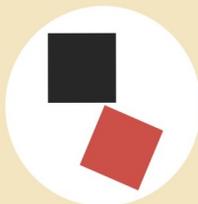


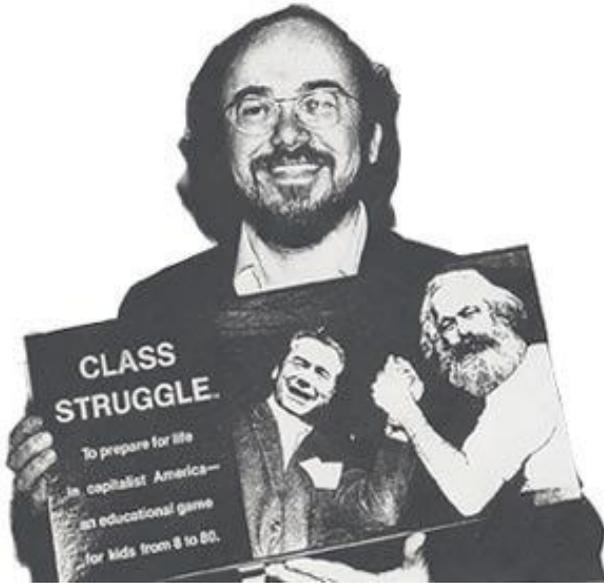
**BERTELL OLLMAN**



# LA DANZA DE LA DIALÉCTICA



EDICIONES  
DOSCUADRADOS



*Ollman sonríe mientras sostiene un ejemplar del juego de mesa “Class Struggle”, creado por él en 1978, del que vendió casi 250.000 copias.*

*«Debemos obligar a las circunstancias petrificadas a bailar  
cantándoles su propia melodía».*

Karl Marx  
Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel

**LA DANZA DE LA DIALÉCTICA**  
Pasos en el método de Marx

---

BERTELL OLLMAN

*Traducción de*  
LOUK

*Portada:* 2Cuadrados  
*Diseño interior y maquetación:* 2Cuadrados  
*Traducción:* Louk  
*Revisión y corrección de la traducción:* 2Cuadrados

Primera edición en inglés, 2003

Título original en inglés: *Dance of the dialectic. Steps in Marx's Method*

Impreso en Madrid, Estado español  
Primera edición  
Septiembre de 2023

## ÍNDICE

Introducción: El marxismo, un cuento de dos ciudades	7
PASO 1	
1. El significado de la dialéctica	21
PASO 2	
2. Las relaciones sociales como objeto de estudio	39
3. La filosofía de las relaciones internas	61
4. En defensa de la filosofía de las relaciones internas	85
PASO 3	
5. La puesta en práctica de la dialéctica: el proceso de abstracción en el método de Marx	97
I: El problema: cómo pensar adecuadamente el cambio y la interacción	97
II: La solución descansa en el proceso de abstracción	98
III: En qué se diferencian las abstracciones de Marx	103
IV: La filosofía de las relaciones internas	113
V: Tres modos de abstracción: Extensión	121
VI: Nivel de generalidad	142
VII: Y punto de vista privilegiado	163
VIII: El papel de las abstracciones en el debate marxista	179

#### PASO 4

6. El estudio de la historia hacia atrás: una característica olvidada de la concepción materialista de la historia de Marx	187
7. La dialéctica como investigación y exposición	205
8. Marxismo y ciencia política: Prolegómenos a un debate sobre el método de Marx	219
9. ¿Por qué la dialéctica? ¿Por qué ahora? o Cómo estudiar el futuro comunista dentro del presente capitalista	251

#### PASO 5

10. El realismo crítico a la luz del proceso de abstracción de Marx	275
11. El método dialéctico de Marx es más que un modo de exposición: Una crítica a la Dialéctica Sistemática	289
Bibliografía y agradecimientos	306

Introducción:

## **El marxismo, un cuento de dos ciudades**

I

El marxismo, entendido como las ideas de Karl Marx y Friedrich Engels, nos ofrece un cuento de dos ciudades, una que dice tener libertad pero no la tiene, y la otra que posee abundante libertad para todos pero pocos saben dónde está o cómo llegar a ella. La primera ciudad se llama "capitalismo". En esta ciudad, cuyas instituciones se consideran la encarnación misma de la libertad, nada es gratis. Todo cuesta, y la mayoría de las cosas cuestan más de lo que pueden pagar quienes las necesitan. Para la mayoría de sus ciudadanos, lo que se llama "libertad" es tener derecho a competir por cosas que quedan justo fuera de su alcance. Pero nadie les impide competir ni pensar que un día ellos (o sus hijos) puedan tener éxito.

La otra ciudad se llama "comunismo". Aquí, la gente disfruta de la libertad de desarrollar su potencial como seres humanos en paz y amistad con los demás. La suya no es la libertad de querer lo que no se puede tener, sino de hacer y ser y convertirse en lo que quieren. Esta ciudad no se puede encontrar en un mapa, porque hasta ahora sólo existe en las sombras de la primera ciudad. Es, en efecto, lo que el capitalismo podría ser, lo que tiene todos los medios y condiciones para llegar a ser, una vez que los habitantes del capitalismo derroquen a sus gobernantes junto con las reglas que organizan la vida en su ciudad. Los gobernantes son la clase capitalista, o los que poseen y controlan los medios de producción, distribución e intercambio, y la regla principal por la que operan es la maximización del beneficio. Los capitalistas se las han arreglado para mantener el comunismo como un secreto bien guardado utilizando su poder sobre el micrófono –pues en esta sociedad se necesita un micrófono para ser escuchado– para asegurarse de que nadie se entere de que el comunismo trata realmente de la libertad, mientras repiten sin cesar la patraña

de que algo llamado "comunismo" ya se intentó en algunos países subdesarrollados y que no funcionó.

Hay mucho en el marxismo, por supuesto, que no puede ser capturado por esta historia de dos ciudades, pero ayuda a poner de manifiesto la naturaleza singular del argumento de Marx: no es el capitalismo, no es el comunismo, no es la historia. Se trata más bien de las relaciones internas entre todos ellos. Es cómo evoluciona el comunismo como un potencial aún no realizado dentro del capitalismo y la historia de esta evolución que se extiende desde los primeros tiempos hasta un futuro que aún está lejos de nosotros. Sin saber qué es exactamente lo que Marx se ha propuesto estudiar, la mayoría de los escritores sobre el marxismo, amigos y no amigos, tienen grandes dificultades para caracterizar lo que encuentra. Por ejemplo, en la medida en que Marx describe y explica cómo funciona el capitalismo, algunos escritores consideran que el marxismo es una ciencia. En la medida en que presenta el capitalismo como una carencia, otros insisten en que el marxismo es esencialmente una crítica del capitalismo. En la medida en que descubre un potencial en el capitalismo para el comunismo y esboza cómo podría ser, otros consideran que Marx es principalmente un visionario. Y en la medida en que Marx aboga por una estrategia política para pasar de aquí a allá —y la pregunta de Lenin "¿Qué hacer?" siempre está al acecho en algún lugar de su conciencia— el marxismo es presentado como una doctrina sobre cómo hacer la revolución.

La ciencia, la crítica, la visión y la estrategia para la revolución se entienden normalmente de forma separada —algunos incluso sostienen que son lógicamente incompatibles— y la mayoría de los intérpretes del marxismo han enfatizado sólo uno o un par de estos elementos, mientras que han descartado o trivializado los otros (o, en algunos casos, los han utilizado como ocasiones para reprender a Marx por su inconsistencia). Sin embargo, la evidencia de la importancia de las cuatro corrientes en los escritos de Marx es muy fuerte. Además, suelen estar tan entrelazadas y ser tan mutuamente dependientes que es muy difícil separarlas completamente unas de otras.

Por ello, me inclino a ver el marxismo como una combinación inusual, quizás única, de las cuatro –ciencia, crítica, visión y receta para la revolución– y, por tanto, al propio Marx como científico, crítico, visionario y revolucionario, con cada una de estas cualidades contribuyendo y alimentando a las demás.

El problema que esto plantea, por supuesto, es: ¿cómo es esto posible? ¿Cómo se mezclan cosas que no parecen mezclarse? ¿Qué es lo que permite a Marx construir teorías –pues eso es lo que pretendo– que sean al mismo tiempo científicas, críticas, visionarias y revolucionarias? Para el cuento de dos ciudades presentado anteriormente, esto se traduce como: ¿qué permite a Marx descubrir el comunismo dentro del capitalismo, y cómo lo que encuentra constituye tanto una crítica del capitalismo como la base de una estrategia para derrocarlo? En el centro de toda ciencia está la búsqueda de relaciones, especialmente de relaciones que no son inmediatamente obvias, y al estudiar el capitalismo Marx descubre relaciones entre lo que es, lo que podría ser, lo que no debería ser, y lo que se puede hacer con todo ello. Marx encuentra todo esto, en primer lugar, porque está ahí, pero lo que le permite encontrarlo –mientras que la mayoría de los estudiosos del capitalismo sólo llegan a las apariencias (mal llamadas "hechos")– es su método dialéctico. Es la dialéctica, y la dialéctica de Marx en particular, la que no sólo le permite unir lo que la mayoría de los demás consignan en compartimentos mentales separados, sino que de hecho lo requiere.

## II

La dialéctica, de una u otra forma, ha existido desde que hay seres humanos en este planeta. Esto se debe a que nuestras vidas siempre han implicado importantes elementos de cambio e interacción; nuestro entorno, tomado en su conjunto, siempre ha tenido un efecto limitador y determinante decisivo sobre lo que ocurría dentro de él; y el "hoy", siempre que ocurría, siempre surgía de lo que existía ayer, incluyendo las posibilidades que contenía, y siempre conducía (y conducirá), de la misma manera que lo ha hecho, a lo que puede y

tendrá lugar mañana. Para maximizar los efectos positivos de estos desarrollos en sus vidas (y para reducir sus efectos negativos), la gente siempre ha intentado construir conceptos y formas de pensar que capten –en la medida en que puedan entenderlo (y en la medida en que las élites gobernantes lo hayan permitido)– lo que realmente está ocurriendo en su mundo, especialmente en lo que se refiere a la omnipresencia del cambio y la interacción, el efecto de cualquier sistema en sus partes componentes (incluyendo a cada uno de nosotros como sistema con partes y como parte de otros sistemas), y la naturaleza interconectada del pasado, el presente y el futuro. Las múltiples formas en que nuestra especie ha llevado a cabo esta tarea han dado lugar a una rica y variada tradición de pensamiento dialéctico, de la que aún no se ha tomado toda la medida.

La versión de Marx de la dialéctica se derivó de sus encuentros en el plano filosófico con gigantes como Epicuro, Aristóteles, Spinoza, Leibniz y especialmente Hegel, y a través de su experiencia vivida con un capitalismo que acababa de madurar. El capitalismo, es importante señalar, se distingue de las sociedades de clase anteriores por el grado en que ha integrado todas las funciones vitales principales (y, cada vez más, la mayoría de las menores) en un único sistema orgánico dominado por la ley del valor y el poder del dinero que lo acompaña, pero también por el grado en que oculta y trata de negar este singular logro. La fragmentación de la existencia junto con el carácter parcial y unilateral de la socialización bajo el capitalismo han inclinado a la gente a centrarse en las particularidades que entran en sus vidas –un individuo, un trabajo, un lugar, etc.– pero a ignorar las formas en que se relacionan, y por tanto a pasar por alto los patrones –clase, lucha de clases y otros– que surgen de estas relaciones. Más recientemente, las ciencias sociales han reforzado esta tendencia al dividir la totalidad del conocimiento humano en el aprendizaje especializado de disciplinas que compiten entre sí, cada una con su propio lenguaje distintivo, y luego estudiando casi exclusivamente aquellas partes que permiten la manipulación estadística. En este proceso, el capitalismo, el patrón más grande de todos y cuyo efecto

en la vida de las personas es cada vez mayor, se ha vuelto prácticamente invisible.

Soy dolorosamente consciente de que muchos de los que rechazan el análisis de Marx sobre el capitalismo no están simplemente en desacuerdo con él. Eso haría que las discusiones políticas fueran relativamente fáciles. En cambio, la reacción típica es tratar el capitalismo del que habla Marx como si no existiera. Me recuerda a la película "*Harvey*", en la que Jimmy Stuart conversa a menudo con su amigo Harvey, un conejo blanco invisible de 1,80 metros. Excepto que él es el único que ve a Harvey. Los que le rodean sólo ven una silla vacía. Del mismo modo, cuando Marx y los marxistas se refieren al capitalismo, los ojos de la mayoría de sus lectores se cierran. Pues bien, el capitalismo no es un conejo invisible, pero tampoco es algo que se ve inmediatamente. Para que sea advertido, por no decir ya comprendido, hay que llamar la atención de la gente sobre ciertas relaciones cuyos elementos no siempre son evidentes. Pero si la mayoría de sus habitantes ni siquiera ven el capitalismo, el sistema, cualquier esfuerzo por explicar cómo funciona debe ir acompañado de un esfuerzo igualmente intenso por mostrarlo, por mostrar simplemente que existe y qué tipo de entidad es. Ampliamente ignorada en la literatura sobre Marx, la revelación, por lo tanto, es tan crucial para el marxismo como la explicación, y de hecho la segunda es imposible sin la primera.

Al permitir a Marx centrarse en las interconexiones que constituyen los patrones clave del capitalismo, la dialéctica pone a la "vista" el propio sistema capitalista, como patrón de patrones, y lo convierte en algo real que requiere su propia explicación. Sin embargo, en un mundo compuesto por procesos mutuamente dependientes, las interconexiones entre las cosas incluyen sus vínculos con sus propias precondiciones y posibilidades futuras, así como con lo que las está afectando (y lo que están afectando) en este momento. En consecuencia, los patrones que surgen y requieren explicación incluyen material que extenderá la explicación de Marx, cuando llegue, a los ámbitos hasta ahora separados de la crítica, la visión y la revolución.

Consideremos una vez más la extensión de las relaciones desenterradas en el cuento de las dos ciudades de Marx. Toda la panoplia de categorías dialécticas, por lo demás confusas, como "contradicción", "abstracción", "totalidad", "metamorfosis", etc., sirven para evitar las comprensiones estáticas, parciales, unilaterales y unidimensionales (temporalmente hablando), facilitando la reflexión y el tratamiento de alguna parte de estas interconexiones. Todas las teorías de Marx han sido moldeadas por su perspectiva dialéctica y las categorías que la acompañan, y sólo comprendiendo la dialéctica se pueden entender, evaluar y utilizar adecuadamente estas teorías.

### III

Mi propio encuentro con la dialéctica comenzó cuando estaba investigando para mi tesis doctoral, publicada posteriormente como *Alienación: La concepción marxista del ser humano en la sociedad* (1971). Los escritos de Marx no eran en absoluto unilaterales; tampoco parecía tener muchos problemas para presentar un mundo en constante movimiento en el que la interacción mutua y la interpenetración de las dimensiones temporales eran la norma e incluso las transformaciones a gran escala eran un hecho frecuente. Eso estaba claro. Lo que no estaba tan claro, especialmente para un joven estudiante empapado de filosofía analítica, eran los conceptos que utilizaba para presentar esa imagen. A pesar de la ausencia de definiciones —pues Marx nunca ofreció ninguna— no era difícil saber, al menos de manera general, de qué estaba hablando Marx, pero siempre que presionaba un punto la precisión y la claridad que había sido entrenado para buscar se me escapaba. Y cuando intenté construir mis propias definiciones a partir de la forma en que Marx utilizaba sus conceptos clave en sus escritos, me sorprendió descubrir que sus significados aparentes variaban según el contexto, a menudo considerablemente. No fui el primero, por supuesto, en notar o molestarse por la calidad elástica de los significados de Marx. Vilfredo Pareto, el sociólogo italiano, proporcionó hace tiempo la declaración clásica de

este problema cuando dijo: «Las palabras de Marx son como los murciélagos. Uno puede ver en ellas tanto pájaros como ratones» (Pareto, 1902, 332).

Pero una vez que reconocemos este problema, ¿cuáles son nuestras opciones? 1) Podríamos ignorarlo. 2) Podríamos tratar lo que Marx quiere decir (o parece querer decir) en la mayoría de las ocasiones, o en lo que consideramos la ocasión más importante, como lo que Marx realmente quiere decir con un concepto particular. 3) Podríamos utilizar esta incoherencia como un garrote con el que golpear a Marx por ser irremediabilmente confuso, o descuidado, o incluso deshonesto. O 4) podríamos buscar una explicación del uso de Marx en su visión del mundo y el lugar que el lenguaje y el significado tienen en esa visión. Había dedicado demasiado tiempo a analizar la práctica lingüística de Marx como para ignorar lo que había encontrado, y aunque es posible señalar un significado principal para algunos de los conceptos de Marx, esto dejaba demasiados otros significados sin explicar. Por otro lado, incluso con esta dificultad, ya estaba aprendiendo demasiado de Marx como para descartarlo como irremediabilmente confuso o descuidado. Eso dejó una investigación sobre su visión del mundo que puede haber permitido, e incluso requerido, ese uso del lenguaje.

Tomando este último camino, pronto llegué a la filosofía de las Relaciones internas, una herencia del aprendizaje de Marx con Hegel, que trata las Relaciones en las que se encuentra cualquier cosa como partes esenciales de lo que es, de modo que un cambio significativo en cualquiera de estas Relaciones se registra como un cambio cualitativo en el sistema del que forma parte. Al ser las Relaciones, y no las cosas, los elementos fundamentales de la realidad, un concepto puede variar en cierto modo su significado dependiendo de la proporción de una Relación concreta que se pretenda transmitir. ¿Podría ser ésta la respuesta a la paradoja enunciada tan elocuentemente por Pareto? Resultó que la filosofía de las Relaciones internas había recibido relativamente poca atención en la ya extensa literatura sobre la dialéctica de Marx. Y aunque varios de los principales intérpretes de

Marx, como Lukács, Sartre, Lefebvre, Kosik, Goldmann y Marcuse, parecían reconocer que el rechazo de Marx al idealismo de Hegel no incluía su filosofía de las Relaciones internas, ninguno consideró oportuno construir su interpretación de la dialéctica en torno a ella ni utilizarla como base para explicar el inusual uso del lenguaje de Marx<sup>1</sup>. Yo lo hice.

Sin embargo, en lo que se convirtió en *Alienación*, mi principal objetivo al reconstruir la dialéctica de Marx, era entender lo que decía sobre la naturaleza humana y la alienación. Sin embargo, lo que sirvió para explicar una teoría particular no fue suficiente para explicar cómo llegó a esta teoría ni para ayudar a la gente a estudiar otros aspectos de la sociedad a la manera de Marx. La filosofía de las Relaciones internas, después de todo, es sólo una filosofía. Subyace y hace posible un determinado método para indagar en el mundo y organizar y exponer lo que uno encuentra, pero una comprensión adecuada de este método requiere que se preste igual atención a otros elementos de la dialéctica, y especialmente al "proceso de abstracción". La filosofía de las Relaciones internas veda las partes finitas de la ontología de Marx. El mundo, quiere hacernos creer, no es así. Entonces, a través del proceso mental de abstracción, Marx traza un conjunto de límites provisionales en este mundo relacional para llegar a las partes que se adaptan mejor –principalmente a través de la inclusión de elementos significativos de cambio e interacción– a la investigación particular que tiene en mente. Las conclusiones resultantes, encapsuladas en las teorías del marxismo, llevan todas la impronta de estas abstracciones iniciales. En consecuencia, en mi siguiente obra importante sobre el marxismo, *Investigaciones Dialécticas* (1993), la filosofía de las relaciones internas cede su posición en el centro de mi relato al proceso de abstracción de Marx. Juntos –y, a pesar de la evidencia de mis primeros escritos, deben utilizarse juntos– la filosofía

---

<sup>1</sup> Las principales obras de estos autores sobre la dialéctica se encuentran en la bibliografía.

de las Relaciones internas y el proceso de abstracción ofrecen la mayor parte de lo que es distintivo de mi enfoque de la dialéctica, un enfoque destinado a avanzar en los esfuerzos actuales para estudiar el capitalismo (o cualquier parte del mismo), así como para ayudarnos a captar y hacer un mejor uso de los propios logros de Marx.

Los últimos años han sido testigos de un modesto renacimiento del interés por la dialéctica, ya que un número creciente de escritores marxistas la han adoptado como un punto de vista privilegiado desde el que examinar las demás teorías de Marx. La última etapa del capitalismo, lo que algunos han denominado "globalización", y el colapso de la Unión Soviética también han enviado a muchos de estos mismos estudiosos de vuelta al momento del método en busca de ayuda para explicar estos fenómenos. El resultado es que el método dialéctico es una de las áreas más vivas de la investigación y el debate marxista en la actualidad, especialmente en el mundo anglosajón<sup>2</sup>. La noticia de este desarrollo está empezando a llegar a la academia en general. ¿Es demasiado esperar que un intercambio serio de puntos de vista con, al menos, algunos académicos de la corriente principal pueda reemplazar la negligencia benigna (y no tan benigna) y

---

<sup>2</sup> Entre los colaboradores más importantes de este debate se encuentran David Harvey, Richard Lewin, Richard Lewontin, Fredric Jameson, Istvan Meszaros, Enrique Dussell, Ruy Fausto, Michael Lowy, Lucien Seve, Jindrich Zeleny, Tom Sekine, Derek Sayer, Antonio Negri, Andrew Sayers, Erwin Marquit, Sean Sayers, Martin Jay, Scott Warren, Kosmas Psychopedis, Joachim Israel, Christopher Arthur, Tony Smith, Joseph O'Malley, Roy Bhaskar, Milton Fisk, Joseph Fracchia, John Allen, Terrell Carver, Rob Beamish, Roslyn Bologh, George E. McCarthy, Robert Albritton, John Rees, Carol Gould, David-Hillel Rubin, Joseph McCarney, Ira Gollobin, Howard Sherman, Nancy Hartsock, Paul Diesing, Guglielmo Carchedi, Patrick Murray, Fred Moseley, Paul Mattick Jr, Michael A. Lebowitz, Stephen A. Resnick, Richard D. Wolff, Susan Buck-Morss, Ronald J. Horvath, Kenneth D. Gibson, N. Patrick Peritore, Graham Priest, J. W. Frieberg, Paul Paolucci, Bill Livant, Peter Skillman, Martin Nicolaus, Simeon Scott y Paul Sweezy. Y hay otros. Las principales obras de estos autores sobre la dialéctica pueden encontrarse en la bibliografía.

peor a la que la dialéctica marxista ha sido tradicionalmente sometida por los pensadores no marxistas? Mi trabajo sobre la dialéctica siempre ha estado marcado, en parte, por mi fuerte deseo de ayudar a hacer posible ese intercambio<sup>3</sup>.

En las páginas que siguen, mi tratamiento más completo de la filosofía de las Relaciones internas se encuentra en los capítulos 2, 3 y 4. El capítulo 1 ofrece una visión general introductoria de todo el tema. El capítulo 5, que es el más largo y probablemente el más importante del libro, detalla el proceso de abstracción de Marx y muestra su vínculo orgánico con la filosofía de las Relaciones internas. El capítulo 6 explica cómo Marx utilizó su método para estudiar el pasado en su relación interna con el presente. El capítulo 7 presenta el tipo de investigación y exposición que se deriva de la adhesión de Marx a una filosofía de las Relaciones internas. El capítulo 8 amplía el trabajo del capítulo anterior para incluir todos los diferentes momentos del método de Marx y muestra cómo le ayudó a llegar a su comprensión del estado capitalista. El capítulo 9 explica cómo se utiliza el método dialéctico para estudiar el futuro comunista en su relación interna con el presente, y proporciona el mejor resumen de los capítulos anteriores. Aquí también se encuentra la mayor parte del andamiaje con el que Marx construyó su Cuento de dos ciudades). En los capítulos 10 y 11, mi interpretación del método de Marx se contrasta con la de dos escuelas de pensamiento dialéctico cada vez más populares, el Realismo Crítico y la Dialéctica Sistemática. Finalmente, el capítulo 12 ofrece un estudio de caso sobre el uso de algunos elementos del método dialéctico de Marx para analizar las características más peculiares del Estado japonés<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> El filósofo libertario Chris Scibarra ofrece un ejemplo admirable de lo que puede ser un intercambio útil sobre la dialéctica con pensadores no-marxistas en *Total Freedom* (2000).

<sup>4</sup> N. de la E.: Al final hemos decidido no incluir este último capítulo sobre Japón por su poca conexión con el resto del volumen. En un futuro elaboraremos un volumen exclusivamente sobre cuestión del Estado.

Los ensayos y capítulos (muchos de ellos considerablemente revisados) de libros anteriores reunidos en este volumen abarcan treinta años y representan lo mejor de mi trabajo de toda la vida sobre la dialéctica. Si a menudo parecen haber sido escritos como capítulos consecutivos para este libro, es porque el proyecto del que todos forman parte fue formulado en la época de *Alienación* (1971) y mis puntos de vista fundamentales sobre la dialéctica han cambiado relativamente poco desde entonces. Esto también explica la modesta cantidad de repeticiones en algunos de los capítulos centrales y posteriores, ya que intenté una vez más vincular lo nuevo a la filosofía de las Relaciones internas. Dada la falta de familiaridad de la mayoría de los lectores con esta filosofía y la dificultad que probablemente tendrán para aplicarla, el frecuente retorno a las Relaciones internas y la práctica de la abstracción que requiere (y hace posible) también cumple una importante función pedagógica. En efecto, aprender a utilizar el método dialéctico de Marx, y sobre todo llegar a ser bueno en él, requiere también una transformación radical en la forma de pensar sobre cualquier cosa, y la filosofía de las Relaciones internas – como veremos – es el paso crucial que permite este proceso.

Unas últimas palabras sobre el papel de Friedrich Engels. La extraordinaria e incluso única asociación intelectual que Marx disfrutó con Engels llevó a prácticamente todo el mundo, durante un siglo y más, a tratar a Engels como portavoz, junto con Marx, de las doctrinas del marxismo. En las últimas décadas, sin embargo, hay un conjunto creciente de estudiosos que defienden la existencia de importantes diferencias en el pensamiento de estos dos hombres, especialmente en el ámbito de la dialéctica. No comparto esta posición por razones que ya se expusieron con cierto detalle en *Alienación*, pero eso no significa que dedique tanta atención a los escritos de Engels sobre la dialéctica como a los de Marx (Ollman, 1976, 52-3). Para los elementos de la dialéctica que más me han preocupado, principalmente la filosofía de las Relaciones internas y el proceso de abstracción, es Marx quien me ha proporcionado la mayor parte de la materia prima. Sin embargo, no he dudado en utilizar los comentarios de

Engels para llegar a mi propia interpretación del marxismo, incluida la dialéctica marxista, siempre que me han parecido especialmente útiles, y no tengo ningún problema en animar a los lectores a hacer lo mismo.

PASO 1



## Capítulo 1

# El significado de la dialéctica

### I

¿Has intentado alguna vez subirte a un coche mientras estaba en movimiento? ¿Qué diferencia había con entrar en un coche que estaba parado? ¿Habrías sido capaz de entrar en el coche en movimiento si tuvieras los ojos vendados? ¿Habrías sido capaz de hacerlo si no sólo tuvieras los ojos vendados sino que no supieras en qué dirección se movía o incluso a qué velocidad lo hacía?

¿Por qué todas estas preguntas tontas? Obviamente, todos estamos de acuerdo en las respuestas, y cualquier persona en su sano juicio se aseguraría de saber a qué velocidad y en qué dirección se mueve un coche antes de intentar subir a él. Pues bien, ¿qué pasa con la sociedad? La sociedad es como un vehículo al que cada uno de nosotros intenta subirse para encontrar un trabajo, un hogar, diversas relaciones sociales, bienes para satisfacer nuestras necesidades y caprichos; en definitiva, toda una forma de vida. Y quién puede dudar de que la sociedad está cambiando. De hecho, ningún siglo ha experimentado tanto cambio social como el nuestro, y ningún periodo ha experimentado un cambio más rápido que el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Pero, ¿a qué velocidad está cambiando y, lo que es más importante, en qué dirección?

¿Podrá la sociedad americana, o la británica o la japonesa, tal y como va a ser en los próximos años, ofrecerte las cosas que quieres de ella, que esperas, para las que te estás preparando? Siendo optimista, es posible que respondas que sí, pero si es así, estás observando —y no demasiado— las cosas tal y como son ahora. Pero la sociedad, como usted admite, está cambiando, y muy rápidamente. ¿Ha estudiado en qué se está convirtiendo nuestra sociedad capitalista democrática, o es usted como la persona con los ojos vendados que intenta subir a un vehículo en marcha, sin saber ni la velocidad ni la dirección en la que viaja?

Entonces, ¿cómo se puede estudiar el organismo infinitamente complejo que es la sociedad moderna a medida que evoluciona y cambia con el tiempo? El marxismo entra en escena como el esfuerzo más sistemático (aunque, obviamente, todavía incompleto) que se ha emprendido para proporcionar tal análisis. Centrándose en cómo se producen, intercambian y distribuyen los bienes en la era capitalista, intenta dar cuenta de la estructura así como de la dinámica de todo el sistema social, incluyendo tanto sus orígenes como su probable futuro. También aprendemos cómo los pocos que más se benefician del capitalismo utilizan una mezcla de fuerza y astucia para ordenar la vida y el pensamiento de la gran mayoría que más se beneficiaría de un cambio radical. Por último, el marxismo también establece un método (la dialéctica) y una práctica (la lucha de clases) para actualizar este estudio y ayudar a conseguir el resultado más deseable. Nadie que esté a punto de subir a bordo del vehículo en movimiento que es nuestra sociedad en rápido cambio puede permitirse el lujo de proceder sin él.

## II

Lo que entendemos sobre el mundo viene determinado por lo que el mundo es, por lo que somos y por cómo realizamos nuestro estudio. En lo que se refiere a esto último, en nuestros días los problemas que conlleva la captación de la realidad se han visto agravados por un enfoque que privilegia lo que hace que las cosas parezcan estáticas e independientes unas de otras por encima de sus cualidades más dinámicas y sistémicas. Copérnico podría haber estado hablando de la academia moderna en lugar de los astrónomos de su época cuando dijo: "Con ellos es como si un artista reuniera las manos, los pies, la cabeza y otros miembros para sus imágenes a partir de diversos modelos, cada parte excelentemente dibujada, pero no relacionada con un solo cuerpo, y como no coinciden en absoluto entre sí, el resultado sería un monstruo en lugar de un hombre" (Kuhn, 1962, 83). La actual descomposición del conocimiento en disciplinas académicas

mutuamente indiferentes y a menudo hostiles, cada una con su propia gama de problemáticas y métodos, ha sustituido la armoniosa iluminación que se nos había prometido por una estridente cacofonía de sonidos discordantes. En la confusión, se ha cortado el antiguo vínculo entre el conocimiento y la acción, de modo que los académicos pueden negar toda responsabilidad por sus productos mientras se enorgullecen de saber cada vez más sobre cada vez menos. Para criticar este estado de cosas y desarrollar un cuerpo de conocimiento integrado, un número creciente de investigadores está recurriendo a la dialéctica marxiana.

Con toda la desinformación que se transmite sobre la dialéctica, puede ser útil empezar diciendo lo que no es. La dialéctica no es una tríada de tesis-antítesis-síntesis que sirva de explicación para todo; tampoco proporciona una fórmula que nos permita demostrar o predecir nada; ni es la fuerza motriz de la historia. La dialéctica, como tal, no explica nada, no prueba nada, no predice nada y no provoca nada. La dialéctica es más bien una forma de pensar que pone de manifiesto toda la gama de cambios e interacciones que se producen en el mundo. Como parte de esto, incluye cómo organizar una realidad vista de esta manera con fines de estudio y cómo presentar los resultados de lo que uno encuentra a otros, la mayoría de los cuales no piensan dialécticamente.

El problema principal al que se dirige la dialéctica se expone claramente en la narración que hace Marx del mito romano de Caco (Marx, 1971, 536-37). Mitad hombre, mitad demonio, Caco vivía en una cueva y sólo salía por la noche para robar bueyes. Para despistar a sus perseguidores, Caco obligaba a los bueyes a caminar hacia atrás hasta su guarida, de modo que sus huellas hacían parecer que habían salido de allí. A la mañana siguiente, cuando la gente vino a buscar a sus bueyes, todo lo que encontraron fueron huellas. Basándose en la evidencia de estas huellas, concluyeron que, partiendo de la cueva, sus bueyes se habían adentrado en el medio del campo y habían desaparecido.

Si los propietarios de los bueyes hubieran asistido a un curso de metodología en una universidad estadounidense, podrían haber contado las huellas, medido la profundidad de cada paso y pasado los resultados por un ordenador, pero habrían llegado a la misma conclusión errónea. El problema aquí surge del hecho de que la realidad es más que las apariencias, y que centrarse exclusivamente en las apariencias, en las pruebas que nos llaman la atención de forma inmediata y directa, puede ser extremadamente engañoso. ¿Qué tan típico es el error encontrado en este ejemplo? Según Marx, más que la excepción, así es como la mayoría de la gente de nuestra sociedad entiende el mundo. Basándose en lo que ven, oyen y se topan en su entorno inmediato –en huellas de diversa índole– llegan a conclusiones que en muchos casos son exactamente lo contrario de la verdad. La mayoría de las distorsiones asociadas a la ideología burguesa son de este tipo.

Para entender el verdadero significado de las huellas, los dueños de los bueyes tuvieron que averiguar lo que había sucedido la noche anterior y lo que ocurría en la cueva que se encontraba justo en su horizonte. Del mismo modo, para entender cualquier cosa de nuestra experiencia cotidiana es necesario saber algo sobre cómo surgió y se desarrolló y cómo encaja en el contexto o sistema más amplio del que forma parte. Sin embargo, no basta con reconocerlo. Porque no hay nada más fácil que volver a centrarse en las apariencias. Al fin y al cabo, pocos negarían que todo en el mundo está cambiando e interactuando a un ritmo y de una forma u otra, que la historia y las conexiones sistémicas pertenecen al mundo real. La dificultad siempre ha sido cómo pensar adecuadamente en ellos, cómo no distorsionarlos y cómo darles la atención y el peso que merecen. La dialéctica es un intento de resolver esta dificultad ampliando nuestra noción de cualquier cosa para incluir, como aspectos de lo que es, tanto el proceso por el que ha llegado a ser eso como el contexto interactivo más amplio en el que se encuentra. Sólo entonces el estudio de cualquier cosa se involucra inmediatamente con el estudio de su historia y del sistema que la engloba.

La dialéctica reestructura nuestro pensamiento sobre la realidad sustituyendo la noción de sentido común de "cosa" (como algo que tiene una historia y tiene conexiones externas con otras cosas) por las nociones de "proceso" (que contiene su historia y sus posibles futuros) y "relación" (que contiene como parte de lo que es sus vínculos con otras relaciones). Aquí no se ha añadido nada que no existiera ya. Se trata más bien de dónde y cómo se trazan los límites y se establecen las unidades (el término dialéctico es "abstracción") en las que pensar el mundo. Se parte de la base de que, si bien las cualidades que percibimos con nuestros cinco sentidos existen realmente como partes de la naturaleza, las distinciones conceptuales que nos dicen dónde acaba una cosa y empieza la siguiente, tanto en el espacio como en el tiempo, son construcciones sociales y mentales. Por muy grande que sea la influencia de lo que es el mundo en la forma en que trazamos esos límites, en última instancia somos nosotros los que los trazamos, y las personas procedentes de diferentes culturas y de diferentes tradiciones filosóficas pueden trazarlos, y de hecho lo hacen, de forma diferente.

Al abstraer el capital, por ejemplo, como un proceso, Marx simplemente está incluyendo la acumulación primitiva, la acumulación y la concentración del capital, en suma su historia real, como parte de lo que es el capital. Mientras que al abstraerlo como una relación, pone sus vínculos reales con el trabajo, la mercancía, el valor, los capitalistas y los trabajadores –o lo que sea que contribuya a su apariencia y funcionamiento– bajo la misma rúbrica que sus aspectos constitutivos. Todas las unidades en las que Marx piensa y estudia el capitalismo se abstraen como procesos y relaciones. Sobre la base de esta concepción dialéctica, la búsqueda de Marx –a diferencia de la de sus oponentes de sentido común– nunca es por qué algo comienza a cambiar (como si no estuviera ya cambiando), sino por las diversas formas que asume este cambio y por qué puede parecer que se ha detenido. Del mismo modo, nunca es por cómo se establece una relación (como si antes no existiera), sino por las diferentes formas que

adopta y por qué aspectos de una relación ya existente pueden parecer independientes. La crítica de Marx a la ideología que resulta de un enfoque exclusivo en las apariencias, en las huellas de los acontecimientos separadas de su historia real y del sistema más amplio en el que se encuentran, es también de este orden.

### III

Además de una forma de ver el mundo, el método dialéctico de Marx incluye cómo lo estudió, cómo organizó lo que encontró y cómo presentó estos hallazgos a su público elegido. Pero, ¿cómo se investiga un mundo que ha sido abstraído en procesos mutuamente dependientes? ¿Por dónde se empieza y qué se busca? A diferencia de la investigación no dialéctica, en la que se empieza con una pequeña parte y, estableciendo sus conexiones con otras partes, se intenta reconstruir el todo más amplio, la investigación dialéctica empieza con el todo, el sistema, o con todo lo que se entiende de él, y luego procede a un examen de la parte para ver dónde encaja y cómo funciona, lo que lleva finalmente a una comprensión más completa del todo del que se ha partido. El capitalismo sirve a Marx como punto de partida para el examen de todo lo que tiene lugar en él. Como comienzo, el capitalismo ya está contenido, en principio, dentro de los procesos interactivos que se propone investigar como la suma total de sus condiciones y resultados necesarios. Por el contrario, comenzar con una parte o partes supuestamente independientes es asumir una separación con su correspondiente distorsión de significado que ninguna cantidad de relación posterior puede superar. Algo faltará, algo estará fuera de lugar y, sin ninguna norma por la que juzgar, no se reconocerá ni lo uno ni lo otro. Lo que se llama "estudios interdisciplinarios" simplemente trata la suma de tales defectos procedentes de diferentes campos. Como en el caso de Humpty Dumpty, que después de la caída nunca pudo volver a recomponerse, un sistema cuyas partes funcionales han sido tratadas como independientes unas de otras al principio nunca podrá restablecerse en su integridad.

La propia investigación pretende concretar lo que ocurre en el capitalismo, rastrear los medios y formas a través de los cuales funciona y se ha desarrollado, y proyectar hacia dónde parece tender. Por regla general, se examinan las interacciones que constituyen cualquier problema en su estado actual antes de estudiar su evolución en el tiempo. El orden de la investigación, en otras palabras, es el sistema antes que la historia, de modo que la historia nunca es el desarrollo de uno o dos elementos aislados con su insinuación, explícita o implícita, de que el cambio resulta de causas situadas dentro de esa esfera particular (las historias de la religión, o de la cultura o incluso de la economía por sí solas son decididamente no dialécticas). En el estudio de Marx de cualquier acontecimiento específico o forma institucional, estos dos tipos de investigación están siempre entrelazados. La comprensión más completa del capitalismo, que es el principal resultado de tal estudio, está ahora lista para servir como un punto de partida más rico y, por lo tanto, más útil para la siguiente serie de investigaciones.

#### IV

Dado un enfoque que procede del todo a la parte, del sistema hacia adentro, la investigación dialéctica se dirige principalmente a encontrar y rastrear cuatro tipos de Relaciones: identidad/diferencia, interpenetración de opuestos, cantidad/cualidad y contradicción. Enraizadas en su concepción dialéctica de la realidad, estas Relaciones permiten a Marx alcanzar su doble objetivo de descubrir cómo funciona o sucede algo y, al mismo tiempo, desarrollar su comprensión del sistema en el que tales cosas podrían funcionar o suceder de esta manera.

En lo que Marx llama el enfoque del sentido común, que también se encuentra en la lógica formal, las cosas o son iguales/idénticas o son diferentes, no ambas cosas. En este modelo, las comparaciones generalmente se detienen después de tomar nota de la(s) manera(s) en que cualesquiera dos entidades son idénticas o diferentes, pero para Marx esto es sólo el primer paso. A diferencia de los economistas

políticos, por ejemplo, que se detienen después de describir las diferencias obvias entre el beneficio, la renta y el interés, Marx pasa a destacar su identidad como formas de plusvalía (es decir, la riqueza creada por los trabajadores que no se les devuelve en forma de salarios). Como relaciones, todas ellas tienen en común esta cualidad, este aspecto que afecta a sus orígenes. El interés que pone Marx en delinear las características especiales de la producción y de la clase obrera sin descuidar todo lo que tienen en común con otros procesos económicos y con otras clases respectivamente, son buenos ejemplos de que aborda la identidad y la diferencia desde el lado de la identidad. Las Relaciones que sustituyen a las cosas en la concepción dialéctica de la realidad de Marx son lo suficientemente amplias y complejas como para poseer cualidades que –cuando se comparan con las cualidades de otras Relaciones igualmente constituidas– parecen ser idénticas y otras que parecen ser diferentes. Al investigar cuáles son éstas y, sobre todo, al prestar atención adicional a la mitad de este binomio que actualmente está más descuidada, Marx puede llegar a descripciones detalladas de fenómenos específicos sin perderse en la unilateralidad.

Mientras que la relación identidad/diferencia trata las diversas cualidades que se examinan con su ayuda como algo dado, la interpretación de los opuestos se basa en el reconocimiento de que, en gran medida, la forma en que cualquier cosa aparece y funciona se debe a los condicionantes de su entorno. Estos condicionantes se aplican tanto a los objetos como a las personas que los perciben. En cuanto a los primeros, por ejemplo, sólo porque una máquina es propiedad de los capitalistas se utiliza para explotar a los trabajadores. En manos de un consumidor o de un operario autónomo, es decir, condicionada por otra serie de factores, que operan bajo otros imperativos, no funcionaría de esta manera. En cuanto a este último, cuando alguien condicionado como capitalista mira una máquina, ve una mercancía que ha comprado en el mercado, quizá incluso el precio que ha pagado por ella, y algo que le va a reportar beneficios. En cambio, cuando alguien condicionado como trabajador mira la

misma máquina, sólo ve un instrumento que va a esclavizarle y determinar sus movimientos en el proceso de producción.

El elemento perspectivo –reconocimiento de que las cosas aparecen de forma muy diferente según quien las mire– juega un papel muy importante en el pensamiento dialéctico. Esto no significa que las verdades que surgen de ver la realidad desde diferentes puntos de vista tengan el mismo valor. Al estar implicados en el trabajo de transformación de la naturaleza, los trabajadores gozan de una posición privilegiada para ver y dar sentido al carácter evolutivo del sistema, y con su interés en la evolución del capitalismo, este es el punto de vista que Marx adopta con más frecuencia.

La noción de la interpenetración de los opuestos ayuda a Marx a comprender que nada –ningún acontecimiento, institución, persona o proceso– es simple y únicamente lo que parece ser en un lugar y tiempo determinados, que se sitúa dentro de un cierto conjunto de condiciones. Visto de otra manera, o por otras personas o viéndolo en condiciones drásticamente cambiadas, puede producir no sólo una conclusión o efecto diferente, sino exactamente lo contrario. De ahí la interpenetración de los opuestos. Una huelga derrotada en un contexto puede servir como inicio de una revolución en otro; unas elecciones que son una farsa porque un partido, los Republicrats<sup>5</sup>, tiene todo el dinero y los partidos obreros ninguno podrían, con una equiparación de las condiciones de lucha, ofrecer una opción democrática; los trabajadores que creen que el capitalismo es un sistema ideal cuando tienen un buen trabajo pueden empezar a cuestionarlo cuando se quedan sin empleo. Buscar dónde y cómo se han producido ya esos cambios y bajo qué conjunto de condiciones aún en desarrollo es probable que se produzcan nuevos efectos, ayuda a Marx a calibrar tanto la complejidad de la parte examinada como su dependencia de la evolución del sistema en general.

---

<sup>5</sup> Republicrat, o Demopublican, es un nombre utilizado para referirse a ambos partidos mayoritarios de EE.UU., generalmente para destacar su carácter similar e intercambiable (N. de la T.).

Lo que se llama cantidad/calidad es una relación entre dos momentos temporalmente diferenciados dentro del mismo proceso. Todo proceso contiene momentos de antes y después, abarcando tanto la acumulación (y la disminución) como lo que ello conlleva. Inicialmente, el movimiento dentro de cualquier proceso adopta la forma de un cambio cuantitativo. Uno o varios de sus aspectos –cada proceso es también una relación compuesta de aspectos– aumenta o disminuye en tamaño o número. A continuación, en un momento determinado –que es diferente para cada proceso estudiado– se produce una transformación cualitativa, indicada por un cambio en su apariencia y/o función. Se ha convertido en otra cosa mientras que, en términos de sus principales relaciones constitutivas, sigue siendo esencialmente la misma. Este cambio cualitativo suele estar marcado, aunque no siempre, por la introducción de un nuevo concepto para designar en qué se ha convertido el proceso.

Sólo cuando el dinero alcanza cierta cantidad, dice Marx, se convierte en capital, es decir, puede funcionar para comprar fuerza de trabajo y producir valor (Marx, 1958, 307-8). Asimismo, la cooperación de muchas personas se convierte en una nueva potencia productiva que no sólo es más, sino cualitativamente diferente, que la suma de las potencias individuales que la componen (Engels, 1934, 142). Buscar el cambio de cantidad/calidad es la forma que tiene Marx de poner en el punto de mira el antes y el después de un desarrollo que la mayoría de los enfoques no dialécticos tratan por separado e incluso de forma causal. Es una forma de unir en el pensamiento el pasado y el futuro probable de cualquier proceso en curso a expensas (temporales) de sus relaciones en el sistema más amplio. Y es una forma de sensibilizarse ante la inevitabilidad del cambio, tanto cuantitativo como cualitativo, incluso antes de que la investigación nos haya ayudado a descubrir en qué consiste. Aunque la noción de cantidad/calidad no es, en ningún sentido, una fórmula para predecir el futuro, fomenta la investigación de patrones y tendencias de un tipo

que permite proyectar el futuro probable, y ofrece un marco para integrar dichas proyecciones en la propia comprensión del presente y el pasado.

De las cuatro Relaciones principales que Marx investigó en su esfuerzo por dar sentido dialéctico a la realidad capitalista, la contradicción es sin duda la más importante. Según Marx, "en el capitalismo todo parece y de hecho es contradictorio" (Marx, 1963, 218). También cree que son los "rasgos contradictorios socialmente determinados de sus elementos" la "característica predominante del modo de producción capitalista" (Marx, 1973, 491). La contradicción se entiende aquí como el desarrollo incompatible de elementos diferentes dentro de la misma relación, es decir, entre elementos que también dependen unos de otros. Lo que se señala como diferencias se basa, como vimos, en ciertas condiciones, y estas condiciones cambian constantemente. Por lo tanto, las diferencias son cambiantes; y dado que cada diferencia sirve como parte de la aparición y/o funcionamiento de las otras, captadas como relaciones, la forma en que una cambia afecta a todas. En consecuencia, sus vías de desarrollo no sólo se cruzan de manera que se apoyen mutuamente, sino que se bloquean, socavan o interfieren constantemente y, a su debido tiempo, se transforman. La contradicción ofrece el medio óptimo para centrar este cambio e interacción en el presente y el futuro. El futuro se encuentra en este enfoque como los resultados probables y posibles de la interacción de estas tendencias opuestas en el presente, como su potencial real. Es la contradicción, más que cualquier otra noción, la que permite a Marx evitar la inmovilidad y la unilateralidad al pensar en los movimientos orgánicos e históricos del modo de producción capitalista, en cómo se afectan mutuamente y se desarrollan juntos desde sus orígenes en el feudalismo hasta lo que está justo en nuestro horizonte.

La noción de sentido común de la contradicción es que se aplica a las ideas sobre las cosas y no a las cosas mismas, que es una relación lógica entre proposiciones ("Si afirmo 'X', no puedo afirmar al mismo tiempo 'no X'"), y no una relación real existente en el mundo. Esta

visión de sentido común, como vimos, se basa en una concepción de la realidad dividida en partes separadas e independientes: un cuerpo se mueve cuando otro cuerpo choca con él. Mientras que los pensadores no dialécticos, en todas las disciplinas, están involucrados en una búsqueda incesante del "agitador exterior", de algo o alguien que viene de fuera del problema examinado y es la causa de lo que ocurre, los pensadores dialécticos atribuyen la responsabilidad principal de todo cambio a las contradicciones internas del sistema o sistemas en los que se produce. El destino del capitalismo, en otras palabras, está sellado por sus propios problemas, problemas que son manifestaciones internas de lo que es y de cómo funciona, y que a menudo son parte de los propios logros del capitalismo, empeorando a medida que estos logros crecen y se extienden. El extraordinario éxito del capitalismo en el aumento de la producción, por ejemplo, está en contradicción con la decreciente capacidad de los trabajadores para consumir estos bienes. Dadas las relaciones capitalistas de distribución, pueden comprar porciones cada vez más pequeñas de lo que ellos mismos producen (es la proporción de tales bienes y no la cantidad real lo que determina el carácter de la contradicción), lo que lleva a crisis periódicas de sobreproducción/subconsumo. Para Marx, la contradicción pertenece a las cosas en su calidad de procesos dentro de un sistema orgánico y en desarrollo. Surge desde dentro, desde el carácter mismo de estos procesos (es "innata en su materia"), y es una expresión del estado del sistema (Marx, 1973, 137).

Sin una concepción de las cosas como Relaciones, los pensadores no dialécticos tienen grandes dificultades para centrarse en los diferentes lados de una contradicción al mismo tiempo. El resultado es que estos lados se examinan, si es que se examinan, de forma secuencial, y uno recibe invariablemente más atención que el otro, y su interacción mutua se confunde a menudo con la causalidad. Una crítica frecuente que hace Marx a los economistas políticos es que tratan de "exorcizar las contradicciones" (Marx, 1968, 519). Al ver las fuerzas de producción capitalistas y las relaciones de distribución capitalis-

tas por separado, pasan por alto la contradicción. La ideología burguesa se esfuerza mucho en negar, ocultar o distorsionar las contradicciones. Sin embargo, la mala fe y la política de intereses de clase sólo representan una pequeña parte de estas prácticas. Para los pensadores no dialécticos, que operan desde una visión de sentido común, las contradicciones reales sólo pueden entenderse como diferencias, paradoja, oposición, tensión, desequilibrio, dislocación, desequilibrio o, si van acompañadas de una lucha abierta, conflicto. Pero sin la noción dialéctica de contradicción, rara vez ven y nunca pueden captar adecuadamente la forma en que los procesos se interpenetran realmente, y nunca pueden calibrar las fuerzas que se desencadenan a medida que su dependencia mutua evoluciona desde sus orígenes lejanos hasta el presente y más allá. Para Marx, en cambio, rastrear cómo se desarrollan las contradicciones capitalistas es también una forma de descubrir las principales causas de las perturbaciones y del conflicto que se avecinan.

Sobre la base de lo que descubre en su estudio de la identidad/diferencia, la interpenetración de los opuestos, la cantidad/cualidad y la contradicción –un estudio que comienza con el todo y procede hacia el interior de la parte, y que concibe todas las partes como procesos en relaciones de dependencia mutua– Marx reconstruyó el funcionamiento de la sociedad capitalista. Organizando la realidad de este modo, fue capaz de captar tanto los movimientos orgánicos como los históricos del capitalismo en sus interconexiones específicas. Los resultados aún inacabados de esta reconstrucción son las leyes y teorías particulares que conocemos como marxismo.

## V

Está claro que Marx no podría haber llegado a su comprensión del capitalismo sin la dialéctica, ni podremos desarrollar más esta comprensión sin un firme conocimiento de este mismo método. Por lo tanto, ningún tratamiento de la dialéctica, por breve que sea, puede considerarse completo sin una advertencia contra algunos de los errores y distorsiones más comunes asociados con esta forma de

pensar. Por ejemplo, si los pensadores no dialécticos a menudo no ven el bosque por los árboles, los pensadores dialécticos a menudo hacen lo contrario, es decir, restan importancia o incluso ignoran las partes, los detalles, en deferencia a hacer generalizaciones sobre el todo. Pero el sistema capitalista sólo puede ser comprendido a través de una investigación de sus partes específicas en su interconexión. Los pensadores dialécticos también tienen la tendencia a ir demasiado rápido a la línea de fondo, a empujar el germen de un desarrollo hasta su forma acabada. En general, este error resulta de no prestar suficiente atención a las complejas mediaciones, tanto en el espacio como en el tiempo, que conforman las articulaciones de cualquier problema social.

También hay una tendencia relacionada a sobreestimar la velocidad del cambio, junto con la correspondiente tendencia a subestimar todo lo que lo frena. Así, las grietas relativamente menores en la superficie de la realidad capitalista se confunden con demasiada facilidad con abismos a punto de convertirse en terremotos. Si el pensamiento no dialéctico lleva a la gente a sorprenderse cada vez que se produce un cambio importante, porque no lo están buscando y no lo esperan, porque no es una parte interna de cómo conciben el mundo en este momento, el pensamiento dialéctico –por las razones opuestas– puede llevar a la gente a sorprenderse cuando la agitación esperada tarda en llegar. Al organizar la realidad con el fin de captar el cambio, la estabilidad relativa no siempre recibe la atención que merece. Todas estas son debilidades inherentes a los propios puntos fuertes del método dialéctico. Siempre presentes como tentaciones, ofrecen un camino más fácil, una solución rápida, y hay que protegerse cuidadosamente de ellas.

Nada de lo que hemos dicho en nuestra exposición hasta ahora debe ser utilizado para negar el carácter empírico del método de Marx. Marx no deduce el funcionamiento del capitalismo a partir del significado de las palabras o de las exigencias de sus teorías, sino que, como todo buen científico social, investiga para descubrir lo que es. Y en su investigación utilizó toda la gama de materiales y recursos

que estaban disponibles en su época. Tampoco queremos afirmar que Marx fuera el único pensador dialéctico. Como es sabido, la mayor parte de su dialéctica la tomó de Hegel, que se limitó (...) a completar y sistematizar una forma de pensar y un enfoque del estudio de la realidad que se remonta a los griegos. Y en nuestra época hay pensadores no marxistas, como Alfred North Whitehead y F. H. Bradley, que han desarrollado sus propias versiones de este enfoque. A pesar de su fuerte contenido ideológico, el sentido común tampoco está exento de momentos dialécticos, como lo demuestran intuiciones como "No hay mal que por bien no venga" y "Esa fue la gota que colmó el vaso"<sup>6</sup>. También se pueden encontrar elementos de la dialéctica en otros métodos de las ciencias sociales, como el funcionalismo estructural, la teoría de sistemas y la etnometodología, donde constituye la mayor parte de lo que tiene valor en estos enfoques.

Lo que destaca del método dialéctico de Marx es la forma sistemática en que lo elabora y utiliza para el estudio de la sociedad capitalista (incluyendo –porque la dialéctica lo requiere– sus orígenes y su probable futuro), la teoría unitaria del conocimiento (expuesta en las teorías aún incompletas del marxismo) a la que conduce, la crítica sostenida de los enfoques no dialécticos (sugerida en nuestras observaciones sobre la ideología a lo largo de todo el texto) que hace posible, y –quizás lo más sorprendente de todo– su énfasis en la conexión necesaria planteada por la propia dialéctica entre el conocimiento y la acción.

En cuanto a esto último, Marx afirma que la dialéctica "es en su esencia crítica y revolucionaria" (Marx, 1958, 20). Es revolucionaria porque nos ayuda a ver el presente como un momento por el que pasa nuestra sociedad, porque nos obliga a examinar de dónde viene y hacia dónde se dirige como parte del aprendizaje de lo que es, y porque nos permite comprender que, como agentes además de víctimas, en

---

<sup>6</sup> Elegimos dichos comunes en castellano que tienen el mismo significado. En el original: "Every cloud has its silver lining", "That was the straw that broke the camel's back" (N. de la T.).

este proceso en el que todos y todo están conectados, tenemos poder para afectarlo. Al mantener ante nosotros la simple verdad de que todo está cambiando, el futuro se plantea como una elección en la que lo único que no se puede elegir es lo que ya tenemos. Los esfuerzos por mantener el statu quo en cualquier ámbito de la vida nunca consiguen eso. La fruta que se mantiene demasiado tiempo en la nevera se pudre; lo mismo ocurre con las emociones y las personas; lo mismo ocurre con sociedades enteras (donde la palabra adecuada es "desintegración"). Con la dialéctica se nos hace cuestionar qué tipo de cambios se están produciendo ya y qué tipo de cambios son posibles. La dialéctica es revolucionaria, como señala Bertolt Brecht, porque nos ayuda a plantear esas preguntas de manera que sea posible una acción eficaz (Brecht, 1968, 60).

La dialéctica es crítica porque nos ayuda a ser críticos con lo que ha sido nuestro papel hasta ahora. En términos marxistas, uno no aboga por la lucha de clases ni elige participar en ella (conceptos erróneos burgueses comunes). La lucha de clases, que representa la suma de las contradicciones entre los trabajadores, definidos en sentido amplio, y los capitalistas, simplemente es, y de una u otra manera todos estamos ya involucrados, a menudo –como llegamos a descubrir– en el lado equivocado. Al conocerlo y saber dónde encajamos en él, podemos decidir ahora dejar de actuar como lo hemos hecho (la primera decisión que hay que tomar) y qué más o qué menos podemos hacer para servir mejor a nuestros propios intereses. Lo que se puede elegir es qué lado tomar en esta lucha y cómo llevarla a cabo. Una comprensión dialéctica de nuestros papeles socialmente condicionados y de los límites y posibilidades igualmente necesarios que constituyen nuestro presente nos proporciona la oportunidad de hacer una elección consciente e inteligente. De este modo, el conocimiento de la necesidad marca el inicio de la verdadera libertad.

## PASO 2



## Capítulo 2

### **Las relaciones sociales como objeto de estudio**

1

La única discusión extensa de los conceptos (o categorías) de Marx y la concepción de la realidad social que se expresa en ellos aparece en su inacabada *Introducción a la Crítica de la Economía Política*. Este trabajo seminal, que fue publicado por primera vez por Karl Kautsky en 1903, ha sido injustamente ignorado por la mayoría de los escritores anglosajones sobre el marxismo<sup>7</sup>. Aquí aprendemos que "En el estudio de las categorías económicas, como en el caso de toda ciencia histórica y social, hay que tener en cuenta que, como en la realidad, así en nuestra mente, el sujeto, en este caso la sociedad burguesa moderna, está dado y que las categorías no son, por tanto, más que formas de expresión, manifestaciones de la existencia, y frecuentemente no son más que aspectos unilaterales de este sujeto, de esta sociedad definida" (Marx, 1904, 302). Esta distinción entre sujeto y categorías es un simple reconocimiento del hecho de que nuestro conocimiento del mundo real está mediado por la construcción de conceptos en los que pensarlo; nuestro contacto con la realidad, en la medida en que tomamos conciencia de ella, es un contacto con una realidad conceptualizada.

Lo que es inusual en la afirmación de Marx es la relación especial que plantea entre las categorías y la sociedad. En lugar de ser simplemente un medio para describir el capitalismo (vehículos neutrales para transmitir una historia parcial e interesada), estas categorías se declaran como "formas", "manifestaciones" y "aspectos" de su propia materia. O, como dice en otra parte de esta *Introducción*, las categorías de la sociedad burguesa "sirven de expresión de sus condiciones y de comprensión de su propia organización" (Marx, 1904,

---

<sup>7</sup> Todo lo contrario ocurre en Francia, donde Maximilien Rubel, Henri Lefebvre y Louis Althusser, por mencionar sólo a algunos de los mejores escritores del país, han hecho un gran uso de esta obra.

300). Es decir, expresan las condiciones reales necesarias para su aplicación, pero como condiciones significativas, sistematizadas y comprendidas. No se trata simplemente de que las categorías estén limitadas en cuanto a lo que se puede utilizar para describir; se piensa que la propia historia es de alguna manera parte de los propios conceptos con los que se cuenta. Esto es evidente en la afirmación de Marx de que "La categoría económica más simple, digamos, el valor de cambio, implica la existencia de población, población que se dedica a la producción dentro de relaciones determinadas; también implica la existencia de ciertos tipos de familia, clase o estado, etc. No puede tener otra existencia que la de una relación abstracta unilateral de un agregado concreto y vivo ya dado" (subrayado mío) (Marx, 1904, 294).

Uno de los resultados más sorprendentes de este enfoque del lenguaje es que no sólo el contenido sino también las categorías son evaluadas por Marx en términos de "verdadero" y "falso". Así, al criticar a Proudhon, Marx afirma que las "categorías político-económicas" son "expresiones abstractas de las relaciones sociales reales, transitorias, históricas", y que "sólo permanecen verdaderas mientras estas relaciones existen" (énfasis mío) (Marx/Engels, 1941, 12; Marx, 1904, 301; Marx, s.f., 117-22). Al decidir trabajar con las categorías capitalistas, Proudhon, según Marx, no puede desvincularse completamente de las "verdades" que contienen estas categorías. Según el sentido común, sólo los enunciados pueden ser verdaderos o falsos, y utilizar esta misma medida para evaluar los conceptos parece injustificado y confuso.

De esta discusión se desprenden tres conclusiones: que Marx captó cada concepto político-económico como un componente de la sociedad misma, en sus palabras como una "relación abstracta unilateral de un agregado concreto y vivo ya dado"; que está íntimamente vinculado con otros componentes sociales para formar una estructura particular; y que este conjunto, o al menos sus partes más significativas, se expresa en el concepto mismo, en lo que pretende

transmitir, en su propio significado. Si estas conclusiones no son claras, es porque el tipo de estructura que dan por sentado es todavía vago e impreciso. Para entender adecuadamente los conceptos que transmiten una unión particular, debemos estar a gusto con la calidad de esta unidad, es decir, con la forma en que sus componentes se combinan, las propiedades de tales combinaciones y la naturaleza del conjunto que constituyen. Sólo aprendiendo cómo Marx estructura las unidades de su materia, sólo tomando conciencia de la calidad y el alcance de lo que se conoce cuando se considera que se conoce algo, se harán claras las relaciones entre los conceptos y la realidad que se han expuesto en estas conclusiones.

## II

Lo que es distintivo en la concepción de la realidad social de Marx se aborda mejor a través del conjunto de cualidades que atribuye a determinados factores sociales. Tomando el capital como ejemplo, encontramos que Marx lo describe como "ese tipo de propiedad que explota el trabajo asalariado, y que no puede aumentar sino a condición de obtener una nueva oferta de trabajo asalariado para una nueva explotación" (Marx y Engels, 1945, 33). Lo que hay que subrayar es que la relación entre el capital y el trabajo se trata aquí como una función del propio capital, y parte del significado de "capital". Este vínculo se extiende para cubrir también al trabajador, donde Marx se refiere a él como "capital variable" (Marx, 1958, 209). El capitalista se incorpora al mismo conjunto: "el capital es necesariamente al mismo tiempo el capitalista... el capitalista está contenido en el concepto de capital" (Marx, 1973, 512). En otros lugares, Marx afirma que "los medios de producción monopolizados por un determinado sector de la sociedad", "los productos de los trabajadores convertidos en poderes independientes", "el dinero", "las mercancías" e incluso "el valor que absorbe los poderes de creación de valor" son también capital (Marx, 1959b, 794-5; Marx, 1958, 153; Marx, 571). Lo que se desprende de estas diversas caracterizaciones es una concepción de muchas facetas vinculadas, cuyo sentido depende de las

relaciones que Marx cree que existen entre sus componentes: propiedad, trabajo asalariado, trabajador, su producto, mercancías, medios de producción, capitalista, dinero, valor (la lista puede hacerse aún más larga)<sup>8</sup>.

Es insuficiente acusar a Marx de una presentación floja y engañosa, pues, como veremos, todos los factores sociales son tratados de la misma manera. Pero si no se trata de una escritura incompetente, entonces Marx nos ofrece una concepción del capital en la que los factores que generalmente pensamos que están relacionados externamente con él son vistos como co-elementos en una estructura única.

Es esta cualidad de sistema del capital la que tiene en mente cuando se refiere a él como una "relación social definida". Esta concepción se contrapone a la de Ricardo, donde el capital "sólo se distingue como 'trabajo acumulado' del 'trabajo inmediato'". En este último caso, en el que el capital "es algo puramente material, un mero elemento del proceso de trabajo", Marx afirma que "la relación entre el trabajo y el capital, el salario y la ganancia, nunca puede desarrollarse" (Marx, 1968, 400). Marx cree que sólo es capaz de trazar estas conexiones porque ya están contenidas en su amplia concepción del capital. Si no fuera así, al igual que Ricardo, se quedaría en blanco. Cada factor que entra en el estudio del capitalismo de Marx es una "relación social definida".

### III

La relación es el mínimo irreductible de todas las unidades en la concepción de la realidad social de Marx. Este es realmente el quid de nuestra dificultad para entender el marxismo, cuyo tema no es simplemente la sociedad, sino la sociedad concebida "relacionalmente". El capital, el trabajo, el valor, la mercancía, etc., son captados

---

<sup>8</sup> Marx también dice: "El capital [...] no es nada sin el trabajo asalariado, el valor, el dinero, el precio, etc." (1904, 292).

como relaciones, conteniendo en sí mismos, como elementos integrantes de lo que son, aquellas partes con las que tendemos a verlas ligadas externamente. Esencialmente, se ha producido un cambio de enfoque, pasando de ver factores independientes que se relacionan a ver la forma particular en que se relacionan en cada factor, a captar este vínculo como parte del significado que transmite su concepto. Este punto de vista no descarta la existencia de una noción central para cada factor, pero trata esta noción central en sí misma como un conjunto de relaciones.

Según el punto de vista del sentido común, se considera que un factor social es lógicamente independiente de otros factores sociales con los que está relacionado. Los lazos entre ellos son contingentes, más que necesarios; podrían ser algo muy diferente sin afectar al carácter vital de los factores implicados, un carácter que se adhiere a la parte que se considera independiente del resto. Se puede concebir lógicamente, según el argumento, que cualquier factor social exista sin sus relaciones con otros. En opinión de Marx, tales relaciones son internas a cada factor (son relaciones ontológicas), de modo que cuando se altera una importante, el factor mismo se altera; se convierte en otra cosa. Su apariencia y/o función ha cambiado lo suficiente como para requerir un nuevo concepto. Así, por ejemplo, si el trabajo asalariado desapareciera, es decir, si la conexión de los trabajadores con el capital cambiara radicalmente, el capital dejaría de existir. Lo contrario, naturalmente, también es cierto: Marx declara como una "tautología" que "ya no puede haber trabajo asalariado cuando ya no hay capital" (Marx y Engels, 1945, 36). Por lo tanto, Max Hirsch tiene claramente razón cuando señala que si el "capital" se define como un "medio de explotación y sometimiento del trabajador", una máquina utilizada por un agricultor que la posea no sería capital, pero sí lo sería si contratara a un trabajador para manejarla (Hirsch, 1901, 80-1). Más que una crítica evidente, que es lo que pretende Hirsch, esta paradoja no hace sino ilustrar el carácter del capital como relación social.

En este estudio, utilizaré el término "relación" en dos sentidos diferentes: primero, para referirme a un factor en sí mismo, como cuando llamo al capital una relación, y también como sinónimo de "conexión", como al hablar de la relación entre diferentes factores. Marx y Engels hacen lo mismo. Además de llamar al capital una "relación social de producción" (Verhältnis), Marx se refiere al dinero como una "relación de producción", al propio modo de producción como la "relación en la que se desarrollan las fuerzas productivas", y la lista de tales observaciones está lejos de ser completa (Marx, 1959b, 794; Marx, 1973, 120; Marx, s.f., 137). Su uso de "relación" como sinónimo de "conexión" es aún más extenso, con el resultado de que Verhältnis aparece probablemente con más frecuencia que cualquier otra expresión en los escritos de Marx, confundiendo a críticos y traductores por igual<sup>9</sup>. No es del todo satisfactorio utilizar "relación" para transmitir ambos significados, pero, en lugar de introducir un nuevo término, me adhiero a la práctica de Marx, con este único cambio: para el resto de este libro, pondré en mayúsculas "relación" (en adelante "Relación") cuando se refiera a un factor, en contraposición a la conexión entre factores, para ayudar a los lectores a hacer esta importante distinción. Además, alternativas tan obvias a "Relación" como "estructura", "unidad" y "sistema" sugieren

---

<sup>9</sup> Aunque generalmente se traduce como "relación", Verhiiltnis se traduce a veces como "condición", "proporción" o "reacción", lo que debería indicar algo de su sentido especial. Maximilien Rubel ha mencionado al autor que Verhiiltnis, que entra incesantemente en la discusión, fue quizás el término más difícil que tuvo que tratar en sus muchas traducciones de los escritos de Marx al francés. Además de utilizar los equivalentes franceses de las palabras ya enumeradas, Rubel también tradujo Verhiiltnis en ocasiones como *systeme*, *structure* y *probleme*. Otra complicación surge del hecho de que *Beziehung*, otro término estándar en el vocabulario de Marx, también puede traducirse al castellano como "relación", aunque generalmente se traduce como "conexión". Pretendo que el concepto "relación" contenga las mismas complejidades que considero que existen en el concepto de Marx Verhiilt-nis.

un carácter cerrado y acabado que queda desmentido por el tratamiento que hace Marx de los factores sociales reales. "Relación" me interesa, como seguramente le interesaba a él, como el concepto que mejor se adapta para tener en cuenta los cambios y el carácter abierto que constituyen una parte tan importante de la vida social.

#### IV

El punto de vista presentado aquí no debe confundirse con la visión que ha encontrado gran favor entre los sociólogos y otros, que sostiene que los factores sociales son ininteligibles excepto en términos de relaciones. Es importante darse cuenta de que Marx dio el paso adicional indicado en su afirmación de que la sociedad es "el hombre mismo en sus relaciones sociales" (Marx, 1973, 712). En una ocasión, Marx reprende específicamente a los aparentes aliados que acusan a los economistas de no prestar suficiente atención a las conexiones entre la producción y la distribución. Su queja es que "esta acusación se basa a su vez en la concepción económica de que la distribución existe junto a la producción como una esfera autónoma" (Marx, 1904, 276). La propia versión de Marx de esta relación se presenta en afirmaciones como "La producción es... al mismo tiempo consumo, y el consumo es al mismo tiempo producción" (Marx, 1904, 278)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Alfred G. Meyer se ha aventurado a acercarse a esta formulación al presentar el marxismo como, entre otras cosas, un sistema de "variables recíprocamente interdependientes" (1963, 24 y ss.). Pero esto sigue planteando todas las viejas preguntas sobre la calidad de su interdependencia: si las variables son lógicamente independientes, ¿cómo pueden afectarse recíprocamente? Si no lo son, ¿qué significa esto? Tengo la impresión de que, de este modo, lo que se denomina "funcionalismo" es generalmente incoherente o incomprensible. Para demasiados escritores sobre el marxismo, amigos y enemigos por igual, hablar de "interdependencia" e "interacción" es simplemente una cuestión de tapar las grietas. Pero una vez que estas grietas aparecen (una vez que atribuimos una independencia lógica a los factores),

Para el científico social medio –que parte de una concepción de los factores como lógicamente independientes unos de otros– la conjunción de partes en su análisis es mecánica, una intrusión; existe sólo donde se encuentra y desaparece una vez que el investigador le da la espalda, teniendo que ser explicada y justificada de nuevo. Uno de los resultados son los interminables intentos de dar cuenta de la causalidad y la consiguiente necesidad de distinguir entre causa y condición. En tales estudios, un lado de la interacción se impone invariablemente sobre el otro (se pone primero), lo que lleva al "determinismo económico" o al "existencialismo" u otras posiciones parciales.

En el caso de Marx, toda conjunción es orgánica, intrínseca a las unidades sociales de las que se ocupa y parte de la naturaleza de cada una; que exista puede darse por sentado. Desde este punto de vista, la interacción es, propiamente hablando, acción interna (son las "conexiones internas" las que dice estudiar) (Marx, 1958, 19). De la producción, la distribución, el consumo y el intercambio, Marx declara que "se produce una interacción mutua entre los distintos elementos. Tal es el caso de todo cuerpo orgánico" (Marx, 1904, 292). Lo que Marx llama "interacción mutua" (o "efecto recíproco" o "acción recíproca") sólo es posible porque se produce dentro de un cuerpo orgánico. Este es el caso de todo en el marxismo, que trata toda su materia como "diferentes lados de una unidad" (Marx, 1904, 291)<sup>11</sup>.

Es en este contexto en el que debemos situar el uso, por otra parte confuso y confuso, que hace Marx de "causa" y "determinar". No hay unos elementos que se relacionen con el factor o acontecimiento en cuestión como "causas" (entendiendo entre otras cosas lo que no condiciona) y otros como "condiciones" (entendiendo entre otras

---

no se pueden eliminar tan fácilmente; y si damos un paso más y descartamos la noción de independencia lógica, todo el terreno de lo que se da por sentado ha sido alterado radicalmente.

<sup>11</sup> La "totalidad" de la vida social que Marx trata de explicar es, como nos dice en otra ocasión "la acción recíproca de estos diversos aspectos entre sí" (Marx y Engels 1964, 50).

cosas lo que no causa). En cambio, encontramos como partes internamente relacionadas de lo que se dice que es la causa o el agente determinante todo lo que se dice que es una condición, y viceversa. Es esta concepción la que permite a Engels decir que toda la naturaleza ha "causado" la vida (Engels, 1954, 267-8).

En la práctica, sin embargo, "causa" y "determinar" se utilizan generalmente para señalar el efecto producido por cualquier entidad al cambiar una o más de las relaciones que componen otras entidades. Pero como cada una se desarrolla con la ayuda directa e indirecta de todo lo demás, operando en varios niveles, señalar cualquier aspecto como determinante sólo puede ser una forma de enfatizar un eslabón particular del problema considerado. Marx está diciendo que para este factor, en este contexto, ésta es la influencia que más vale la pena señalar, la relación que más ayudará a nuestra comprensión de las características relevantes<sup>12</sup>.

## V

El conjunto en reposo que he estado examinando no es más que un caso limitado del conjunto en movimiento, ya que, en palabras de Paul Lafargue, el "mundo altamente complicado" de Marx está "en continuo movimiento" (Lafargue, s.f., 78)<sup>13</sup>. El cambio y el desarrollo

---

<sup>12</sup> También es muy significativo que en sus obras políticas e históricas, a diferencia de sus escritos más teóricos en economía y filosofía, Marx rara vez utiliza *bestimmen* ("determinar"), prefiriendo caracterizar las relaciones en estas áreas con expresiones de sonido más flexible. Los traductores ingleses han tendido a reforzar cualquier sesgo "determinista" presente en la obra de Marx traduciendo generalmente *bedingen* (que puede significar "condición" o "determinar") como "determinar". Compárese, por ejemplo, el capítulo inicial de La ideología alemana con el original alemán.

<sup>13</sup> Lafargue era el yerno de Marx y la única persona a la que Marx le confió algún trabajo. En consecuencia, Lafargue estaba en una posición excelente para observar el pensamiento del anciano. De su obra, dice Lafargue, Marx "no veía una cosa aislada, en sí misma y por sí misma, separada de su entorno: veía un mundo muy complicado en continuo movimiento". Luego, citando a Vico, ("La cosa es un cuerpo sólo para Dios, que lo conoce todo;

se producen constantemente; la estructura no es más que una etapa del proceso.

Para introducir la dimensión temporal en el análisis anterior, sólo tenemos que ver cada factor social como internamente relacionado con sus propias formas pasadas y futuras, así como con las formas pasadas y futuras de los factores circundantes. El capital, para Marx, es lo que el capital es, fue y será. Dice del dinero y de las mercancías que "antes del proceso de producción eran capital sólo en la intención, en sí mismos, en su destino" (Marx, 1971, 399-400)<sup>14</sup>. Es de esta manera, también, que el trabajo se ve en el producto en el que pronto se convertirá y el producto en el trabajo que una vez fue. En resumen, el desarrollo –por mucho que se produzca un lavado de cara– se toma como un atributo de todo lo que experimenta el desarrollo.

El presente, según este modelo relacional, pasa a formar parte de un continuo que se extiende desde un pasado definible hasta un futuro conocible (aunque no siempre predecible). El mañana es el hoy ampliado. Hablar de tal relación entre el presente y el futuro en el contexto de la lógica formal indicaría la creencia en un principio vitalista, en la voluntad divina o en algún otro dispositivo metafísico. Pero, aquí, todo cambio social se concibe como una llegada a ser de lo que potencialmente es, como el despliegue posterior de un proceso ya existente, y por lo tanto, descubrible por un estudio de este proceso tomado como una relación espacio-temporal. El "destino" del dinero está enraizado en su estructura existente. Lo mismo ocurre con el "destino" de cualquier sociedad. Lo que va a ser de ella (o, más exactamente, lo que es probable que sea de ella) se reconstruye mediante un examen de las fuerzas, pautas y tendencias que constitu-

---

para el hombre, que sólo conoce el exterior, es sólo la superficie"), Lafargue afirma que Marx captó las cosas a la manera del Dios de Vico (*Reminiscencias* s.f., 78).

<sup>14</sup> En otro lugar, Marx se refiere a que el "destino" del ser humano es desarrollar sus potenciales (Marx y Engels 1964,315).

yen las principales Relaciones existentes. Es el resultado de esa investigación sobre cualquier factor o conjunto de factores en particular lo que transmite el concepto de "ley" de Marx<sup>15</sup>.

El punto de vista del sentido común reconoce dos tipos de leyes: leyes inductivas, que son generalizaciones basadas en los resultados de la investigación empírica, y leyes deductivas, que son afirmaciones a priori sobre la naturaleza del mundo. Para las primeras, la evidencia es relevante, y las predicciones que provoca nunca son más que probables. Para las segundas, las pruebas son irrelevantes y las predicciones que provocan son necesarias. Las leyes de Marx poseen características que asociamos con estos dos tipos. Al igual que las leyes inductivas, las leyes de Marx se basan en la investigación empírica. Sin embargo, a diferencia de ellas, sus leyes no se refieren a acontecimientos independientes cuyos vínculos entre sí y con las circunstancias circundantes son contingentes. Marx dice que en la economía política "la ley es casualidad"; los elementos relacionados no tienen más lazos que los realmente descubiertos por la investigación (Rubel, 1959, 52). Mientras que, para Marx, las relaciones que descubre se consideran ya presentes como posibilidades reales en las relaciones que las preceden (existen allí como relaciones temporalmente internas).

En cuanto a las leyes deductivas, las leyes de Marx también se ocupan de la naturaleza del mundo, pero lo hacen sobre la base de la evidencia, y siempre están siendo modificadas por la evidencia. En consecuencia, no pueden ser encapsuladas en fórmulas simples que sean válidas para todo el tiempo. Sin embargo, en sentido estricto, todas las leyes de Marx son tautologías: dadas las relaciones de "A", esto es lo que "A" debe llegar a ser y, en el devenir, se puede decir que "A" obedece a la ley de su propio desarrollo. Tales leyes no expresan

---

<sup>15</sup> De las leyes económicas y de la economía política de su tiempo, Marx dice que "no comprende estas leyes, es decir, no demuestra cómo surgen de la naturaleza misma de la propiedad privada" (1959b, 67-68). Los cambios que se producen en la propiedad privada (que él infla aquí al tamaño de la economía) se dice que son descubribles en sus relaciones componentes.

más necesidad que la contenida en el grupo particular de relaciones por el que se interponen. Las propias incertidumbres de la situación son sus incertidumbres. Sin embargo, al incluir dentro de la ley todos los desarrollos posibles prefigurados por las relaciones pertinentes, puede decirse que la propia ley es necesaria. Todo lo que le sucede a un factor es la elaboración necesaria de su ley. En consecuencia, más que colorear las conclusiones de Marx, son sus conclusiones las que dan a estas leyes todo su carácter.

Las relaciones ligadas a cualquier factor generalmente hacen que un tipo de desarrollo sea más probable que otros, y Marx a menudo utiliza "ley" para referirse a este desarrollo solamente. "Ley" en este sentido es lo mismo que "tendencia", y en una ocasión, Marx llega a decir que todas las leyes económicas son tendencias (Marx, 1958, 8)<sup>16</sup>.

## VI

Hasta este punto, la discusión se ha limitado a los factores sociales que generalmente se reconocen como tales –capital, trabajo, clase, etc.– aunque la interpretación de Marx de ellos se mostró muy inusual. Sin embargo, al buscar puntos de vista favorables desde los que analizar el capitalismo, un sistema contenido relacionalmente en cada una de sus partes, Marx se sintió a veces obligado a crear nuevas partes. Se trataba simplemente de esculpir mentalmente el conjunto de una manera diferente para un propósito particular. El resultado es, en efecto, un nuevo factor social, una nueva unidad en la que pensar y referirse a la sociedad. Tal vez la nueva unidad social más importante creada de este modo sean las "relaciones de producción", cuyo núcleo reside en la compleja interacción de la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Otra es la "plusvalía". Estas dos relaciones ocupan una posición central en la obra de Marx.

---

<sup>16</sup> Marx también habla de "una tasa general de plusvalía –considerada como una tendencia, como todas las demás leyes" (1959a, 172).

La novedad de tener como tema las relaciones de producción se hace evidente cuando consideramos la limitada preocupación de la mayoría de los economistas capitalistas. Estos últimos se interesan por estudiar (más concretamente, por medir) lo que ocurre en la "economía", un sector de la vida artificialmente separado de otros sectores, cuyos vínculos necesarios con los seres humanos, tanto en lo que respecta a las condiciones previas como a los resultados, rara vez se investigan.

¿Qué tipo de actividad productiva tiene lugar en una sociedad en la que las personas obtienen lo que quieren mediante el intercambio de equivalentes de valor? ¿Qué tipo de vida política, cultural, religiosa y social fomenta ese intercambio y es, a su vez, fomentado por él? Estas preguntas están más allá de los límites de relevancia establecidos por la economía capitalista, pero están bien dentro de los límites establecidos por Marx. Nos dice en *El Capital* I, por ejemplo, que quiere examinar "¿Por qué el trabajo está representado por el valor de su producto y el tiempo de trabajo por la magnitud de ese valor?" (Mi énfasis) (Marx, 1958, 80). Esta es realmente una pregunta sobre cómo la "economía" particular que los economistas capitalistas se contentan con describir llegó a existir y cómo se las arregla para mantenerse. Al conceptualizar su tema como "relaciones de producción", como una unión de los principales procesos involucrados (como un factor centrado en esta unión), Marx facilita sus esfuerzos para tratar este amplio problema. El resultado, *El Capital*, no es propiamente un tratado económico, sino –como han señalado muchos lectores– una obra de praxis social.

## VII

Volviendo al discurso de Marx, el problema de la mala interpretación surge de lo que podría llamarse su práctica de hacer definiciones de todas sus descripciones. Todo lo que Marx descubre sobre cualquier factor, particularmente si lo considera importante, se incorpora al significado de su término denotador, se convierte en parte de su concepto. Los conceptos de Marx, entonces, están destinados a

transmitirnos la información ya estructurada que expresan para él; es así como adquieren un "valor de verdad" distinto del de los enunciados en los que se encuentran (Marx y Engels, 1941, 12).

Por lo tanto, todo lo que Marx entiende sobre su sociedad, incluyendo sus procesos de cambio y las proyecciones que ha hecho de ellos, ya está contenido en cada uno de los principales conceptos utilizados para explicar lo que entiende. Tal significado recae con fuerza en los términos de Marx. Es esto lo que permite a Marx equiparar las "categorías económicas" con las "leyes históricas", y lo que hace de la "lógica" un sinónimo de "ley" en el marxismo (Marx y Engels, 1941, 12). "Ley" se refiere a las relaciones en el mundo real; mientras que "lógica", tal y como la utiliza Marx habitualmente, se refiere a estas mismas relaciones tal y como se reflejan en los significados de los conceptos que las cubren.

Marcuse ofrece la misma visión cuando afirma que las categorías de Marx son negativas y al mismo tiempo positivas:

"presentan un estado de cosas negativo a la luz de su solución positiva, revelando la verdadera situación de la sociedad existente como preludio de su paso a una nueva forma. Todos los conceptos marxianos se extienden, por así decirlo, en estas dos dimensiones, la primera de las cuales es el complejo de relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que hacen a su transformación en un orden social libre" (Marcuse, 1964, 295-6)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Desgraciadamente, Marcuse no intenta explicar cómo es posible ese uso de los términos, qué presupone en forma de esquema conceptual y los problemas de comunicación que necesariamente plantea. Sin los fundamentos que trato de proporcionar en los capítulos 2 y 3 de este trabajo, estas ideas correctas –de las que hay muchas en los escritos de Marcuse, Korsch, Lukács, Lefebvre, Goldmann, Dunayevskaya, Sartre, Sweezy, Kosik, el primer Hook y algunos otros– quedan sin apoyo y, en última instancia, son poco convincentes.

El hecho de que los lectores encuentren algún sentido a la terminología de Marx sugiere que muchas de las relaciones que él ve en la realidad se corresponden, más o menos, con nuestra visión "de sentido común" del mundo (lo cual no es mucho suponer), y que son estas relaciones las que constituyen los significados centrales de la mayoría de sus conceptos<sup>18</sup>.

Aunque cada uno de los principales conceptos de Marx tiene la capacidad teórica de transmitir todo el análisis realizado con su ayuda, en la práctica el interés actual de Marx rige el grado de extensión de las relaciones ligadas en cualquier factor social (y, por tanto, el significado de su concepto de cobertura). A medida que Marx pasa de un problema a otro, áreas completamente nuevas dentro de cada relación social se vuelven relevantes, y algunas áreas que eran relevantes en el contexto anterior dejan de serlo. De este modo, lo que antes se asumía se expresa directamente y lo que se expresaba se asume ahora. La clase, por ejemplo, tiene un papel vital en la explicación del Estado, pero sólo una pequeña parte en la explicación del intercambio, y el tamaño de la Relación, la clase, en el pensamiento de Marx (y el significado de "clase" en la escritura de Marx) varía en consecuencia.

Es esta práctica la responsable de la "manipulación" de los límites de la clasificación (tanto los generalmente aceptados como los que él mismo parecía establecer antes) que tantos lectores de Marx han encontrado en su obra. (Véase mi Introducción) Sin embargo, cada una de estas restricciones del conjunto social es meramente práctica, un medio para permitir a Marx seguir con su tarea actual. Si alguna vez

---

<sup>18</sup> El sentido común es todo aquello que nos parece evidentemente cierto, de modo que negar cualquier parte de él parece, a primera vista, implicar que decimos tonterías. En este trabajo, también utilizo "sentido común" para referirme a ese cuerpo de conocimiento generalmente incuestionable y al enfoque igualmente incuestionable del conocimiento que es común a la gran mayoría de los académicos y legos en las sociedades capitalistas occidentales.

quiere ampliar el tamaño de cualquier factor, y por tanto el significado de su concepto, hasta sus límites relacionales, puede hacerlo. Así, aprendemos: "El ser humano, por mucho que sea, por tanto, un individuo particular... es tanto la totalidad –la totalidad ideal– como la existencia subjetiva del pensamiento y la sociedad experimentada presente por sí misma" (Marx, 1959a, 105)

## VIII

Si cada uno de los conceptos de Marx tiene tal amplitud (real o potencial), e incluye mucho de lo que también expresan otros conceptos, ¿cómo decide Marx en una ocasión determinada cuál utilizar? ¿Por qué, por ejemplo, llamar al interés (que, para él, también es capital) "interés" y no "capital"? En realidad se trata del mismo problema enfocado desde el otro lado. Mientras que antes aceptaba la nomenclatura de Marx y trataba de averiguar lo que quería decir, ahora me pregunto –dado su amplio significado– por qué ofrece los nombres que ofrece. La respuesta poco ortodoxa dada a la primera pregunta ha hecho que esta segunda sea de especial importancia.

Puede parecer que sólo he dejado a Marx una salida nominalista, pero no es así. La oposición entre el punto de vista de que el mundo da lugar a nuestras concepciones y el punto de vista de que el nombramiento es un proceso arbitrario es, en cualquier caso, una oposición falsa. El verdadero problema es descubrir las diversas formas precisas en que lo que existe realmente, tanto en la naturaleza como en la sociedad, afecta a las formas en que lo concebimos y lo etiquetamos; y cómo este último, a su vez, reacciona sobre lo que existe, en particular sobre lo que consideramos estructuras "naturales". En resumen, se trata de una calle de doble sentido, y contentarse con viajar en una sola dirección es distorsionar la realidad. La propia práctica de Marx a la hora de nombrar tiene en cuenta tanto el mundo real tal y como es, como su conceptualización del mismo, que decide (a diferencia de determinar) lo que puede ser. Lo primero se ve en la aceptación de Marx de la noción central de cada factor, que es simplemente lo que el factor, siendo lo que es, golpea a todo el mundo

que es (la idea es necesariamente bastante vaga); y lo segundo se destaca en la importancia decisiva que atribuye a la función de cada factor (captado como cualquier parte de su noción central) en el subsistema particular de la sociedad que está examinando.

Al exponer lo que puede y no puede llamarse "capital fijo", Marx dice que "no se trata aquí de una definición, a la que hay que hacer encajar las cosas. Se trata de funciones definidas que deben expresarse en categorías definidas" (Marx, 1957, 226). Así, el capital en una situación en la que funcionara como interés se llamaría "interés", y viceversa. Sin embargo, un cambio de función sólo da lugar a un nuevo nombre (en contraposición a una metáfora descriptiva) si el factor original se concibe realmente como lo que ahora está funcionando. Es decir, el capital sólo puede actuar como interés o parecerlo y, por lo tanto, nunca merecerá realmente su nombre a menos que seamos capaces de concebir ambos como una sola cosa. Esto, por supuesto, es justo lo que la concepción relacional de Marx le permite hacer. A través de sus vínculos internos con todo lo demás, cada factor es todo lo demás visto desde este ángulo particular, y lo que se aplica a ellos se aplica necesariamente a él, tomado en este sentido amplio. Así, cada factor tiene –en teoría– el potencial de tomar los nombres de los demás (de lo que se aplica a ellos) cuando funciona como ellos, es decir, de manera asociada a sus nociones centrales.

Cuando Marx llama a la teoría una "fuerza material", o cuando Engels se refiere al Estado como un "factor económico", están usando mal las palabras sólo en nuestro estándar (Marx, 1970, 137; Marx y Engels, 1941, 484)<sup>19</sup>. En el punto de vista relacional, la teoría y el Estado están recibiendo los nombres de sus propias facetas cuyas funciones centrales están desempeñando. Así, Marx dice, en el caso citado, que la teoría se convierte en una fuerza material "una vez que

---

<sup>19</sup> Otros ejemplos sorprendentes de lo que la mayoría de los lectores deben considerar un mal uso de las palabras son la referencia de Engels a la raza como "factor económico" y la referencia de Marx a la comunidad como "fuerza de producción" (Marx y Engels 1941, 517; Marx 1973, 495)–.

se apodera de los seres humanos", es decir, una vez que se convierte en un factor impulsor de sus vidas, influyendo fuertemente en el carácter y las acciones. Este papel lo desempeña generalmente una fuerza material, como el modo de producción, pero la teoría también puede desempeñarlo, y cuando lo hace se dice que se convierte en una "fuerza material".

Para entender la nomenclatura de Marx, sin embargo, no basta con saber que la denominación se vincula a la función, que a su vez se concibe dentro de un conjunto relacional. La cuestión que se plantea es si la función particular observada es objetiva (realmente presente en la sociedad) o subjetiva (está ahí porque Marx la ve). La respuesta es que es ambas cosas: las funciones, a las que Marx atribuye nombres, existen, pero también es cierto que están conceptualizadas de una manera que permite a Marx tomar nota de ellas. Otras personas que vean los mismos "hechos brutos" con otro esquema conceptual pueden ni siquiera observar la relación que él ha decidido destacar.

Por ejemplo, cuando Marx llama a la actividad productiva del trabajador "capital variable", está etiquetando una función que sólo él ve; en este caso, porque así es como aparece dicha actividad "desde el punto de vista del proceso de creación de plusvalía", una unidad que el propio Marx introdujo (Marx, 1958, 209). Sólo cuando terminamos de leer *El Capital* y aceptamos el nuevo concepto de "plusvalía", el "capital variable" deja de ser un nombre arbitrario para la fuerza de trabajo. En general, entendemos por qué Marx ha utilizado un nombre determinado en la medida en que somos capaces de captar la función a la que se refiere, lo que a su vez depende de la similitud de su concepción de los factores relevantes con la nuestra.

Los conceptos de Marx, está claro, han sido adaptados para encajar tanto su visión única del capitalismo como su inusual concepción de la realidad social. La gran lección que hay que extraer de todo esto es que los conceptos de Marx no son los nuestros, por mucho que lo parezcan. En definitiva, el hecho de que Marx utilice las mismas palabras que nosotros no debe inducirnos a creer que tiene los mismos

conceptos. Las palabras son propiedad del lenguaje y son comunes a todos los que lo utilizan. Los conceptos, o las ideas sobre el mundo que encuentran su expresión en las palabras (o las palabras en la medida en que contienen tales ideas), se comprenden mejor como propiedad de los individuos o de las escuelas de pensamiento. Al expresar lo que sabe y cómo lo sabe, los conceptos de Marx nos dicen mucho más (a menudo), mucho menos (a veces) y mucho más diferente (siempre) de lo que creemos. En su Prefacio a la edición inglesa del primer tomo de *El Capital*, Engels dice que es "evidente que una teoría que considera la producción capitalista moderna como una mera etapa pasajera en la historia económica de la humanidad, debe hacer uso de términos diferentes de los habituales para los escritores que consideran la forma de producción como imperecedera y definitiva" (Marx, 1958, 5). Que la necesidad de nuevos términos (conceptos) sea aquí "evidente" es discutible; que Marx sintiera tal necesidad no lo es.

Además, por si fuera poco, el propio sentido que transmiten los conceptos de Marx es inestable. Lo que él entiende en un momento dado de las interrelaciones que componen la realidad social se refleja en el significado de las palabras que utiliza. Pero estas interrelaciones cambian constantemente y, además, Marx siempre está aprendiendo más sobre ellas a través de su investigación. Por eso, ocho años más tarde, en su Introducción al tercer tomo de *El Capital* (después de que un volumen considerable de malas interpretaciones haya pasado bajo su radar), Engels también advierte que no debemos esperar encontrar ninguna "definición fija, cortada a la medida, aplicable de una vez por todas en las obras de Marx" (Marx, 1959b, 13-14)<sup>20</sup>.

La falta de definiciones (es decir, de afirmaciones que evidentemente se entienden como definiciones) en los escritos de Marx ha

---

<sup>20</sup> Como la apariencia de las cosas cambia constantemente, declara Engels, la unidad de concepto y apariencia se manifiesta como un proceso esencialmente infinito" (Marx y Engels 1941, 529).

sido a menudo subrayada, pero ahora debería quedar claro qué dificultad tenía para proporcionarlas. Viendo el mundo como algo en constante cambio y desprovisto de los límites claros de clasificación que distinguen el enfoque del sentido común, Marx no podía evitar que una definición de un factor se extendiera a todo. Para él, cualquier definición aislante es necesariamente "unilateral" y probablemente engañosa. Hay críticos, como Sartre, que han aceptado el dictamen de Engels<sup>21</sup>. Más típica, en cambio, es la reacción de Carew-Hunt, que está tan convencido de la imposibilidad de tal enfoque del significado que afirma (en contra de la evidencia) que Marx no manipula el lenguaje de esta manera, aunque su dialéctica, según Carew-Hunt, requiere que lo haga (Carew-Hunt, 1963, 50). Básicamente desconociendo la concepción relacional de Marx, la mayoría de los críticos simplemente no pueden tomar los conceptos que conlleva esta concepción por lo que son<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Sartre ofrece una comparación esclarecedora entre Marx, cuyos conceptos evolucionan con la historia y su investigación sobre ella, y los marxistas modernos, cuyos conceptos no se ven afectados por el cambio social: "Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado" (1963,26-34). Sobre este tema, véase también Lefebvre 1947, 204-11.

<sup>22</sup> La concepción del significado que aquí se presenta también puede encontrarse en Hegel. Hook es uno de los pocos comentaristas que reconoce su enfoque común e inusual del significado cuando, refiriéndose cuando, refiriéndose a los puntos de vista de Marx y Hegel, dice: "Los significados deben desarrollarse con los objetos de los que son los significados. De lo contrario, no pueden ser adecuados a su objeto de estudio" (1963: 65-66).

Es interesante notar que una de las principales razones que ha llevado a la filosofía del lenguaje actual a hacer una distinción radical entre lo que un término significa y a lo que se refiere (entre definiciones y las descripciones) es la supuesta inestabilidad de estas últimas. Equiparar lo que significa un término con a lo que se refiere es, en primer lugar, tener significados que cambian con el tiempo y el lugar (a veces drásticamente) y, en segundo lugar, involucrarse con aquellas condiciones del mundo real que ayudan a maldecir lo que se referido a lo que es. En resumen, esta concepción del significado se inclina hacia una concepción de relaciones internas. Es desde

## IX

Lo que se desprende de esta interpretación es que el problema al que se enfrenta Marx en su análisis no es cómo vincular las partes separadas, sino cómo individuar las unidades instrumentales en un todo social que se expresa en todas partes. Si estoy en lo cierto, el enfoque habitual para entender lo que Marx está consiguiendo debe ser completamente invertido: de tratar de ver la forma en que el trabajo produce valor, debemos aceptar de entrada una especie de ecuación entre los dos (las dos Relaciones sociales expresan el mismo todo – como dice Marx, "El valor es trabajo"), y tratar en cambio de ver las formas en que difieren (Marx, 1959b, 795). La ley del valor de Marx se ocupa de la "metamorfosis del valor", de las diversas formas que adopta en la economía, y no de su producción por el trabajo. Esto, y no lo que Smith y Ricardo habían dicho antes, es la teoría económica ilustrada en los enormes volúmenes de *El Capital*.

Así, también, en lugar de buscar un vínculo causal estricto entre el modo de producción y otras instituciones y prácticas de la sociedad que excluya la interacción social compleja, debemos empezar por aceptar la existencia de esta interacción y luego buscar las formas en que Marx cree que los efectos procedentes del modo de producción y otros factores económicos (estrechamente entendidos) son más importantes. Tal interacción, como hemos visto, es una parte necesaria de cada relación social. Ésta, y no el determinismo tecnológico, es la concepción de la historia ilustrada en todas las discusiones detalladas de Marx sobre los fenómenos políticos y sociales. Si Marx está a gusto con un pie en cada lado de la valla, es porque para él la valla no existe. A la luz de este análisis, la mayoría de los oponentes de Marx son culpables de criticarle por las respuestas a las

---

esta posición expuesta que la pregunta actualmente en boga, "No preguntes por el significado, pregunta por el uso", marca un retroceso total.

preguntas que no sólo no hizo, sino que —dada su concepción relacional de la realidad— no podía hacer. Las verdaderas preguntas de Marx se han perdido en el proceso. Hay que rehabilitarlas.

## Capítulo 3

### **La filosofía de las relaciones internas**

#### I

La preocupación científica de Marx fue el capitalismo, y al estudiar esta sociedad operó naturalmente con relaciones sociales, su vocabulario refleja los lazos sociales reales que descubrió en su investigación. Lo que queda por explicar, sin embargo, es cómo Marx pudo concebir los factores sociales como relaciones cuando se trata de objetos físicos. Porque en sus discusiones, las máquinas, los artículos reales producidos, la persona del trabajador, etc., son todos componentes de una u otra relación social. Aprendemos, por ejemplo, que "el capital es, entre otras cosas, también un instrumento de producción, también el trabajo personal pasado" (1904, 270). De acuerdo con la definición dada anteriormente, cada uno de estos componentes es en sí mismo una relación. De esto se deduce que Marx también concibe las cosas como relaciones. A menos que se pueda defender esta conclusión, la interpretación que he ofrecido de las relaciones sociales tendrá que ser modificada drásticamente. Reuniendo las pruebas relevantes y trazando la historia de la amplia posición filosófica que subyace a la práctica de Marx, intentaré en este capítulo proporcionar tal defensa.

La mayoría de los pensadores modernos sostienen que no puede haber relaciones sin cosas, al igual que no puede haber cosas sin relaciones. Las cosas, según este punto de vista de sentido común, constituyen los términos básicos de cada relación y no pueden ser reducidas por sí mismas a relaciones. Sin embargo, esta objeción sólo se aplica a Marx si se caricaturiza lo que está haciendo como un intento de reducir los términos de una relación a lo que se dice que está entre ellos. Pero el suyo no es un intento de reificar el "entre" o el "juntos". Por el contrario, como vimos en el capítulo anterior, el propio sentido de "relación" se ha ampliado para abarcar lo que está relacionado, de modo que cualquiera de los términos puede tomarse para expresar ambos en su peculiar conexión.

Nadie negará que las cosas aparecen y funcionan como lo hacen debido a sus vínculos espacio-temporales con otras cosas, incluido el ser humano como criatura con características tanto físicas como sociales. Concebir las cosas como relaciones es simplemente interiorizar esta interdependencia –como hemos visto que hace Marx con los factores sociales– en la cosa misma. Así, el libro que tengo ante mí expresa y, por tanto, según este modelo, contiene relacionamente desde el hecho de que haya una luz encendida en mi habitación hasta las prácticas sociales y las instituciones de mi sociedad que hicieron posible esta obra concreta. Las condiciones de su existencia se consideran parte de lo que es y están indicadas por el hecho de que es sólo esto y nada más. En la historia de las ideas, en la que todo pensamiento nuevo es invariablemente un pensamiento antiguo recalentado, este punto de vista suele denominarse filosofía de las relaciones internas<sup>23</sup>.

Hay cuatro tipos de pruebas para atribuir a Marx una filosofía de las relaciones internas. En primer lugar, hace declaraciones que lo sitúan del lado de los que ven las cosas como relaciones. Declara, por ejemplo, que "la cosa misma es una relación humana objetiva consigo misma y con el ser humano" (1959b, 103). Marx también llama al ser humano (que, después de todo, tiene un cuerpo además de un

---

<sup>23</sup> Fuera de la peculiar concepción de Marx de las cosas como Relaciones, no hay nada tan inusual en ver el todo como ligado en algún sentido a cada una de sus partes. Escribiendo en 1880, William James dice, "es un tópico común que un conocimiento completo de cualquier cosa, por pequeña que sea, requeriría un conocimiento de todo el universo. Ni un gorrión cae al suelo, sino que algunas de las condiciones remotas de su caída se encuentran en la vía láctea, en nuestra constitución federal o en la historia temprana de Europa" (1956, 216). Sin embargo, sigo sin estar convencido de que lo que James llama "perogrullada" haya sido alguna vez realmente tan común, o que si lo fue lo sea ahora, o que si lo fue y lo es ahora que haya sido alguna vez algo más que una hipótesis no integrada para la mayoría de los pensadores en cuestión. La filosofía de las relaciones internas de Marx va más allá al conceptualizar estos lazos en cada parte y está –como espero mostrar– completamente integrada en su obra.

significado social) el "conjunto [agregado] de las relaciones sociales" (Marx y Engels 1964, 646). En otro lugar, se dice que esta misma criatura es "un objeto natural, una cosa, aunque una cosa consciente viva" (1958, 202). Marx puede referirse al ser humano como una cosa y también como un conjunto de relaciones sociales porque concibe cada cosa como una relación, en este caso, como el conjunto de relaciones sociales. Los comentarios de Engels son a menudo más explícitos aún, como cuando sostiene que "el átomo mismo no es más que una relación" (Marx y Engels 1941, 221).

Sin duda, Marx también habla –en particular cuando trata el fetichismo de las mercancías– de relaciones sociales que se toman por cosas. Sin embargo, no es difícil interpretar estos casos como intentos de hacer una distinción entre dos tipos de relaciones, una de las cuales (de conformidad con el uso ordinario) llama "cosas". El punto de vista que propongo no requiere que Marx deje de hablar de "cosas", sólo que éstas también sean captadas como relaciones. Mientras que los enunciados que indican la existencia de las cosas pueden ser interpretados como relaciones, sus enunciados que presentan a las cosas como relaciones no pueden ser interpretados tan fácilmente de una manera que conceda a las primeras su habitual independencia.

En segundo lugar, incluso si los comentarios directos de Marx sobre el tema de las cosas como relaciones son ambiguos, su tratamiento del ser humano y la naturaleza (o sus componentes materiales) como relaciones con vínculos internos entre sí no lo es: "Que la vida física y espiritual del ser humano esté vinculada a la naturaleza significa simplemente que la naturaleza está vinculada a sí misma" (1959b, 74). Asimismo, cuando declara que el ser humano "es naturaleza" o que sus objetos "residen en la naturaleza de su ser", los vínculos a los que se dirige nuestra atención no son claramente externos (1959b, 156). Más bien, se sostiene que el individuo está en algún tipo de unión con su objeto; de hecho, son aliados de relación contenidos el uno en el otro, lo que requiere que cada uno sea concebido como una relación.

El mismo vínculo interno se presenta desde el otro lado cuando Marx declara que ve "la evolución de los fundamentos económicos de la sociedad" como un "proceso de historia natural" (1958, 10) o incluye entre las fuerzas de la naturaleza "las de la propia naturaleza del ser humano" junto con "las de la llamada naturaleza" (1973, 488). A menos que concedamos a Marx una concepción de las cosas como relaciones, esos comentarios (de los que he citado sólo unos pocos) que revelan al ser humano como una extensión de la naturaleza, y a la naturaleza como una extensión del ser humano, sólo pueden entenderse metafóricamente o como expresiones poéticas<sup>24</sup>.

En tercer lugar, si adoptamos la posición de que Marx trazó una línea indeleble entre las cosas y las relaciones sociales, nos queda la tarea de explicar qué tipo de interacción vio en el mundo físico y cómo se relacionan los dos mundos de la naturaleza y la sociedad. ¿Ve Marx el desarrollo natural según el modelo de causa y efecto? Se opone específicamente a la búsqueda de las primeras causas en la economía y la religión, donde son las relaciones en las que se encuentran las llamadas primeras causas las que todavía requieren explicación (1959b, 68-69). En un raro caso en el que registra la conexión que ve entre dos objetos físicos, es evidente su adhesión a una filosofía de las relaciones internas. "El sol", dice, "es el objeto de la planta—un objeto indispensable para que confirme su vida— al igual que la planta es un objeto del sol, siendo una expresión del poder de despertar la vida del sol, del poder esencial objetivo del sol" (1959b, 157). El efecto del sol sobre la planta, que la mayoría de nosotros nos inclinamos a tratar causalmente, es considerado por Marx como una "expresión" del sol mismo, un medio por el que manifiesta lo que es y, de este modo, parte de él.

Para aclarar esto, Marx añade: "Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí mismo no es un ser natural, y no juega ningún papel en el

---

<sup>24</sup> Eugene Kamenka ha observado que Marx a veces incorpora la naturaleza en el ser humano, pero lo trata como una desafortunada desviación metafísica y una ocasión para la crítica (1962, 97-99).

sistema de la naturaleza" (1959b, 157). Cada objeto físico, en virtud de ser un objeto natural, es más que cualquier parte de él que sea aparente o fácil de aislar. Como objetos naturales, el sol y la planta tienen sus naturalezas –como dice Marx– fuera de sí mismos, de modo que la relación entre ellos se concibe como propia de cada uno y forma parte del significado completo que transmiten sus respectivos conceptos<sup>25</sup>.

No es sólo la dificultad de atribuir a Marx una explicación causal de los fenómenos físicos, sino también –como he indicado– los problemas planteados por la combinación de una visión de sentido común de la naturaleza con su concepción de las relaciones sociales, lo que argumenta a favor de que tenga una filosofía de las relaciones internas. Sidney Hook ofrece el llamativo caso de un crítico que hace una clara ruptura entre las relaciones sociales de Marx, de las que da una de las mejores explicaciones, y los objetos de la naturaleza. Hook afirma que "la totalidad marxiana es social y está limitada por otras totalidades" y que "para Marx hay totalidades, no el todo" (1962, 62). Esto plantea el problema práctico de cómo explicar el efecto del mundo físico en los fenómenos sociales. Por ejemplo, ¿cómo debemos interpretar la afirmación de Marx de que el modo de producción determina lo que ocurre en otros sectores sociales cuando el modo de producción incluye máquinas y fábricas (objetos físicos), así como la forma en que las personas utilizan estos objetos y cooperan entre sí (relaciones sociales)? La primera sugiere una interpretación causal

---

<sup>25</sup> Engels, cuyos amplios estudios en ciencias físicas eran bien conocidos por Marx, nunca ofrece lo que normalmente tomamos como una explicación causal. En cambio, su posición es que "la ciencia natural confirma lo que Hegel ha dicho, que la acción recíproca es la verdadera causa finalis de las cosas. No podemos remontarnos más allá del conocimiento de esta acción recíproca, por la misma razón de que no hay nada detrás que conocer" (1954, 307). Y este efecto mutuo no se da entre partes conceptualmente distintas, pues como nos dice Engels, "lo que Hegel llama acción recíproca es el cuerpo orgánico" (1954, 406). Explicar el cambio en el mundo físico refiriéndose a la acción recíproca de sus partes se dice que es lo mismo que presentar el mundo como un cuerpo orgánico.

de esta afirmación, ya que este es el tipo de explicación en el que generalmente entran los objetos físicos, mientras que la segunda sugiere una que enfatiza la acción recíproca entre las partes, ya que este es el tipo de explicación en el que generalmente entran las relaciones sociales<sup>26</sup>.

En *De Hegel a Marx y Hacia la comprensión de Karl Marx*, Hook vacila entre estos dos modelos explicativos incompatibles. Bajo la presión de tener que elegir, en Marx y los marxistas se decanta finalmente por un relato causal, y la concepción de la historia de Marx es declarada una "teoría monista" en la que el modo de producción se considera el único responsable de todos los desarrollos sociales importantes (1955, 37, 36). En último término, la división del marxismo en conjuntos separados simplemente no permite a Hook utilizar sus propios y considerables conocimientos sobre las relaciones sociales de Marx para explicar la compleja interacción que sabe que existe. Esto no es para descartar el hecho de que, por una variedad de razones, las opiniones de Hook sobre el marxismo han cambiado a lo largo de los años. Simplemente he indicado la posición adoptada en

---

<sup>26</sup> Nos encontramos con un problema similar dentro del propio modo de producción al intentar comprender, por ejemplo, el vínculo que Marx plantea entre la distribución de los medios de producción y la distribución de la población trabajadora que le corresponde. A menos que los medios físicos de producción sean concebidos como internamente relacionados con las personas que trabajan en ellos, la distribución de ambos no puede ser parte de una unión orgánica que permita un efecto recíproco completo. En este caso, habrá una fuerte tentación de interpretar esta relación causalmente, para encontrar que la distribución de los medios de producción trae consigo la distribución de la población, mientras que el propio Marx se refiere a la vinculación de esta última con la primera como una "determinación adicional de la misma Relación [eine weitere Bestimmung desselben Verhältnisses]" (1953,17). Esto se ha traducido erróneamente en la versión inglesa como "lo que es prácticamente otra formulación del mismo hecho" (1904,286). De este modo, la interpretación que ofrezco es a menudo ocultada por los traductores que no saben muy bien qué sentido dar a Verhältnissen.

sus primeras obras, que permitió e incluso hizo probable esta evolución posterior.

En cuarto y último lugar, creo que está justificado que atribuya a Marx una filosofía de las relaciones internas, porque habría sido necesario romper totalmente con la tradición filosófica en la que se nutrió para que no fuera así. Hegel, Leibniz y Spinoza habían buscado los significados de las cosas y/o de los términos que las caracterizan en sus relaciones dentro del todo (denominados diversamente como "sustancia", "naturaleza", "Dios", etc.); y, a juzgar por sus voluminosos cuadernos, estos son pensadores que el joven Marx estudió con el mayor cuidado (Marx y Engels 1932, 99-112).

Es principalmente porque la filosofía de las relaciones internas está actualmente tan desprestigiada que se asume que Marx no pudo haberla aceptado y, en consecuencia, que la carga de la prueba recae sobre mí para demostrar que lo hizo. Al presentar pruebas de los escritos de Marx que lo sitúan en esta tradición, he aceptado desempeñar el papel de fiscal. Sin embargo, ahora me gustaría sugerir que si Marx heredó esta concepción de sus predecesores inmediatos, la carga de la prueba recae en aquellos que creen que la descartó, en cuyo caso también tenemos derecho a conocer la concepción de las cosas y los factores sociales con la que la sustituyó: ¿una perspectiva atomista, como la que implica la interpretación del marxismo como "determinismo económico", o algo completamente diferente para lo que no existe nombre, como afirma Althusser, o qué? En el resto de este capítulo y en el siguiente, esbozaré brevemente la historia de la filosofía de las relaciones internas y responderé a algunas de las críticas "devastadoras" que han impedido que escritores de todas las tendencias se tomen en serio la posibilidad de que Marx pudiera haber compartido este punto de vista.

## II

La filosofía de las relaciones internas, que se remonta hasta el primer filósofo griego Parménides, se puso de manifiesto por primera vez en la época moderna en la obra de Spinoza. La versión de Spinoza

de esta filosofía se basa en la definición de Aristóteles de "sustancia" como lo que es capaz de existir de forma independiente. Dado que sólo la naturaleza tomada como un todo es capaz de existir de forma independiente, es, según esta visión, la única sustancia. Es tal naturaleza unificada la que Spinoza denomina "Dios". Todos los componentes de esta sustancia única, ya sean cosas materiales o pensamientos, son concebidos como sus formas transitorias, como sus "modos" de ser, y, por tanto, expresan la suma de interrelaciones que determina sus caracteres individuales. Para Spinoza, que acentúa la totalidad, las partes son estrictamente adjetivas (1925, partes 1 y 2).

Leibniz, en cambio, pone su énfasis en las partes y dedica poca atención al todo que ve reflejado en cada una. Para él no existe una, sino un número infinito de sustancias. Al afirmar que estas sustancias, a las que llama "mónadas", tienen cualidades individuales pero ninguna extensión, Leibniz se niega a tratar lo que ordinariamente tomamos como cosas como unidades básicas de la realidad. Sea como sea que entendamos la construcción mental desviada que es la mónada de Leibniz, lo que destaca claramente de su relato es el vínculo relacional que existe entre cada una de ellas y el universo. De ahí que pueda afirmar que "no hay término tan absoluto o tan desvinculado que no encierre relaciones y cuyo análisis perfecto no conduzca a otras cosas e incluso a todo lo demás, de modo que podría decirse que los términos relativos marcan expresamente la configuración que contienen" (1966, 195)<sup>27</sup>.

Llegando un siglo más tarde, Hegel fue quizás el primero en elaborar las principales implicaciones de la filosofía de las relaciones internas y en construir con cierto detalle el sistema total que implicaba. En ello le ayudó –como suele ocurrir en filosofía– el carácter de impasse que le legó su predecesor inmediato, Kant. Este último había demostrado de forma convincente que las cosas no son más que las cualidades por las que las conocemos, pero consideró inaceptable tal

---

<sup>27</sup> Para la exposición más clara de las opiniones de Leibniz sobre este tema, véase su *Monadología* (1952).

conclusión. Decidido a creer que lo que aparece es algo más que (en realidad, para él, algo que está detrás) lo que realmente golpea nuestros sentidos, Kant inventó la nebulosa "cosa-en-sí", que permanece igual a través de todos los cambios del ente.

Hegel mostró menos timidez ante la primera conclusión de Kant, la de que las cosas se disuelven al inspeccionarlas en sus cualidades, pero consideró que la tarea decisiva es mostrar cómo debe entenderse esta conclusión. Dejando de lado por el momento el contenido idealista de la filosofía de Hegel, su principal aportación consiste en proporcionar el contexto del todo, o "Absoluto", en el que situar tanto el problema como la respuesta de Kant. Así, para Hegel, la cosa examinada no es sólo la suma de sus cualidades, sino que, a través de los vínculos que estas cualidades (individualmente o juntas en la cosa) tienen con el resto de la naturaleza, es también una expresión particular del todo. El carácter distintivo del sistema de Hegel reside, en gran medida, en los diversos medios utilizados para mantener nuestra conciencia del todo mientras él se dedica a distinguir entre sus partes. Su formidable vocabulario recibe la mayor parte de su carácter de esta tarea. Por ejemplo, cuando Hegel se refiere a las cosas como "determinaciones", "momentos" o "fenómenos", quiere sugerir algo parcial e inacabado, algo cuyo análisis completo requiere que se conciba como algo que incluye mucho más (tanto en el espacio como en el tiempo) de lo que es inmediatamente aparente.

Al establecer la identidad de cada cosa en su relación con el todo, como modo de expresión del Absoluto, Hegel altera la noción de identidad utilizada por Kant y de la propia verdad. La igualdad matemática ( $1 = 1$ ) es sustituida como modelo de comprensión de la identidad por lo que puede llamarse "igualdad relacional", donde el ente en cuestión se considera idéntico al todo que expresa relacionamente. Para Hegel, "la autorrelación en la esencia es la forma de la identidad", donde la "esencia" se refiere precisamente a tales relaciones ampliadas (1965, 211). Sin embargo, la identidad en este sentido es claramente una cuestión de grado; las cosas pequeñas y simples poseen menos identidad con el todo que las grandes y complejas.

Para la mayoría de los filósofos modernos, esta proposición es manifiestamente absurda, pero Hegel no sólo la adopta, sino que la utiliza como tesis central sobre la que construir otras nociones.

Así, sostiene que la verdad "es el todo" (1964, 81). Si las cosas son más o menos idénticas al todo que expresan, entonces lo que puede decirse de ellas es más o menos verdadero, según la cantidad de lo que puede decirse verdaderamente del todo. Siendo cada cosa relacionamente idéntica al todo, todo lo que es verdadero de éste es su verdad completa; y todo lo que no lo es –lo que significa que todo lo que decimos de las cosas particulares (determinaciones, momentos, etc.) es una verdad parcial. El propio Hegel registra el efecto práctico de esta interpretación para su empresa fenomenológica cuando declara que el conocimiento "sólo puede exponerse plenamente... en forma de sistema" (1964, 85)<sup>28</sup>. Enunciar lo que se sabe de cualquier cosa es describir el sistema en el que existe; es presentar, como hizo invariablemente Hegel, cada parte como una faceta del todo. Volviendo al dilema de Kant, Hegel, aunque niega la existencia de una "cosa-en-sí" detrás de la realidad observada, afirma que a través de sus interrelaciones las cosas son mucho más de lo que parecen.

¿Es éste el aspecto de la filosofía de Hegel que Marx despreció como idealista? Yo creo que no. Hegel construyó el marco descrito aquí para tratar las ideas, caracterizando lo que he llamado el "todo" como "Idea Absoluta" o "Razón". La crítica de Marx se dirige siempre contra la forma en que Hegel eligió aplicar este marco y su materia preferida, y nunca contra la cualidad relacional de sus unidades o el

---

<sup>28</sup> La verdad que sólo puede presentarse en forma de sistema sólo puede ser evaluada por el criterio de coherencia. En una ocasión, Hegel llega a equiparar la verdad con la coherencia (1965, 52). Tal aproximación a la verdad deja como problema número uno de la lógica "examinar las formas de pensamiento tocando su capacidad de albergar la verdad" (1965, 52), es decir, a grandes rasgos, cuánto del sistema que es toda la verdad se expone realmente (se pone en primer plano y se convierte en objeto de la conciencia) en cada uno de nuestros conceptos.

hecho del sistema que esto conlleva<sup>29</sup>. Esencialmente, su queja es que habiendo producido la categoría de "Idea Absoluta" a partir del mundo real generalizando a partir del pensamiento de seres humanos vivos, Hegel produce el mundo real, los pensamientos reales de los seres humanos, a partir de esta categoría. Las ideas individuales reciben una significación mística al representarlas como momentos de la vida de una generalización a la que ellas mismas han dado lugar.

Tras invertir la relación real entre las ideas y su concepto, Hegel se ve llevado a invertir la relación real entre las ideas y la naturaleza: es imposible que la naturaleza realice el despliegue inmanente de lo absoluto. El mundo material no puede ser más que una exteriorización y profanación de lo que se piensa en él. Sin afirmar nunca explícitamente que las ideas crean la materia (ha habido una considerable confusión sobre este punto), al presentar los desarrollos reales como continuación y reflejo de lo que ocurre en el ámbito de las ideas, ésta es la impresión general que transmite Hegel. Marx señala su error como el de "considerar lo real como el resultado de un pensamiento autocoordinado, ensimismado y de funcionamiento espontáneo" (1904, 293), No hay, en definitiva, ninguna contradicción entre oponerse al papel que Hegel otorga a las ideas y a su concepto y aceptar el marco relacional que alberga estas opiniones. Feuerbach –de quien Marx derivó gran parte de su crítica a Hegel– hizo precisamente esto<sup>30</sup>. Y, de hecho, el silencio de Marx sobre la concepción relacional

---

<sup>29</sup> Típica de las declaraciones que indican esta distinción es la afirmación de Marx de que "La Fenomenología es, por tanto, una crítica oculta, pero en la medida en que mantiene constantemente a la vista el extrañamiento del ser humano, aunque el este aparezca sólo en forma de mente, se esconden en ella todos los elementos de la crítica, ya preparados y elaborados de una manera que a menudo se eleva muy por encima del punto de vista hegeliano" (1959b, 150).

<sup>30</sup> De la filosofía de Hegel, Feuerbach había dicho: "Sólo tenemos que hacer del predicado un sujeto, y de este sujeto el objeto y el principio, sólo tenemos, pues, que invertir la filosofía especulativa para tener la verdad revelada, la verdad pura y desnuda" (1959, 224). En la inversión realizada por Feuerbach, la filosofía de las relaciones internas permanece inalterada.

de Hegel, al tiempo que critica gran parte de lo que escribió, habla elocuentemente a favor de esta interpretación<sup>31</sup>.

La rebelión filosófica de Marx comenzó con su negativa a aceptar el desarrollo independiente de las ideas, una negativa en la que no fue en absoluto el único. En su caso, esto le llevó a estudiar que el cambio social generalmente precedía a la cacareada historia de las ideas de Hegel. Llegó a la conclusión de que eran precisamente estas relaciones "materiales", relegadas por Hegel a las facetas traseras de una tesis omnipresente, las que requerían una investigación más profunda para comprender tanto las ideas como el mundo real. Lo que no se ha reconocido suficientemente, sin embargo, es que al hacer hincapié en los factores sociales Marx no prescinde de la amplia filosofía de las relaciones internas en la que se introdujo inicialmente. Naturalmente, un nuevo foco de interés, así como los vínculos reales que descubre en la investigación, requirieron la adopción

---

<sup>31</sup> La crítica de Marx a Hegel (que incluye también, hay que señalar, sus observaciones favorables) se encuentra en todos sus escritos. Las discusiones más importantes sobre Hegel se dan en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 (1959b, 142-171), Crítica de la "Filosofía del derecho" de Hegel (1970, 1-127) y Contribución a la crítica de la "Filosofía del derecho" de Hegel (1970, 128-142). También añadiría, ya que es quizás el tratamiento más claro de la falta filosófica central de Hegel, el ataque de Marx al "Misterio de la construcción especulativa" en La Sagrada Familia (Marx y Engels 1965, 78-83). Sin embargo, a pesar de todas las páginas dedicadas a Hegel, la posición de Marx no está completamente elaborada en ninguna parte. En general, debido a que la mayor parte de lo que escribió sobre este tema se produjo al principio de su vida y se dirigió la mayoría de las veces contra los pensadores que habían aceptado lo peor de Hegel, la actitud de Marx parece más negativa de lo que realmente es. Más tarde, mencionó a menudo en cartas a amigos (Engels, Kugelmann, Dietzgen) que le gustaría escribir algo sobre el valor positivo del método de Hegel, pero nunca tuvo la oportunidad de hacerlo. Mi propio tratamiento superficial y unilateral del vínculo Marx-Hegel puede complementarse con la lectura de *Unilateral y revolución* (1964) de Marcuse y *El pensamiento social y político de Karl Marx* (1968) de Shlomo Avineri.

de algunos conceptos nuevos, pero también fueron incorporados a este esquema relacional.

No es de extrañar (aunque rara vez se comenta) que siempre que se cuestiona algún atributo propio del sistema de un factor, Marx se apoye generalmente en el vocabulario de Hegel. "Identidad", "abstracto", "esencia" y "concreto", por ejemplo, son todos utilizados por Marx, como lo fueron por Hegel, para destacar algún aspecto del todo en la parte. Estos términos, que aparecen con gran profusión en todos los escritos de Marx –tanto los tardíos como los tempranos–, no pueden interpretarse coherentemente de ninguna otra manera. Asimismo, está claro que el inusual enfoque del significado que se atribuyó anteriormente a estos dos pensadores es un resultado necesario de la concepción relacional que compartían.

Uno de los efectos más significativos de la negativa de Marx a admitir el desarrollo independiente de las ideas es que el concepto de totalidad, que en forma de Idea Absoluta sirvió a Hegel como fuente de sus expresiones particulares, ya no tiene el papel central que desempeña en el sistema que representa. Sigue siendo la suma de todas las relaciones y lo que se expresa en cada una de ellas, pero ofrece poca ayuda, como concepto distinto, para dilucidar cualquiera de ellas. El mundo real es demasiado complejo, difuso y poco claro en sus detalles como para servir de explicación adecuada a cualquiera de los acontecimientos que ocurren en su interior. Uno de los resultados es que, mientras que Hegel ofrece un gran surtido de términos en los que intenta captar el todo – "Idea Absoluta", "Espíritu", "Dios", "Universal", "Verdad"–, Marx no ofrece ninguno (a menos queelijamos considerar el "modo de producción capitalista" o la "historia", es decir, la historia de las clases, bajo esta luz). Es probable que esta diferencia sea responsable, al menos en parte, de la creencia de que Marx no tenía una filosofía de las relaciones internas. Sin embargo, lo que caracteriza esencialmente este punto de vista es la naturaleza interna del vínculo entre las partes (cualesquiera que sean las partes) y no la función del todo qua todo en la clarificación de estos vínculos. En esta misma tradición, algunos pensadores, como

Spinoza y Hegel, dedican una atención considerable a lo que consideran la totalidad, y otros, como Leibniz y Marx, no.

Naturalmente, la concepción del cambio y el desarrollo que se encuentra en la filosofía "materialista" de las relaciones internas de Marx difiere significativamente de su contraparte en la filosofía de Hegel. La reconciliación que Hegel preveía como resultado final de la historia era la toma de conciencia del Espíritu del Mundo. En este contexto, el desarrollo sólo podría ser el autodescubrimiento de la forma ideológica mayor de lo que se está desarrollando. El individuo queda reducido a la pasividad, excepto en la medida en que participa en sus pensamientos de la comprensión que pertenece propiamente al Espíritu del Mundo.

Ya antes de Marx, la escuela de los Jóvenes Hegelianos dirigida por Bruno Bauer sustituyó el "Espíritu del Mundo" de Hegel como sujeto por el hombre. En las primeras obras de este grupo, la reconciliación se entendía, aunque de forma imprecisa, en términos de actividad revolucionaria. Decepcionados por el fracaso del movimiento radical de su época, adoptaron hacia 1843 la postura de la "Crítica Crítica" por la que son más conocidos, sosteniendo que la reconciliación se produce a través de la "interpretación correcta", a través de que las personas lleguen a entender el mundo<sup>32</sup>. Marx, que fue un amigo cercano de Bauer durante sus días de estudiante en Berlín, desarrolló la perspectiva temprana de los jóvenes hegelianos: si el ser humano es el sujeto, la forma de reconciliarse con el mundo, ahora entendido como su objeto (real o potencial), es transformarlo activamente. El cambio se convierte en una cuestión de que el ser humano transforme su existencia. De ser un observador pasivo del desarrollo, como en Hegel, el individuo se ha convertido en el actor cuya vida cotidiana lo lleva a cabo.

---

<sup>32</sup> La impresión generalizada de que los Jóvenes Hegelianos fueron siempre Críticos Críticos, impresión debida principalmente al ataque de Marx contra ellos en *La Sagrada Familia* (Marx y Engels 1965) y al popular estudio de Hook De Hegel a Marx (1963), ha sido corregida en *The Young Hegelians and Karl Marx* (1969) de David McLellan.

Incluso a partir de este breve esbozo, es evidente que la herencia hegeliana de Marx es demasiado compleja para permitir una simple caracterización. Hegel nunca dejó de ser importante para Marx, como percibió Lenin, por ejemplo, cuando escribió en su cuaderno de notas en 1914: "Es imposible entender completamente *El Capital* de Marx, y especialmente sus primeros capítulos, sin haber estudiado y comprendido a fondo toda la [Ciencia de la] *Lógica* de Hegel". En consecuencia, medio siglo después ninguno de los marxistas ha entendido a Marx" (1961, 180)<sup>33</sup>. A quienes sostienen que Marx rompió con Hegel en 1842, 1844 o 1848, mi respuesta es que no hubo tal ruptura. Esto no significa que quiera unirme a las filas de los críticos que sostienen que Marx fue un hegeliano, con sus connotaciones de sesgo idealista, comportamiento premonitorio y postura metafísica. En mi opinión, la elección que ofrecen estas dos posiciones no es la real. Si por "teoría" entendemos –como creo que debemos hacerlo– una explicación en términos generales de acontecimientos o condiciones particulares, es dudoso que Marx en cualquier período de su vida, remontándose a los días de la universidad, estuviera de acuerdo con alguna de las teorías de Hegel, que otorgaba al Espíritu del Mundo y a las ideas en general un papel que él encontraba inaceptable<sup>34</sup>. Sin embargo, en lo que respecta a la decisión epistemológica relativa a la forma en que se considera toda y cualquier materia, Marx nunca se apartó de la concepción relacional que le legó Hegel.

---

<sup>33</sup> Es interesante especular qué revisiones habría provocado este entusiasmo tardío por Hegel en el principal esfuerzo filosófico de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* (1909), escrito en una época en la que –según Lenin– "ninguno de los marxistas entendía a Marx" (1961, 180).

<sup>34</sup> En un poema escrito en 1837, cuando Marx tenía sólo diecinueve años, la preocupación de Kant y Fichte por el mundo del pensamiento se contraponen a su propia preocupación por la vida cotidiana del ser humano (Marx y Engels 1932, 42). En este contexto debe entenderse la tan citada carta de Marx a su padre, escrita ese mismo año, en la que habla de acercarse a la visión hegeliana del mundo (1962,15).

¿En qué consiste entonces el alejamiento de Marx de Hegel, que prácticamente todos los autores de este tema han señalado? Si descartamos las teorías concretas de Hegel (que Marx siempre rechazó) y la filosofía de las relaciones internas (que siempre aceptó), este desarrollo sólo podría implicar el significado de los conceptos que Marx tomó prestados, así como los nuevos que introdujo. Al trasladar su atención al mundo real, Marx infunde un nuevo significado a los conceptos tomados de Hegel, al tiempo que elimina su contenido idealista. Este cambio no se realizó en un momento, sino que tuvo que ser elaborado, y esto llevó tiempo.

Del mismo modo, al desplazar progresivamente su área principal de preocupación de la filosofía a la política y luego a la economía, la información y los vínculos que Marx descubrió se convirtieron en partes –y a veces en la mayor parte– del sentido que transmitían esos mismos conceptos. Ya he señalado que los significados de los conceptos de Marx se ampliaron a través de su investigación y que sus denotaciones particulares fueron determinadas por lo que era relevante para el problema en cuestión. Pero la investigación de Marx nunca cesó, y constantemente surgían nuevos problemas a partir de los acontecimientos reales y de su estudio de los mismos. Es en el desarrollo de los significados de los conceptos de Marx, que reaccionaron sobre su sistema pero dejaron intactas sus características relacionales, donde mejor podemos observar su creciente distanciamiento de Hegel. El carácter de esta evolución, que comenzó cuando Marx el estudiante leyó a Hegel y registró sus primeras incertidumbres, se ve seriamente distorsionado por cualquier discurso de "rupturas" e incluso de "etapas" y "períodos".

### III

Marx nunca se ocupó de los problemas especiales que plantea el contenido materialista que dio a la filosofía de las relaciones internas. Sin duda, esto habría formado parte del trabajo que quería hacer sobre Hegel, pero las apremiantes exigencias de sus estudios sociales

y económicos y de la actividad política nunca le permitieron empezar. Siempre que pudo operar con éxito con su visión relacional, dio poca prioridad a su elaboración y defensa. Esta tarea fue emprendida en cierta medida por Engels, particularmente en sus escritos sobre las ciencias físicas, pero más directamente por el curtidor alemán Joseph Dietzgen. "Aquí está nuestro filósofo", dijo Marx al presentar a Dietzgen en el Congreso de la Primera Internacional de La Haya (Dietzgen 1928, 15)<sup>35</sup>. Sin embargo, a pesar de otros elogios de Engels, la obra de Dietzgen sigue siendo relativamente poco conocida<sup>36</sup>. Sin embargo, los puntos de vista de Dietzgen proporcionan un complemento necesario a los del propio Marx. La relación entre estos dos pensadores está claramente expuesta por Anton Pannekoek, quien afirma que Marx demostró cómo las ideas "son producidas por el mundo circundante", mientras que Dietzgen mostró "cómo las impresiones del mundo circundante se transforman en ideas" (1948,24)<sup>37</sup>.

Consciente de los peligros de utilizar lo que dice un pensador para apoyar una interpretación de otro, limitaré mis comentarios a los

---

<sup>35</sup> El entusiasmo de Marx por Dietzgen no era incondicional. A Kugelmann le escribe sobre "cierta confusión y repeticiones demasiado frecuentes" en un manuscrito que Dietzgen le había enviado, pero aclara que, a pesar de ello, la obra "contiene una gran parte que es excelente" (1941, 80). Dado que estos comentarios se dirigieron al manuscrito de la obra de Dietzgen y le fueron remitidos, no es improbable que afectaran a la versión publicada.

<sup>36</sup> Engels escribe: "Y esta dialéctica materialista, que durante años ha sido nuestra mejor herramienta de trabajo y nuestra arma más afilada, fue, sorprendentemente, descubierta no sólo por nosotros, sino también, independientemente de nosotros e incluso de Hegel, por Joseph Dietzgen" (Marx y Engels 1951, 350-51). También Engels no fue del todo inequívoco en su estimación de Dietzgen, cuya obra, al igual que Marx, vio por primera vez en forma de manuscrito. Escribiendo a Marx, Engels se queja de que el uso que hace Dietzgen de la dialéctica aparece "más bien en destellos que como un todo conectado". "Sin embargo, califica de "brillante" el relato de la cosa en sí como cosa hecha de pensamiento (Marx y Engels 1941, 252).

<sup>37</sup> Esta es la naturaleza de su relación; que uno acepte las afirmaciones de Pannekoek es otra cosa.

rasgos que Marx no podría haber pasado por alto al elogiar la obra de Dietzgen. Al igual que Hegel, Dietzgen afirma que la existencia de cualquier cosa se manifiesta a través de cualidades que son sus relaciones con otras cosas. De ahí que "cualquier cosa que sea arrancada de sus relaciones contextuales deja de existir" (1928,96). Así, también, Dietzgen declara –casi con las mismas palabras que Hegel– "Lo universal es la verdad", lo que significa que la verdad plena sobre cualquier cosa incluye (por sus relaciones internas) la verdad sobre todo (1928, 110)<sup>38</sup>.

Pero a diferencia de Hegel –y también de Marx–, que procede desde estos fundamentos a una investigación del todo en cada parte, la investigación de Dietzgen se dirige a cómo se establecen esas partes en primer lugar. Porque el enfoque de Hegel y Marx sugiere que el problema preliminar de decidir qué unidades del todo se tratan como partes ya ha sido resuelto. Sin embargo, cabe preguntarse legítimamente si la unidad planteada por esta concepción no excluye la existencia misma de esas estructuras separadas en las que pretenden haber vislumbrado esta unidad. Este es esencialmente el problema de la individuación, o de la "abstracción", y constituye un importante escollo para cualquier filosofía de las relaciones internas.

La contribución de Dietzgen a la solución de este problema es su exposición de lo que puede ocurrir en la individuación y lo que ocurre. Se pregunta: "¿Dónde encontramos alguna unidad práctica fuera de nuestras concepciones abstractas? Dos mitades, cuatro cuartos, ocho octavos o un número infinito de partes separadas forman el material a partir del cual la mente modela la unidad matemática. Este libro, sus hojas, sus letras o sus partes, ¿son unidades? ¿Dónde empiezo y dónde termino?". (1928, 103). Su respuesta es que el mundo real está compuesto por un número infinito de cualidades perceptibles por los sentidos cuya interdependencia las convierte en un todo

---

<sup>38</sup> Este enfoque de la verdad va acompañado, como en el caso de Hegel, de un uso de la "identidad" para expresar lo que he llamado "igualdad relacional" (Dietzgen 1928, m).

único. Si empezamos aplicando la concepción relacional a los factores sociales y luego a las cosas, vemos ahora que también puede aplicarse a las cualidades. Dado que el proceso de vinculación de las cualidades puede detenerse en cualquier punto entre la cualidad individual y el conjunto, las formas de dividir este último en partes distintas llamadas "cosas" son infinitas. Uno de los resultados es que lo que aparece como una cosa aquí puede ser tomado como un atributo de alguna otra cosa allí. Cada cualidad puede ser concebida como una cosa, y cada cosa como una cualidad; todo depende de dónde se trace la línea. Hasta aquí lo que es posible<sup>39</sup>.

Lo que realmente ocurre, es decir, la construcción de unidades de un tamaño y un tipo determinados a partir de la "multiplicidad informe" que se presenta a nuestros sentidos, es obra de la mente humana. En palabras de Dietzgen, "las formas absolutamente relativas y transitorias del mundo sensual sirven de materia prima a nuestra actividad cerebral, para, mediante la abstracción de las características generales o semejantes, ser sistematizadas, clasificadas u ordenadas para nuestra conciencia" (1928, 103). Las formas en que el

---

<sup>39</sup> Dietzgen se pregunta además: "¿No es cada cosa una parte, no es cada parte una cosa? ¿Acaso el color de una hoja es menos cosa que la propia hoja? [...] El color no es más que la suma de las reacciones de la hoja, la luz y el ojo, y así todo el resto de la materia de una hoja es un agregado de diferentes interacciones. De la misma manera que nuestra facultad de pensar priva a una hoja de su atributo de color y la distingue como una "cosa en sí", podemos seguir privando a esa hoja de todos sus otros atributos, y al hacerlo finalmente le quitamos todo lo que hace a la hoja. El color es, según su cualidad, no menos sustancia que la hoja, y la hoja no es menos atributo que su color. Como el color es un atributo de la hoja, así la hoja es un atributo del árbol, el árbol un atributo de la tierra, la tierra un atributo del universo. El universo es la sustancia, la sustancia en general, y todas las demás sustancias son, en relación con ella, sólo sustancias o atributos particulares. Pero por esta sustancia-mundo se revela el hecho de que la esencia de la cosa-en-sí, a diferencia de sus manifestaciones, es sólo un concepto de la mente o cosa mental" (1928, 103-104). Hay que recordar que es la exposición de Dietzgen de la "cosa-en-sí como cosa hecha de pensamiento" la que Engels dijo que era "brillante".

mundo aparece a nuestros sentidos son "relativas" y "transitorias", pero también se dice que poseen las "características similares" que nos permiten generalizar a partir de ellas. "El mundo de la mente", aprendemos, encuentra "su material, su premisa, su prueba, su principio y su límite, en la realidad sensual" (1928, 119). En esta realidad, las cualidades semejantes dan lugar a una única concepción porque son, de hecho, semejantes. A esto se debe también la amplia coincidencia en el uso de los conceptos, en particular los que se refieren a los objetos físicos. Sin embargo, sólo cuando dotamos a estas cualidades similares de un concepto, se convierten en una entidad distinta y pueden ser consideradas por separado de la vasta interconexión en la que residen.

Según Dietzgen, por tanto, el todo se revela en ciertas partes estándar (en las que algunos pensadores han tratado de restablecer las relaciones del todo), porque éstas son las partes en las que los seres humanos, a través de la individuación o la abstracción, han fragmentado realmente el todo. El problema teórico de la individuación es resuelto con éxito por las personas en su práctica diaria. El hecho de que no vean lo que están haciendo como una individuación de partes de un todo interconectado es, por supuesto, otra cuestión, y una con la que Dietzgen no se preocupa. Se contenta con señalar que, operando con material sensorial real, es la actividad de abstracción de las personas la que da al mundo las "cosas" particulares que estas mismas personas ven en él. Incluso la mente, aprendemos, es el resultado de abstraer ciertas cualidades comunes de las experiencias reales del pensamiento; se convierten en algo aparte cuando las consideramos como "mente" (1928,120)<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Aunque Dietzgen ataca con determinación el dogma empirista de que la percepción es pasiva y que nuestra mente se limita a registrar el efecto que le produce la realidad externa, su explicación del proceso de individuación o abstracción sigue siendo parcial. El vínculo con el lenguaje está poco desarrollado, y el efecto de las necesidades físicas y de las diversas estructuras sociales y económicas en el proceso de abstracción requiere ser dilucidado. Por supuesto, en la época de Dietzgen no se disponía de gran parte de los

La respuesta práctica de Dietzgen al problema de la individuación sugiere cómo pueden existir estructuras dentro de una filosofía de las relaciones internas, algo que Althusser, por ejemplo, ha declarado imposible<sup>41</sup>. Sin embargo, si la individuación no es un acto arbitrario, sino que se rige por amplias similitudes existentes en la propia naturaleza, hay una correlación necesaria, aunque vaga, entre esas similitudes naturales y las estructuras transmitidas por nuestros conceptos. Así es como el estudio de cualquier esquema conceptual, se base

---

trabajos relevantes sobre estos temas, pero lo que estaba disponible –como los propios escritos de Marx– no siempre se aprovechó de la mejor manera.

<sup>41</sup> Es por la supuesta incapacidad de esta visión relacional para albergar estructuras que Althusser rechaza la conclusión a la que apunta gran parte de su obra. En su lugar, después de demostrar claramente la imposibilidad de aislar los factores sociales en el marxismo, sostiene que Marx instiga una revolución en la filosofía al hacer que la "estructura del todo" (un concepto no probado anteriormente) sea la responsable última del carácter y el desarrollo de cualquier parte (1965, 166). En mi opinión, al intentar reconstruir el todo desde cada punto de vista principal, Marx está erigiendo –si insistimos en esta expresión– tantas estructuras del todo como unidades principales hay en su análisis. El conjunto captado como las condiciones interrelacionadas necesarias para la existencia del capital, por ejemplo, tiene una estructura algo diferente de este mismo conjunto captado como las condiciones interrelacionadas necesarias para la alienación de los trabajadores, etc. La diferencia en el punto de partida conduce a una diferencia en la perspectiva, en el tamaño y la importancia de otros factores, y en la relevancia de los diversos vínculos entre ellos. El error fundamental de Althusser radica en el mal uso del concepto de estructura, del mismo modo que Hegel hace con el concepto de idea; es decir, una generalización basada en el examen de muchas instancias particulares (en este caso, varias estructuras particulares del conjunto) es tratada como una entidad independiente, de la que se dice que determina las propias instancias que le dieron origen. Althusser ha confundido de hecho estructura con complejidad, de modo que cuando Marx habla del todo social como un "agregado concreto y vivo ya dado (schon gegebenell konkreten, lebelligen Ganzen)" (1953,22), Althusser lo parafrasea como un "todo complejo, estructurado, ya dado [un tout complexe structure deja don nee]" (1966,198). La transición, aparentemente leve pero con graves ramificaciones, de la idea de complejidad a la de estructura no tiene ninguna base en el texto de Marx.

o no en una filosofía de las relaciones internas, nos enseña algo sobre el mundo real (desgraciadamente, no se puede presionar –como muchos insisten en hacer– más allá de lo que es común a todos los esquemas conceptuales). El hecho de que Marx, a través de su estudio del capitalismo, llegara a subrayar ciertas relaciones sociales como más importantes no entra en conflicto en absoluto con su concepción de que cada parte contiene relacionalmente sus lazos de dependencia con todo lo demás. El hecho de que algunos lazos sean preferidos y puedan, para ciertos propósitos, ser vistos como formando una estructura no es más sorprendente que cualquier otro acto de individuación (conceptualización) basado en similitudes reales.

El importante servicio que Dietzgen presta a Marx es mostrar cómo se puede alcanzar un equilibrio adecuado en una visión relacional entre la aceptación de la realidad del mundo externo (incluyendo, también, la fiabilidad general de la percepción de los sentidos) y el sostenimiento de que la actividad conceptual del pensamiento humano es responsable de las formas precisas en que captamos el mundo. El apoyo de Marx a Dietzgen y, más aún, su propia práctica en la abstracción de nuevas unidades sociales muestran claramente que aceptaba tal equilibrio. Sin embargo, al hacer hincapié en la primera parte (en la crítica a sus oponentes idealistas) y al descuidar el desarrollo de la segunda, dejó su epistemología abierta a la interpretación errónea como una especie de "realismo ingenuo"; y es esta creencia la que está detrás del uso generalizado y equivocado de los criterios del lenguaje ordinario para entender los conceptos de Marx<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Después de Dietzgen, la filosofía de las relaciones internas ha sido ampliamente ignorada por los seguidores y críticos de Marx. Aunque varios escritores han aludido a los elementos relacionales en el pensamiento de Marx, no conozco ningún estudio a gran escala de la filosofía en la que están integrados, con la posible excepción de *A Philosophy for a Modern Man* (1938) de Hyman A. Levy. En consecuencia, se dejó a pensadores tan alejados de la tradición marxista como F. H. Bradley y Alfred North Whitehead (por men-

#### IV

La línea de razonamiento que he seguido hasta ahora en este trabajo puede resumirse de la siguiente manera: o bien Marx quiere decir lo que parece (lo que el sentido común y el lenguaje ordinario sugieren fuertemente que quiere decir), o no lo quiere. Si lo hace, muchas de sus afirmaciones parecen unilaterales y son fáciles de falsificar. Además, con frecuencia escribía frases que son un auténtico disparate y era lo suficientemente sabio como para evitar sus propias teorías al describir cualquier situación concreta. El intento de algunos marxistas "vulgares" de defender al maestro mientras aceptan la interpretación generalizada del marxismo que se denomina popularmente "determinismo económico" es vulnerable en todos los puntos.

Sin embargo, si Marx no quiso decir lo que nosotros solemos decir al utilizar los mismos términos, corresponde a los que adoptan este punto de vista ofrecer no sólo una interpretación alternativa, sino también otra base para su interpretación que el sentido común. No es suficiente afirmar que las palabras en el marxismo tienen significados inusuales (no importa lo que tomemos como tal) sin aclarar cómo Marx podría utilizar las palabras de esta manera. Al emprender esta última tarea, seguí un hilo que lleva desde el uso real de los conceptos por parte de Marx a la forma en que se refería a los conceptos, su visión de ellos como componentes sociales, su tratamiento de los componentes sociales como Relaciones, su uso de las Relaciones como significados y, finalmente, a su creencia en una filosofía de las

---

cionar sólo a las figuras más importantes) seguir luchando con los problemas planteados por esta concepción relacional. Véase, por ejemplo, *Appearance and Reality* (1920, 2534 y 572-585) de Bradley, donde hay una discusión particularmente buena del concepto "relación". Aunque cargado de una engorrosa jerga, el de Whitehead es (junto con el libro de Levy) el intento más notable de elaborar una visión relacional de la naturaleza física. Véanse, especialmente, *El concepto de naturaleza* (1957) y *Proceso y realidad* (1929).

relaciones internas que servía de marco necesario para estas prácticas.

Además de situar a Marx en esta tradición, también he tratado de señalar que la concepción relacional compartida por pensadores como Spinoza, Leibniz, Hegel y Marx no puede ser rechazada de plano. Sin embargo, sostener que puede ser defendida no es lo mismo que defenderla. Esta es una distinción importante que el lector debe tener en cuenta. Sólo después de examinar las principales críticas dirigidas contra esta concepción relacional (capítulos 4 y 5), ver cómo está conectada con otros aspectos del método de Marx, en particular con el proceso de abstracción (capítulos 5-9), y luego ver cómo Marx aplica esta filosofía a los problemas del mundo real (capítulos 6, 8, 9 y 12) será posible hacer una evaluación justa de su valor.

## Capítulo 4

# **En defensa de la filosofía de las relaciones internas**

### I

En mi interpretación, el método dialéctico de Marx –tomando prestada una expresión del maoísmo– "se sostiene sobre dos patas": las relaciones internas y el proceso de abstracción. Antes de profundizar en el uso que hace Marx de este último, sería muy útil hacer un breve repaso de algunas de las principales críticas que se han hecho a la filosofía de las relaciones internas. Tal vez la objeción más frecuente se refiere a la dificultad (algunos afirmarían la imposibilidad) de identificar los particulares en este punto de vista. En otras palabras, ¿cómo distinguir –lo que incluye señalar a los demás y conseguir que lo acepten– que estas relaciones, ni más ni menos, constituyen una silla, un ser humano o cualquier otra cosa particular? Se trata en realidad de una versión del problema de la individuación mencionado en el capítulo 3.

Stuart Hampshire, que hace esta crítica, admite que hay muchas formas posibles de dividir la realidad, pero dice que los requisitos de comunicabilidad exigen que siempre la concibamos dividida en trozos más o menos distintos. Según él, "tenemos que pensar inevitablemente en la realidad como si consistiera en cosas persistentes de diferentes tipos y clases", ya que tiene que haber un "tipo de término que entre en los enunciados que tengan la función 'Esto es tal y tal'" (1959, 17). Para él, debe haber una posibilidad de hacer una distinción absoluta entre una cosa y sus propiedades. Lo que se toma como cosa sirve como punto de referencia que permanece igual a lo largo de todos los cambios que se producen en sus propiedades y en el punto de vista del perceptor. La pena por transgredir esta regla, por tomar cada cosa como la suma de sus cualidades y cada cualidad como una

cosa en potencia, es simplemente que la gente no podrá entender lo que uno dice<sup>43</sup>.

Este argumento recibe un apoyo indirecto de Peter Strawson, quien declara que sólo logramos identificar las cosas particulares porque éstas son las formas en las que realmente existen. Si la negativa de Hampshire a admitir la posibilidad de identificar lo particular desde el punto de vista relacional se basa en lo que se requiere para comunicar, Strawson –que no descarta este enfoque– se posiciona contra el mismo oponente sobre la base de una concepción de la realidad basada en el sentido común. Su libro *Individuals* comienza y termina con la afirmación de que la gente cree que el mundo está compuesto de cosas particulares ("particulares objetivas") y que él concibe como su tarea encontrar razones que apoyen esta opinión (1965, 15 y 247). Es indicativo del grado en que Strawson está dispuesto a acatar el juicio del sentido común sobre la existencia de cosas particulares que su obra no contenga un solo capítulo sobre la percepción. Esencialmente, se limita a explicar por qué los particulares básicos deben ser cuerpos materiales.

Si los cuerpos materiales tienen, como cree Strawson, una existencia preconceptual como cosas, ¿cómo los identificamos? Para Strawson, las condiciones formales para la identificación de cualquier cosa se satisfacen si se conoce de ella un solo hecho individuante, algo que es verdadero de ella y de nada más (1965, 23 y 25). Sin embargo, luego admite que todo hecho individuante posible relaciona "el particular en cuestión... con otros elementos en ese marco unificado de conocimiento de particulares del que cada uno de nosotros tiene una parte en su poder" (1965, 26-28). No es excesivo decir que el término que funciona para Hampshire como "esto es un tal y

---

<sup>43</sup> Según Hampshire, el incumplimiento de este requisito de comunicabilidad se traduce en no tener ningún medio de localizar algo, ni de reconocerlo, ni de decir lo que hace que sea lo que es, ni de contradecir un enunciado en el que aparezca, ni de investigar su historia, ni de distinguir entre verdad y falsedad (1959, 18ss).

tal" se representa aquí como cumpliendo su función al situar la entidad en cuestión entre otras entidades, al operar, en definitiva, como una Relación disfrazada. ¿Y cómo podría ser de otro modo? ¿Cómo podría captarse algo por sí mismo? ¿Qué significaría incluso decir que lo es? La forma, el color, la función, etc. –todas las cualidades por las que conocemos cualquier cosa– sólo pueden captarse en sus relaciones reales con otras cualidades similares y contrastadas (1965, 44-45)<sup>44</sup>.

Las objeciones planteadas por Hampshire y Strawson son realmente de dos tipos y requieren respuestas diferentes. Este último sostiene que la identificación según el punto de vista relacional no puede producirse porque, en la práctica real, la identificación implica el uso de particulares. Pero entonces atribuye a estos particulares una "dependencia de la identificabilidad". Sin embargo, una vez que se admite que lo que realmente individualiza a ese particular son sus relaciones únicas con otros, ya no hay ninguna barrera "fáctica" para considerar que sus relaciones están dentro de la cosa misma. Incluso podría argumentarse que un análisis del proceso de abstracción que dé cuenta satisfactoriamente de la individuación, a la manera de Dietzgen, inclina a adoptar esta visión relacional. En cualquier caso, el hecho de que Strawson (con poco o ningún estudio empírico real) encuentre que la gente de su cultura concibe la realidad como dividida en cuerpos materiales básicos no es una prueba de que ésta sea la única forma en que puede concebirse. Su colega de Oxford, A. J. Ayer, formula una queja similar cuando acusa tanto a Strawson como a Hampshire de una "antropología a priori, al suponer que ciertos

---

<sup>44</sup> La discusión de Strawson sobre los particulares "sofisticados" y "no sofisticados" es otra indicación del grado en que se apoya en las relaciones internas para reforzar su argumento contra la existencia de tales relaciones (1965, 44-45).

rasgos fundamentales de nuestro propio sistema conceptual son necesidades del lenguaje, que es el equivalente moderno del pensamiento" (1964, 33)<sup>45</sup>.

Una vez más, lo que hay que subrayar es que la filosofía de las relaciones internas es una cuestión de concepción y no de hecho. Para atacar su base fáctica habría que mostrar que la aparente interdependencia de las cualidades o de lo que se toma como cosas es falsa. y esto, por supuesto, nadie lo ha intentado. La cuestión, entonces, es —entre las concepciones de sentido común y las relacionales— cuál adoptamos. Si la analogía ayuda, ¿vemos la botella medio vacía o medio llena? Ninguna de las dos respuestas es errónea, pero cada una tiene sus propias implicaciones. El principal criterio que cuenta, o debería contar, a la hora de hacer esta elección es la utilidad de cada enfoque para resolver y/o evitar problemas. Este es el único criterio justo para juzgar la concepción relacional de Marx, pero como criterio no puede ser utilizado hasta que esta concepción haya sido "puesta en práctica".

## II

Por el momento, me preocupan los graves problemas que plantea la filosofía de las relaciones internas, de tal manera que algunos pensadores modernos se han negado a admitir que otros puedan siquiera sostener tal punto de vista (mientras que a menudo los atacan al mismo tiempo por sostenerlo). Aquí, la objeción de Hampshire ocupa un lugar central, ya que si es cierto que el punto de vista relacional hace imposible que una persona comunique a otra la información que tiene en mente, entonces no necesitamos ir más allá. Sin

---

<sup>45</sup> Ayer continúa: "Así, se puede sostener que es posible que haya un lenguaje que no reconozca la distinción entre particulares y universales, o que los objetos físicos deben ser necesariamente los particulares primarios en cualquier universo de discurso que sea comparable al nuestro" (1964, 33). Esta es una advertencia útil para no cerrar nuestras mentes a nuevos usos del lenguaje haciendo suposiciones a priori de nuestro propio uso del lenguaje en cuanto a lo que debe ser el caso.

embargo, ¿cuál es el estatus de la crítica de Hampshire, dónde reside su certeza? Si es posible concebir las cosas en términos de sus relaciones, la cuestión de si lo concebido de este modo puede comunicarse o no es empírica. Y como sólo se podría negar esta posibilidad de entrada sobre la base de una "antropología a priori", el juicio de Hampshire requiere ser puesto a prueba por la experiencia. Por lo tanto, si las concepciones relacionales de Marx pueden ser comunicadas no me corresponde decirlo en este momento; mi propósito es comunicarlas. Más tarde, otros me dirán si lo he conseguido y –sólo entonces– si es posible conseguirlo<sup>46</sup>.

Lo que se ha dicho requiere una matización en un aspecto importante: cualquier intento de probar la viabilidad de la visión relacional utilizando medidas que han salido de otro marco conceptual debe conformarse con los resultados generales. Una vez que se admite, por ejemplo, que el esquema conceptual de Marx no es el nuestro, la crítica de que no consigue transmitir perfectamente los hechos que nosotros hemos elaborado se convierte, como señala Ayer con acierto, en una "trivialidad". Según Ayer, "el trabajo que hace un lenguaje depende de su estructura categórica, de modo que ningún lenguaje que difiera radicalmente del nuestro en este aspecto puede ser capaz de

---

<sup>46</sup> Para una descripción útil de la dificultad que tienen los pensadores de la tradición empirista británica para enfrentarse a la epistemología de Marx, véase *Marxism and Empiricism* de Charles Taylor (1966, 233 ss.). Los empiristas sostienen que el conocimiento consiste en impresiones hechas en nuestras mentes por el mundo externo y que la forma de estas impresiones es necesariamente la misma para todas las personas. Según este punto de vista, lo que conocemos del mundo se construye enteramente a partir de estas impresiones, la concepción viene después de la percepción. En consecuencia, se piensa que las diferentes formas de ver el mundo son reducibles a las unidades perceptibles que son los elementos básicos de cada una. Pero si la conceptualización se produce en el momento de la percepción, entonces las unidades en las que descomponemos las diferentes visiones del mundo no son commensurables. Pensar que lo son hace difícil admitir que Marx –a diferencia de la mayoría de nosotros– concibió realmente cada elemento del mundo real, en el momento de la percepción, como una Relación.

hacer exactamente el mismo trabajo" (1964, 34). Así, la propia acusación de que Marx es incapaz de comunicar lo particular no puede ni siquiera expresarse en el punto de vista relacional, donde lo "particular", tal como lo entiende Hampshire, no existe y donde la "identidad" se utiliza a menudo para registrar una relación entre lo que muchos considerarían entidades dispares (véase el capítulo 3).

¿Puede Marx comunicar lo que quiere decir a pesar de esta diferencia de concepción? Ayer afirma que un lenguaje que es estructuralmente diferente del nuestro —e incapaz de hacer exactamente el mismo trabajo— puede aún transmitir "sustancialmente la misma información" (1964, 34). Si esto es así, es con este generoso criterio con el que debemos juzgar el éxito de Marx en la comunicación. Vale la pena señalar a este respecto que Spinoza, Leibniz y Hegel, a quienes se denuncia rotundamente por su adhesión a la filosofía de las relaciones internas, han logrado más o menos comunicar sus puntos de vista. ¿De qué otra manera —tomando sólo el ejemplo más obvio— algunos pensadores modernos son capaces de criticarlos por sostener precisamente estos puntos de vista?

Lo que se califica, en el caso de Marx, como "sustancialmente la misma información" puede dividirse en dos ámbitos: primero, ¿sabemos cuándo está hablando de personas, trabajo, fábricas, gobierno, etc.? Y segundo, ¿sabemos todo lo que quiere decir en esos casos, es decir, captamos todo lo que quiere que transmitan sus conceptos? Si, a pesar del punto de vista relacional de Marx, generalmente sabemos de qué está hablando, es porque —como dice Dietzgen— las personas, siendo lo que son, conceptualizan; los mismos tipos de cosas de su mundo compartido de impresiones sensoriales. Ya sea que esas cosas sean vistas como particulares o como relaciones, la información básica (las impresiones sensoriales esenciales) que cada individuo tiene interés en comunicar es la misma. Así, los rasgos centrales, o las relaciones esenciales, de cualquiera de las concepciones de Marx se corresponderán más o menos con lo que otros que utilizan el mismo término toman como la cosa propiamente dicha.

El verdadero problema, como hemos visto, es si Marx consigue comunicar esos rasgos adicionales que su visión relacional le permite añadir a estas nociones centrales. Si hay alguna dificultad para entender a Marx, no se trata de saber cuándo está hablando del capital, sino de captar todo lo que hace parte de él en cada ocasión. Así, podemos decir que el "capital" transmite "sustancialmente la misma información" que el concepto del mismo nombre de Hampshire y, muy probablemente, del propio lector en virtud de la noción central que todos comparten, pero que Marx pretende que su concepto transmita algo más que esto. Y de nuevo, si Marx logra hacer entender este significado adicional sólo puede ser juzgado en último término por si nosotros logramos entenderlo a él.

### III

Otra de las principales objeciones que se han planteado contra la filosofía de las relaciones internas se refiere a lo que se considera la imposibilidad práctica de concebir el todo en cada una de sus partes. Ayer —que aparece ahora por la oposición— simplemente ridiculiza la noción de Leibniz de que una afirmación verdadera sobre cualquier individuo particular implica la totalidad de la historia humana (1964, 32). En cuanto a la obra de Marx, algunos críticos, como Heinrich Popitz, que han vislumbrado la capacidad de Marx de ver el todo en una parte, tratan su revelación como una crítica ipso facto (Popitz 1953, 113). Sin embargo, en el otro lado, pensadores de la talla de Lukács y Sartre han reconocido este aspecto del pensamiento de Marx y lo consideran uno de sus puntos fuertes (Lukács 1971, 170; Sartre 1963, 27-28). ¿Están ambas partes en este debate hablando de lo mismo?

Nuestras concepciones de sentido común sobre el "todo" y la "parte" se derivan de una visión del mundo en la que el todo (cualquier conjunto) es la suma de sus partes, a su vez unidades separadas y distintas que simplemente se han sumado (una relación externa). El modelo y, a menudo, la analogía real en la que entendemos el todo es la espacial del círculo cerrado. Pero la afirmación de que el todo

está implicado en cada una de sus partes no se sirve de estas concepciones del lenguaje ordinario; no podría hacerlo a riesgo de decir un sinsentido. Se trata, en realidad, del mismo problema tratado más arriba, cuando Hampshire desafía a quienes suscriben la filosofía de las relaciones internas a identificar los particulares, donde ni "identidad" ni "particular" significan lo mismo para ellos que para Hampshire.

En este caso, lo que se denomina "parte" es una construcción relacional, una unidad abstraída de la realidad para algún fin particular cuya interdependencia con otras unidades constituidas de forma similar se mantiene claramente a la vista; y el "todo" es justo esta interdependencia, que, de nuevo para un fin especial, puede ser conceptualizada dentro de cualquiera de sus partes. No se requiere un conocimiento exacto de los detalles. No se violan los límites conceptuales. El mundo no se ve forzado a entrar en un agujero de topo. Simplemente, a partir de esta filosofía, se adquieren conceptos de "parte" y "conjunto" que permiten hablar de lo que ocurre de esta manera. Evidentemente, para comprender lo que se dice, hay que entender primero el punto de vista relacional que configura los conceptos para decirlo.

Se puede argumentar que la dificultad sigue existiendo, ya que ¿cómo es posible concebir incluso ese conjunto en una de sus partes cuando la parte es conocida y el conjunto, que por definición incluye tanto el futuro como el pasado, no lo es? Pero una vez que se admite que se trata de concepciones diferentes del todo y de la parte, habría que estar dispuesto a conceder que el sentido en que se ve el primero en la segunda también puede ser único. Sólo en el caso de un todo conceptualizado como una suma de partes separadas (como un círculo cerrado), es decir, en el punto de vista del sentido común, se trata de algo cuyo carácter parece acabado y finalmente conocible en su totalidad. Sin embargo, como expresión de la interdependencia universal a lo largo del tiempo, el todo desde el punto de vista relacional –por extraño que parezca– nunca está terminado, y ningún

pensador de la tradición que he esbozado ha pretendido conocer todos los detalles.

Esta calificación no impide que Hegel, Marx, Dietzgen y otros consideren que lo que saben del todo está contenido relacionalmente en cualquier parte que se trate por el momento como unidades distintas. Lo que conocen incluye no sólo las interacciones particulares que han observado, sino los patrones de cambio y desarrollo a los que dan lugar tales fenómenos. Cuando se proyectan en el futuro como posibilidad, potencial, probabilidad o certeza (dependiendo del escritor y de los "hechos"), estos patrones se convierten en elementos del todo inexperimentado que se concibe en la parte examinada. Es de esta manera, como Marcuse indicó anteriormente en nuestro texto, que los principales conceptos con los que Marx trata el capitalismo contienen ya algo de sus opiniones sobre el comunismo. Algunos pensadores que se adhieren a una filosofía de las relaciones internas, como Hegel, otorgan a este conjunto, que necesariamente contiene elementos que ellos ignoran, un papel central en su sistema. Otros, como Marx, no lo hacen. Para todos ellos, sin embargo, el todo es incompleto, y en esa medida la parte (cualquier parte) también es desconocida.

Para terminar, me gustaría subrayar que no me hago ilusiones de que estas breves observaciones hayan defendido con éxito la filosofía de las relaciones internas de sus muchos críticos hostiles. Mi objetivo aquí, sin embargo, no ha sido que se acepte la concepción relacional de Marx, sino que se la tome en serio. Si, en el curso de esta discusión, he planteado dudas sobre la validez o la relevancia de las críticas que sugieren que este punto de vista no es digno de atención académica, consideraría mi trabajo hecho. Si ello conduce a un estudio más profundo de esta filosofía que el que yo he podido emprender, consideraré mis esfuerzos bien recompensados.

## PASO 3



## Capítulo 5

# **La puesta en práctica de la dialéctica: El proceso de abstracción en el método de Marx**

I. El problema: cómo pensar adecuadamente el cambio y la interacción

¿Hay alguna parte del marxismo que haya recibido más maltrato que su método dialéctico? Y no estoy pensando sólo en los enemigos del marxismo y del socialismo, sino también en los estudiosos amigos de ambos. No es Karl Popper, sino George Sorel, en su encarnación marxista, quien se refiere a la dialéctica como "el arte de reconciliar los opuestos mediante el abracadabra", y la economista socialista inglesa Joan Robinson, que al leer *El Capital* objeta la constante intrusión de "la nariz de Hegel" entre ella y Ricardo (Sorel, 1950, 171; Robinson, 1953, 23). Pero tal vez la queja clásica sea la formulada por el filósofo estadounidense William James, que compara la lectura de la dialéctica en Hegel –podría haber sido también en Marx– con el hecho de ser absorbido por un remolino (James, 1978, 174).

Sin embargo, otros pensadores han considerado el método dialéctico de Marx entre sus contribuciones más importantes a la teoría socialista, y Lukács llega a afirmar que el marxismo ortodoxo se basa únicamente en la adhesión a su método (Lukács, 1971, 1). Aunque Lukács puede estar exagerando para exponer su visión, no es –en mi opinión– por mucho. Las razones de un desacuerdo tan generalizado sobre el significado y el valor de la dialéctica son muchas, pero lo que destaca es la inadecuada atención prestada a la naturaleza de su objeto. En otras palabras, ¿de qué trata la dialéctica? ¿De qué cuestiones se ocupa y por qué son importantes? Hasta que no haya una mayor claridad, si no un consenso, sobre su tarea básica, los tratados sobre dialéctica sólo conseguirán apilar una capa de oscuridad sobre otra. Así que aquí es donde debemos empezar.

Ante todo, y despojado de todas las calificaciones añadidas por tal o cual dialéctico, el tema de la dialéctica es el cambio, todo cambio, y

la interacción, todos los tipos y grados de interacción. Esto no quiere decir que los pensadores dialécticos reconozcan la existencia del cambio y la interacción, mientras que los no dialécticos no lo hacen. Eso sería una tontería. Todos reconocen que todo en el mundo cambia, de alguna manera y en algún grado, y que lo mismo ocurre con la interacción. El problema es cómo pensar adecuadamente en ellos, cómo plasmarlos en el pensamiento. En otras palabras, ¿cómo podemos pensar en el cambio y la interacción para no pasar por alto o distorsionar los cambios y las interacciones reales que sabemos, al menos de forma general, que existen (con todas las implicaciones que esto tiene para la forma de estudiarlos y de comunicar lo que encontramos a los demás)? Este es el problema clave que aborda la dialéctica, de esto trata toda la dialéctica, y es para ayudar a resolver este problema que Marx recurre al proceso de abstracción.

## II. La solución está en el proceso de abstracción

En su declaración más explícita sobre el tema, Marx afirma que su método parte de lo "concreto real" (el mundo tal como se nos presenta) y procede a través de la "abstracción" (la actividad intelectual de descomponer este conjunto en las unidades mentales con las que lo pensamos) hasta el "concreto pensado" (el conjunto reconstituido y ahora comprendido presente en la mente) (Marx, 1904, 293-94). El concreto real es simplemente el mundo en el que vivimos, en toda su complejidad. Lo concreto del pensamiento es la reconstrucción que hace Marx de ese mundo en las teorías de lo que ha llegado a llamarse "marxismo". Se dice que el camino real hacia la comprensión pasa de lo uno a lo otro a través del proceso de abstracción.

En cierto sentido, el papel que Marx otorga a la abstracción es un simple reconocimiento del hecho de que todo pensamiento sobre la realidad comienza por descomponerla en partes manejables. La realidad puede ser de una sola pieza cuando se vive, pero para ser pensada y comunicada debe ser parcelada. Nuestras mentes no pueden tragarse el mundo entero de una sola vez, como tampoco pueden hacerlo nuestros estómagos. Por lo tanto, todo el mundo, y no sólo

Marx y los marxistas, comienza la tarea de tratar de dar sentido a su entorno distinguiendo ciertos rasgos y centrándose en ellos y organizándolos de la manera que se considere adecuada. "Abstracto" viene del latín, "abstrahere", que significa "tirar de". En efecto, una pieza ha sido arrancada o sacada del conjunto y se percibe temporalmente como algo aparte.

Sólo "vemos" una parte de lo que tenemos delante, sólo "oímos" una parte de los ruidos de nuestro entorno, sólo "sentimos" una pequeña parte de lo que está en contacto con nuestro cuerpo, y así con el resto de nuestros sentidos. En cada caso, se establece un enfoque y una especie de límite dentro de nuestras percepciones que distingue lo que es relevante de lo que no lo es. Debe quedar claro que "¿Qué has visto?" (¿Qué te ha llamado la atención?) es una pregunta diferente de "¿Qué has visto realmente?" (¿Qué entró en tu línea de visión?). Del mismo modo, al pensar en cualquier tema, nos centramos sólo en algunas de sus cualidades y relaciones. Mucho de lo que podría incluirse –que de hecho puede estar incluido en la visión o el pensamiento de otra persona, y que en otra ocasión puede estar incluido en el nuestro– queda fuera. La actividad mental que implica el establecimiento de estos límites, ya sea consciente o inconsciente –aunque suele ser una amalgama de ambas–, es el proceso de abstracción.

Respondiendo a una mezcla de influencias que incluyen el mundo material y nuestras experiencias en él, así como a los deseos personales, los intereses del grupo y otras limitaciones sociales, es el proceso de abstracción el que establece la especificidad de los objetos con los que interactuamos. Al establecer los límites, al decidir hasta aquí y no más allá, es lo que hace que algo sea uno (o dos, o más) de un tipo, y nos permite saber dónde empieza y termina ese tipo. Con esta decisión sobre las unidades, también nos comprometemos con un conjunto particular de relaciones entre ellas –relaciones posibles e incluso necesarias por las cualidades que hemos incluido en cada una–, un registro para clasificarlas y un modo para explicarlas.

Al escuchar un concierto, por ejemplo, a menudo nos concentramos en un solo instrumento o en un tema recurrente y luego desviamos nuestra atención a otro lugar. Cada vez que esto ocurre, toda la música se altera, surgen nuevos patrones, cada sonido adquiere un valor diferente, etc. La forma en que entendemos la música viene determinada en gran medida por cómo la abstraemos. Lo mismo ocurre con lo que enfocamos al ver una obra de teatro, ya sea una persona, o una combinación de personas, o una sección del escenario. El significado de la obra y lo que se necesita para explorar o probar ese significado cambia, a menudo de forma dramática, con cada nueva abstracción. De este modo, también, la forma de abstraer la literatura, dónde trazamos los límites, determina qué obras y qué partes de cada obra se estudiarán, con qué métodos, en relación con qué otros temas, en qué orden, e incluso por quién. Abstraer la literatura para incluir a su público, por ejemplo, conduce a una sociología de la literatura, mientras que una abstracción de la literatura que excluya todo lo que no sean sus formas da lugar a diversos enfoques estructurales, y así sucesivamente.

Por lo que se ha dicho hasta ahora, está claro que la "abstracción" es en sí misma una abstracción. La he abstraído del método dialéctico de Marx, que a su vez se abstrajo de sus amplias teorías, que a su vez se abstrajeron de su vida y obra. Las actividades mentales que hemos recogido y enfocado como "abstracción" se asocian más a menudo con los procesos de percepción, concepción, definición, razonamiento e incluso pensamiento. No es de extrañar, por tanto, que el proceso de abstracción le resulte a mucha gente extraño y familiar al mismo tiempo. Cada uno de estos procesos más familiares opera en parte separando, enfocando y poniendo énfasis en sólo algunos aspectos de la realidad con la que entran en contacto. En la "abstracción", simplemente hemos separado, enfocado y puesto el énfasis en ciertos rasgos comunes de estos otros procesos. Abstraer la "abstracción" de esta manera no es ni fácil ni obvio, y por eso poca gente lo ha hecho. En consecuencia, aunque todo el mundo abstrae, por necesi-

dad, sólo unos pocos son conscientes de ello como tal. Este empobrecimiento filosófico se ve reforzado por el hecho de que la mayoría de la gente es una abstracción perezosa, que acepta simple y acríticamente las unidades mentales con las que piensa como parte de su herencia cultural.

Otra complicación para entender la "abstracción" surge del hecho de que Marx utiliza el término en cuatro sentidos diferentes, aunque estrechamente relacionados. En primer lugar, y el más importante, se refiere a la actividad mental de subdividir el mundo en las construcciones mentales con las que lo pensamos, que es el proceso que hemos estado describiendo. En segundo lugar, se refiere a los resultados de este proceso, las partes reales en las que se ha repartido la realidad. Es decir, para Marx, como para Hegel antes que él, la "abstracción" funciona como un sustantivo y como un verbo, el sustantivo se refiere a lo que el verbo ha hecho nacer. En estos sentidos, se puede decir que todos abstraen (verbo) y que piensan con abstracciones (sustantivo). Pero Marx también utiliza "abstracción" en un tercer sentido, en el que se refiere a un suborden de construcciones mentales especialmente inadecuadas. Ya sea porque son demasiado estrechas, porque no abarcan lo suficiente, porque se centran exclusivamente en las apariencias o porque están mal compuestas, estas construcciones no permiten una comprensión adecuada de su objeto.

Tomadas en este tercer sentido, las abstracciones son la unidad básica de la ideología, el resultado ideacional ineludible de vivir y trabajar en una sociedad alienada. La "libertad", por ejemplo, se dice que es una abstracción de este tipo siempre que eliminemos al individuo real de "las condiciones de existencia dentro de las cuales estos individuos entran en contacto" (Marx, 1973, 164). Omitir las condiciones que hacen posible (o imposible) la libertad—incluyendo las alternativas reales disponibles, el papel del dinero, la socialización de la persona que elige, etc.—del significado de "libertad" deja una no-

ción que sólo puede distorsionar y ofuscar incluso la parte de la realidad que se propone transmitir. Gran parte de la crítica de Marx a la ideología hace uso de este sentido de "abstracción".

Por último, Marx utiliza el término "abstracción" en un cuarto sentido, aún diferente, en el que se refiere a una organización particular de elementos en el mundo real –que tiene que ver con el funcionamiento del capitalismo– que proporciona los fundamentos objetivos para la mayoría de las abstracciones ideológicas mencionadas anteriormente. Las abstracciones en este cuarto sentido existen en el mundo y no, como en el caso de las otras tres, en la mente. En estas abstracciones destacan ciertos límites y conexiones espaciales y temporales, así como otros son oscuros incluso invisibles, haciendo que lo que en la práctica es inseparable parezca separado. Es así como las mercancías, el valor, el dinero, el capital, etc. pueden ser mal interpretados desde el principio. Marx califica estos resultados objetivos del funcionamiento capitalista como "abstracciones reales", y es principalmente a las "abstracciones reales" a las que se refiere la gente que tiene contacto con ellas cuando dice que en la sociedad capitalista "la gente se rige por abstracciones" (Marx, 1973, 164). Tales observaciones, sin embargo, no deben impedirnos ver que Marx también abstrae en el primer sentido dado anteriormente y, como todos los demás, piensa con abstracciones en el segundo sentido, y que la forma particular en que hace ambas cosas contribuye en gran medida a explicar el carácter distintivo del marxismo.

A pesar de varias observaciones explícitas sobre la centralidad de la abstracción en la obra de Marx, el proceso de abstracción ha recibido relativamente poca atención en la literatura sobre el marxismo. Los trabajos serios sobre el método dialéctico de Marx suelen distinguirse sobre la base de cuál de las categorías pertenecientes al vocabulario de la dialéctica es tratada como pivote. Para Lukács, fue el concepto de "totalidad" el que desempeñó este papel (Lukács, 1971); para Mao, fue la "contradicción" (Mao, 1968); para Raya Dunayevskaya, fue la "negación de la negación" (Dunayevskaya, 1982); para Scott Meikle, fue la "esencia" (Meikle, 1985); para el Ollman de la

Alienación, fueron las "relaciones internas" (Ollman, 1971), y así sucesivamente. Incluso cuando se discute la abstracción —y ningún trabajo serio la descarta por completo— el énfasis principal se pone generalmente en lo que hay en el mundo o en el capitalismo que es responsable de las abstracciones particulares realizadas, y no en el proceso de abstracción como tal y en lo que hace exactamente Marx y cómo lo hace<sup>47</sup>. En consecuencia, las implicaciones de la práctica de abstracción de Marx para las teorías del marxismo permanecen nubladas, y aquellos que desean desarrollar estas teorías y, donde sea necesario, revisarlas, reciben poca ayuda en sus esfuerzos por abstraer a la manera de Marx. En lo que sigue, es justamente este proceso de abstracción, cómo funciona y particularmente cómo lo hace Marx, lo que sirve como pieza central para nuestra discusión de la dialéctica.

### III. En qué se diferencian las abstracciones de Marx

¿Qué es, entonces, lo que distingue a las abstracciones de Marx? Para empezar, debe quedar claro que las abstracciones de Marx no

---

<sup>47</sup> Entre las posibles excepciones a este relativo descuido de la abstracción en las discusiones sobre el método de Marx se encuentran E. V. Iliénkov (1982), donde se hace hincapié en la relación entre lo abstracto y lo concreto en *El Capital*; Alfred Sohn-Rethel (1978), que muestra cómo el intercambio de mercancías produce ciertas abstracciones ideológicas; Derek Sayers (1987), que destaca el papel del proceso de abstracción en la producción de ideología; Leszek Nowak (1980), que presenta una reconstrucción neo-weberiana de algunos aspectos de este proceso; Roy Bhaskar (1993), que trata la mayor parte de lo que ocurre en la abstracción bajo la conceptualización; y Paul Sweezy (1956) (que sigue siendo la mejor introducción breve a nuestro tema), que subraya el papel de la abstracción en el aislamiento de lo esencial de cualquier problema. También se pueden encontrar tratamientos perspicaces, aunque limitados, de la abstracción en los artículos de Andrew Sayers (1981), John Allen (1983) y Jan Horvath y Kenneth Gibson (1984). Un relato filosófico temprano de la abstracción, que el propio Marx tuvo la oportunidad de leer y admirar, se encuentra en la obra de Joseph Dietzgen (1928). La contribución de Dietzgen a nuestro tema se describe brevemente en el capítulo 3.

difieren ni pueden diferir completamente de las abstracciones de otros pensadores, tanto de entonces como de ahora. Tiene que haber muchas coincidencias. De lo contrario, habría construido lo que los filósofos llaman un "lenguaje privado", y cualquier comunicación entre él y el resto de nosotros sería imposible. Lo cerca que estuvo Marx de caer en este abismo y lo que se puede hacer para reparar parte del daño ya hecho son cuestiones que espero tratar en un trabajo posterior. En segundo lugar, al describir el proceso de abstracción de Marx como una actividad predominantemente consciente y racional, no pretendo negar el enorme grado en que lo que resulta refleja con precisión el mundo real. Sin embargo, los fundamentos realistas del pensamiento de Marx se entienden suficientemente (aunque de ninguna manera adecuadamente) para darlos por sentado aquí mientras nos concentramos en el proceso de abstracción como tal<sup>48</sup>.

Teniendo en cuenta estas dos calificaciones, podemos decir ahora que lo más distintivo de las abstracciones de Marx, tomadas como grupo, es que se centran e incorporan tanto el cambio como la interacción (o el sistema) en las formas particulares en que se producen en la era capitalista. Es importante subrayar desde el principio que la principal preocupación de Marx era el capitalismo. Buscó descubrir qué es y cómo funciona, así como cómo surgió y hacia dónde tiende. Llamaremos a los procesos orgánicos e históricos implicados aquí el doble movimiento del modo de producción capitalista. Cada movimiento afecta al otro, y la forma en que se capta uno de ellos afecta a la comprensión de ambos. Pero, ¿cómo se puede estudiar la historia

---

<sup>48</sup> La escuela del Realismo Crítico, asociada a la obra de Roy Bhaskar, partió de la hipótesis contraria, sobre todo en sus primeras publicaciones. Véase, por ejemplo, *A Realist Theory of Science* (1975) de Bhaskar. En obras recientes, como *Dialectic: the Pulse of Freedom* (1993), Bhaskar ha dado al proceso de abstracción un perfil mucho más alto en su sistema. Para mi apreciación crítica de esta versión particular del pensamiento dialéctico, véase el capítulo 10 de este volumen.

de un sistema, o el funcionamiento sistémico de los procesos en evolución, cuando los principales determinantes del cambio se encuentran dentro del propio sistema? Para Marx, el primer y más importante paso fue incorporar la forma general de lo que buscaba, a saber, el cambio y la interacción, en todas las abstracciones que construyó como parte de su investigación. La comprensión del capitalismo por parte de Marx, por tanto, no se limita a las teorías del marxismo, que relacionan los componentes del sistema capitalista, sino que gran parte de ella se encuentra dentro de las propias abstracciones con las que se han construido estas teorías.

Empezando por el movimiento histórico, la preocupación de Marx por el cambio y el desarrollo es indiscutible. Lo que es menos conocido, principalmente porque es menos claro, es cómo pensó en el cambio, cómo lo abstraigo y cómo integró estas abstracciones en su estudio de un mundo cambiante. El problema subyacente es tan antiguo como la propia filosofía. El antiguo filósofo griego Heráclito nos proporciona su declaración clásica cuando afirma que una persona no puede meterse dos veces en el mismo río. Ha fluído suficiente agua entre las dos ocasiones para que el río que pisamos la segunda vez no sea el mismo que pisamos antes. Sin embargo, nuestro sentido común nos dice que sí lo es, y nuestra práctica de nomenclatura refleja esta opinión. El río se sigue llamando "Hudson", "Rin" o "Ganges". Heráclito, por supuesto, no estaba interesado en los ríos, sino en el cambio. Lo que quiere decir es que el cambio se produce en todas partes y todo el tiempo, pero que nuestra manera de pensarlo es tristemente inadecuada. El flujo, la alteración constante del movimiento que se aleja de algo y se acerca a otra cosa, suele faltar. Por lo general, cuando el cambio se produce muy lentamente o en incrementos muy pequeños, su impacto puede ser descuidado con seguridad. Por otra parte, dependiendo del contexto y de nuestro propósito en él, incluso ese cambio –porque ocurre fuera de nuestra atención– puede sobresaltarnos ocasionalmente y tener graves consecuencias para nuestra vida.

Incluso hoy en día, pocos son capaces de pensar en los cambios que saben que están ocurriendo de manera que no distorsionen –generalmente restando importancia– lo que realmente está ocurriendo. A juzgar por los títulos de muchas obras de las ciencias sociales, parece que se dedican muchos esfuerzos a estudiar los cambios de un tipo u otro. Pero, ¿qué es lo que realmente se considera "cambio" en la mayoría de estos trabajos? No se trata de la continua evolución y alteración que se produce en su objeto de estudio, el equivalente social del agua que fluye en el río de Heráclito. Más bien, casi invariablemente, se trata de una comparación de dos o más estados diferenciados en el desarrollo del objeto, condición o grupo que se examina. Como admite el sociólogo James Coleman, que defiende este enfoque, "el concepto de cambio en la ciencia es bastante especial, ya que no se desprende inmediatamente de nuestras impresiones sensoriales [...]. Se basa en una comparación o diferencia entre dos impresiones sensoriales y, simultáneamente, en una comparación de los momentos en que se produjeron las impresiones sensoriales". ¿Por qué? Porque, según Coleman, "el concepto de cambio debe, como cualquier concepto, reflejar por sí mismo un estado de un objeto en un punto del tiempo" (Coleman, 1968, 429). En consecuencia, un estudio de los cambios en el pensamiento político del electorado estadounidense, por ejemplo, se traduce en un relato de cómo la gente votó (o respondió a las encuestas de opinión) en 1956, 1960, 1964, etc., y las diferencias encontradas en una comparación de estos momentos estáticos es lo que se llama "cambio". No es simplemente, y legítimamente, que lo uno, la diferencia entre los momentos, se tome como una indicación o evidencia de lo otro, el proceso; más bien, representa el proceso mismo.

En contraste con este enfoque, Marx se propuso abstraer las cosas, en sus palabras, "tal como son y suceden realmente", haciendo que el cómo suceden sea parte de lo que son (Marx y Engels, 1964, 57). Por lo tanto, el capital (o el trabajo, el dinero, etc.) no es sólo cómo aparece y funciona el capital, sino también cómo se desarrolla; o mejor dicho, cómo se desarrolla, su historia real, es también parte

de lo que es. Es también en este sentido que Marx pudo negar que la naturaleza y la historia "son dos cosas separadas" (Marx y Engels, 1964, 57). Según el punto de vista que domina actualmente las ciencias sociales, las cosas existen y cambian. Ambas cosas son lógicamente distintas. La historia es algo que le ocurre a las cosas, no forma parte de su naturaleza. De ahí la dificultad de examinar el cambio en sujetos a los que, ya de entrada, se les ha extirpado. Mientras que Marx, como nos dice, abstrae "toda forma social histórica como en movimiento fluido, y por lo tanto tiene en cuenta su naturaleza transitoria no menos que su existencia momentánea" (subrayado mío) (Marx, 1958, 20).

Pero la historia para Marx se refiere no sólo al tiempo pasado sino al tiempo futuro. De modo que lo que sea que algo está llegando a ser —ya sea que sepamos lo que será o no— es en algunos aspectos importantes parte de lo que es junto con lo que alguna vez fue. Por ejemplo, el capital, para Marx, no es simplemente los medios materiales de producción utilizados para producir riqueza, que es como se abstrae en el trabajo de la mayoría de los economistas. Más bien, incluye las primeras etapas en el desarrollo de estos medios de producción particulares, o la "acumulación primitiva", de hecho, todo lo que ha hecho posible que produzca el tipo de riqueza que hace en la forma en que lo hace (es decir, permite que la riqueza tome la forma de valor, algo que se produce no porque sea útil, sino con fines de intercambio). Además, como parte de su devenir, el capital incorpora la acumulación de capital que se está produciendo actualmente junto con su tendencia a la concentración y la centralización, y el efecto de esta tendencia tanto en el desarrollo de un mercado mundial como en una eventual transición al socialismo. Según Marx, la tendencia a la expansión de la plusvalía y con ella de la producción, y por tanto a la creación de un mercado mundial, está "directamente dada en el concepto mismo de capital" (Marx, 1973, 408).

Que el capital contiene los gérmenes de una futura sociedad socialista es también evidente en su carácter cada vez más socializado y en la creciente separación de los medios materiales de producción

del control directo de los capitalistas, haciendo a estos últimos aún más superfluos de lo que ya son. Esta "historia" del capital es parte del capital, contenida en la abstracción que Marx hace del capital, y parte de lo que quiere transmitir con su concepto de cobertura. Todas las principales abstracciones de Marx –trabajo, valor, mercancía, dinero, etc.– incorporan el proceso, el devenir, la historia de esta manera. Nuestro propósito aquí no es explicar la economía política de Marx, sino simplemente utilizar algunas de sus afirmaciones en este ámbito para ilustrar cómo integra lo que la mayoría de los lectores considerarían fenómenos relacionados con el exterior, en este caso su pasado real y su futuro probable, en su abstracción de su forma actual.

Marx utiliza a menudo la frase calificativa "en sí mismo" para indicar los vínculos necesarios e internos entre el desarrollo futuro de cualquier cosa y cómo se presenta en este momento. El dinero y la mercancía, por ejemplo, se denominan "en sí" capital (Marx, 1963, 396). Dadas las formas independientes en las que se enfrentan al trabajador en la sociedad capitalista –algo separado de él pero que debe adquirir para sobrevivir– el dinero y la mercancía aseguran el intercambio de fuerza de trabajo y a través de él su propia transformación en medios de producción utilizados para producir nuevo valor. El capital es parte de lo que se está convirtiendo, parte de su futuro y, por tanto, parte de él. Al igual que el dinero y la mercancía son partes de lo que es el capital, partes de su pasado y, por tanto, partes de él. En otro lugar, Marx se refiere al dinero y a la mercancía como "capital potencial", como capital "sólo en la intención, en su esencia, en lo que estaban destinados a ser" (Marx, 1971, 465; Marx, 1963, 399-400). Del mismo modo, todo el trabajo se abstrae como trabajo asalariado, y todos los medios de producción como capital, porque esta es la dirección en la que están evolucionando en la sociedad capitalista (Marx, 1963, 409-10).

Considerar el desarrollo pasado y probablemente futuro de cualquier cosa como parte integrante de lo que es, captar este conjunto como un proceso único, no impide a Marx abstraer alguna parte o

instante de este proceso para un propósito particular y tratarlo como relativamente autónomo. Consciente de que las unidades en las que ha subdividido la realidad son el resultado de sus abstracciones, Marx es capaz de volver a abstraer esta realidad, restringiendo el área enfocada de acuerdo con los requisitos de su estudio actual. Pero cuando hace esto, a menudo subraya su carácter de parte temporalmente estable de un proceso más amplio y en curso, refiriéndose a él como un "momento". De este modo, se habla de la mercancía como un "momento en el intercambio", del dinero (en su aspecto de capital) como un "momento" en el proceso de producción, y de la circulación en general como un "momento en el sistema de producción" (Marx, 1973, 145, 217). La práctica de nombrar de Marx aquí refleja la prioridad epistemológica que da al movimiento sobre la estabilidad, de modo que la estabilidad—cuando se encuentra— se considera temporal y/o sólo aparente, o, como dice en una ocasión, como una "parálisis" del movimiento (Marx, 1971, 212). Al utilizar la estabilidad para calificar el cambio y no lo contrario, Marx—a diferencia de la mayoría de los científicos sociales modernos— no estudió ni pudo estudiar por qué cambian las cosas (con la implicación de que el cambio es externo a lo que son, algo que les sucede). Dado que el cambio es siempre una parte de lo que son las cosas, su problema de investigación sólo podía ser cómo, cuándo y en qué cambian y por qué a veces parecen no hacerlo (ideología).

Antes de concluir nuestra discusión sobre el lugar del cambio en las abstracciones de Marx, vale la pena señalar que pensar en términos de procesos no es del todo ajeno al sentido común. Se da en las abstracciones de acciones, como comer, caminar, luchar, etc., de hecho siempre que se utiliza la forma de gerundio del verbo<sup>49</sup>. Del

---

<sup>49</sup> En inglés esta formulación tiene más sentido, debido a que las acciones se describen siempre en gerundio, en proceso: eating, walking, fighting. En cambio, en castellano, se describen en infinitivo: comer, caminar, luchar (N. de la T).

mismo modo, las palabras de evento, como "guerra" y "huelga", indican que hasta cierto punto los procesos implicados han sido abstraídos como tales. Por otro lado, también es posible pensar en la guerra y la huelga como un estado o condición, más parecido a una foto que a una película, o si se trata de esta última, a una única escena que se muestra una y otra vez, que elimina o subestima gravemente los cambios que se están produciendo. Y, por desgracia, lo mismo ocurre con la mayoría de los verbos de acción. Se convierten en "cosas" de acción. En estos casos, los procesos reales que tienen lugar no se reflejan —ciertamente no en un grado adecuado— en nuestro pensamiento sobre ellos. Tengo la impresión de que, en ausencia de un compromiso para enfocar el cambio en sí mismo, a la manera de Marx, éste es el resultado más típico.

Antes dijimos que lo que distingue a las abstracciones de Marx es que no sólo contienen el cambio o la historia, sino también una parte del sistema en el que se produce. Dado que el cambio en cualquier cosa sólo tiene lugar en y a través de una interacción compleja entre elementos estrechamente relacionados, tratar el cambio como intrínseco a lo que es cualquier cosa requiere que tratemos la interacción a través de la cual ocurre de la misma manera. Con una noción estática de cualquier cosa es fácil concebirla también como discreta, lógicamente independiente y fácilmente separable de sus condiciones circundantes. Éstas no entran directamente en lo que es. Mientras que considerar la misma cosa como un proceso hace necesario ampliar los límites de lo que es para incluir al menos una parte de las condiciones circundantes que entran en este proceso. En resumen, en lo que respecta a las abstracciones, el cambio trae consigo la dependencia mutua. En lugar de una mera secuencia de acontecimientos aislados de su contexto, una especie de desarrollo de una sola nota, las abstracciones de Marx se convierten en fases de un sistema evolutivo e interactivo.

Por lo tanto, el capital, que hemos examinado antes como un proceso, es también una relación compleja que abarca la interacción en-

tre los medios materiales de producción, los capitalistas, los trabajadores, el valor, la mercancía, el dinero, etc., y todo ello a lo largo del tiempo. Marx dice que "el concepto de capital contiene al capitalista"; se refiere a los trabajadores como "capital variable" y dice que el capital no es "nada sin trabajo asalariado, valor, dinero, precio, etc." (Marx, 1973, 512; Marx, 1958, 209; Marx, 1904, 292). En otro lugar, el carácter "procesal" de estos aspectos de la Relación del capital se enfatiza al referirse a ellos como "valor en proceso" y "dinero en proceso" (Marx, 1971,137). Si el capital, como todas las demás abstracciones importantes en el marxismo, es tanto un proceso como una Relación, considerarlo principalmente como uno u otro sólo podría ser una forma de enfatizar su carácter histórico o sistémico para un propósito particular.

Al igual que en sus abstracciones del capital como proceso, también en sus abstracciones del mismo como relación, Marx sólo puede centrarse en una parte de lo que contiene el capital. Mientras que la parte temporalmente aislada de un proceso se denomina generalmente "momento", el aspecto espacialmente aislado de una relación se denomina generalmente "forma" o "determinación". Con "forma", Marx suele poner en el punto de mira la apariencia y/o la función de cualquier relación, aquella por la que la reconocemos, y la mayoría de las veces es su forma la responsable del concepto por el que la conocemos y comunicamos. Así, el valor (una relación) en su forma intercambiable se llama "dinero"; mientras que en la forma en que facilita la producción de más valor, se llama "capital"; y así sucesivamente. La "determinación", por su parte, permite a Marx centrarse en el carácter transformador de cualquier parte relacional, en lo que mejor pone de manifiesto su mutua dependencia y cambiabilidad dentro del sistema interactivo. Tras el análisis, los momentos, las formas y las determinaciones resultan ser relaciones. Así, después de referirse a la mercancía como un momento de la riqueza, Marx procede inmediatamente a desmenuzarla como una relación (Marx, 1973, 218). En otro lugar, Marx se refiere al interés, la ganancia y la

renta como formas que, a través del análisis, pierden su "aparente independencia" y se ven como relaciones (Marx, 1971, 429).

Anteriormente, vimos que algunas abstracciones que contienen procesos también podrían encontrarse en lo que llamamos sentido común. Lo mismo ocurre con las abstracciones que se centran en las relaciones. Padre, que contiene la relación entre un hombre y un niño, es una. Comprador, que contiene las relaciones entre una persona y algo vendido o disponible para la venta, es otra. Pero en comparación con el número y el alcance de las relaciones en el mundo, estas relaciones son pocas y de escasa importancia. Dentro del sentido común de nuestro tiempo y lugar, la mayoría de los lazos sociales se piensan en abstracciones que se centran en las partes de una en una, por separado y de forma estática. Marx, sin embargo, cree que para captar adecuadamente las conexiones sistémicas que constituyen una parte tan importante de la realidad hay que incorporarlas – junto con las formas en que cambian – a las propias abstracciones en las que se piensa en ellas. Todo lo demás es un mosaico, una forma de pensar unilateral que invita a descuidar las conexiones esenciales y a distorsionar la influencia que ejercen en el sistema general.

¿A dónde hemos llegado? Las abstracciones de Marx no son cosas sino procesos. Estos procesos son también, necesariamente, relaciones sistémicas en las que están implicados los principales procesos de los que se ocupa Marx. En consecuencia, cada proceso sirve como un aspecto, o parte subordinada, de otros procesos, captados como conjuntos de relaciones, tal como lo hacen en él. De este modo, Marx reúne en las mismas abstracciones lo que hemos llamado el doble movimiento del modo de producción capitalista (su historia y su movimiento orgánico), uniendo en su pensamiento lo que está unido en la realidad. Y cada vez que necesita enfocar sólo una parte de este complejo, lo hace como un momento, una forma o una determinación.

Las abstracciones de Marx parecen ser muy diferentes, especialmente en lo que se refiere al tratamiento del cambio y la interacción, de aquellas en las que la mayoría de la gente piensa sobre la sociedad.

Pero si las abstracciones de Marx destacan tanto como nuestra evidencia sugiere que lo hacen, no es suficiente con mostrarlas. También necesitamos saber qué le da a Marx la licencia filosófica para abstraer como lo hace. ¿De dónde viene su aparente facilidad para hacer y cambiar abstracciones? ¿Y cuál es la relación entre sus abstracciones y las del sentido común? Es porque la mayoría de los lectores no pueden ver cómo Marx podría abstraer como lo hace que siguen negando –y tal vez ni siquiera notan– la evidencia generalizada de su práctica. Por lo tanto, antes de hacer un análisis más detallado del proceso de abstracción de Marx y su lugar y papel en su método dialéctico y sus teorías más amplias, es necesario hacer un breve desvío a través de sus presupuestos filosóficos.

#### IV. La filosofía de las relaciones internas

Según Marx, "Los economistas no conciben el capital como una Relación. No pueden hacerlo sin concebirlo al mismo tiempo como un transitorio histórico, es decir, una forma de producción relativa –no absoluta–" (Marx, 1971, 274). Esto no es un comentario sobre el contenido del capital, sobre lo que es, el tipo de cosa que es –a saber, una Relación. Captar el capital, como hace Marx, como una Relación compleja que tiene en su núcleo vínculos internos entre los medios materiales de producción y quienes los poseen, quienes trabajan en ellos, su producto especial, el valor, y las condiciones en las que se desarrollan la posesión y el trabajo, es conocer el capital como un acontecimiento histórico, como algo que surgió como resultado de condiciones específicas en la vida de personas reales y que desaparecerá cuando estas condiciones lo hagan. Al considerar tales conexiones como externas a lo que es el capital –que, para ellos, es simplemente los medios materiales de producción o el dinero utilizado para comprarlos– los economistas caen en tratar el capital como una variable ahistórica. Sin decirlo explícitamente y, desde luego, sin defender nunca explícitamente esta posición, el capital se convierte en algo que siempre ha sido y siempre será.

El punto de vista sostenido por la mayoría de la gente, académicos y otros, en lo que hemos estado llamando el punto de vista del sentido común, sostiene que hay cosas y hay relaciones, y que ninguna puede ser subsumida en la otra. Esta posición se resume en la afirmación del obispo Joseph Butler, que G. E. Moore adopta como lema: "Todo es lo que es, y no otra cosa", tomada en conjunción con la afirmación de Hume: "Todos los hechos parecen enteramente sueltos y separados" (Moore, 1903, portada; Hume, 1955, 85). Desde este punto de vista, se puede encontrar que el capital tiene relaciones con el trabajo, el valor, etc., e incluso puede ser que la contabilidad de tales relaciones desempeñe un papel importante en la explicación de lo que es el capital; pero el capital es una cosa, y sus relaciones otra muy distinta. Marx, en cambio, siguiendo a Hegel en este asunto, rechaza lo que es, en esencia, una dicotomía lógica. Para él, como vimos, el capital es en sí mismo una Relación, en la que los vínculos de los medios materiales de producción con el trabajo, el valor, la mercancía, etc., se interiorizan como partes de lo que es el capital. Marx se refiere a las "cosas mismas" como "sus interconexiones" (Marx y Engels, 1950, 488). Además, estas relaciones se extienden hacia atrás y hacia delante en el tiempo, de modo que las condiciones de existencia del capital, tal como han evolucionado a lo largo de los años, y su potencial de desarrollo futuro también se consideran partes de lo que es.

Desde el punto de vista del sentido común, cualquier elemento relacionado con el capital puede cambiar sin que el propio capital cambie. Los trabajadores, por ejemplo, en lugar de vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, como ocurre en el capitalismo, podrían convertirse en esclavos, o siervos, o propietarios de sus propios medios de producción, y en todos los casos sus instrumentos de trabajo seguirían siendo capital. El vínculo entre los trabajadores y los medios de producción es aquí contingente, una cuestión de azar, y por lo tanto externa a lo que cada uno es realmente. En opinión de Marx, un cambio de este tipo significaría un cambio en el carácter del capital mismo, en su apariencia y/o funcionamiento sin importar su extensión. El vínculo es necesario y esencial; es una relación interna.

Por lo tanto, cuando su relación específica con los trabajadores ha cambiado, los medios de producción se convierten en otra cosa, y en algo que se capta mejor con un concepto distinto de "capital". Cada elemento que entra en el análisis del capitalismo de Marx es una relación de este tipo. Es este punto de vista el que subyace y ayuda a explicar su práctica de la abstracción y las abstracciones particulares que resultan, junto con todas las teorías planteadas sobre ellas.

Parece que el problema que tienen los no marxistas para entender a Marx es mucho más profundo de lo que se piensa normalmente. No se trata simplemente de que no entiendan lo que dice Marx sobre el capital (o el trabajo, o el valor, o el Estado, etc.) porque su relato sea poco claro o confuso, o porque las pruebas de sus afirmaciones sean débiles o estén poco desarrolladas. Más bien, es que la forma básica, la Relación, en la que Marx piensa sobre cada uno de los elementos principales que entran en su análisis no está disponible, y por lo tanto su contenido ideacional está necesariamente tergiversado, aunque sólo sea un poco (aunque normalmente es mucho más). Como intento de reflejar las relaciones de la sociedad capitalista incorporándolas a sus abstracciones centrales, el marxismo sufre el mismo destino distorsionador que esas mismas relaciones.

En la historia de las ideas, el punto de vista que hemos desarrollado se conoce como filosofía de las relaciones internas. Las influencias filosóficas inmediatas de Marx en este sentido fueron Leibniz, Spinoza y Hegel, particularmente Hegel. Lo que todos tenían en común es la creencia de que las relaciones que confluyen para constituir el todo se expresan en lo que se considera sus partes. Se considera que cada parte incorpora en lo que es todas sus relaciones con las demás partes hasta e incluyendo todo lo que entra en el conjunto. Sin duda, cada uno de estos pensadores tenía una visión distintiva de lo que son las partes. Para Leibniz, eran las mónadas; para Spinoza, los modos de la naturaleza o Dios; y para Hegel, las ideas. Pero la forma lógica en que interpretaron la relación entre las partes y el todo fue la misma.

Algunos estudiosos de Marx han defendido una forma restringida de relaciones internas que se aplicaría sólo a la sociedad y no al mundo natural (Rader, 1979, capítulo 2). Pero la realidad no permite tales distinciones absolutas. Las personas tienen tanto cuerpos como mentes y roles sociales. La alienación, por ejemplo, afecta a los tres, y en sus formas alienadas cada uno está internamente relacionado con los otros. Del mismo modo, el capital, las mercancías, el dinero y las fuerzas de producción tienen aspectos tanto materiales como sociales. Sostener que la filosofía de las relaciones internas no respeta los límites habituales entre naturaleza y sociedad no significa que Marx no pueda, para ciertos fines, abstraer unidades que caen principalmente o incluso totalmente en uno u otro lado de esta división. Siempre que habla de "cosa" o, como es más frecuente, de "relaciones sociales", esto es lo que ocurre, pero en todos los casos lo que se ha dejado momentáneamente de lado está internamente relacionado con lo que se ha puesto de relieve. En consecuencia, es poco probable que minimice o desestime, como hacen muchos que operan con relaciones externas, las influencias de los fenómenos naturales o sociales sobre el otro.

¿Cuál es el lugar de nociones como "causa" y "determinación" dentro de una filosofía de las relaciones internas? Dada la interacción mutua que Marx supone entre todo lo que hay en la realidad, ahora y siempre, no puede haber ninguna causa que sea lógicamente anterior e independiente de aquello a lo que se dice que da lugar y ningún factor determinante que no se vea afectado por aquello que se dice que determina. En resumen, las nociones de sentido común de "causa" y "determinación" que se basan en dicha independencia lógica y prioridad absoluta no son ni pueden ser aplicables. En su lugar encontramos frecuentes afirmaciones del siguiente tipo: la propensión al intercambio es la "causa o efecto recíproco" de la división del trabajo; y el interés y la renta "determinan" los precios del mercado y "son determinados" por él (Marx, 1959b, 134; Marx, 1971, 512). En cualquier sistema orgánico visto a lo largo del tiempo todos los procesos evolucionan juntos. Por lo tanto, ningún proceso viene primero

y se puede decir que cada uno determina y es determinado por los otros. Sin embargo, también ocurre que un proceso suele afectar más a los otros que éstos a él; y Marx también utiliza "causa" y especialmente "determinar" para registrar esta asimetría. Así, en la interacción entre la producción, la distribución, el intercambio y el consumo –particularmente, aunque no exclusivamente, en el capitalismo– la producción se considera más determinante (Marx, 1904, 274 y ss.). Una buena parte de la investigación de Marx se dedica a localizar y cartografiar lo que ejerce un impacto mayor o especial sobre otras partes del sistema capitalista, pero, se haga explícito o no, esto siempre tiene lugar sobre un telón de fondo de efecto recíproco. (Más adelante se presentará otro sentido complementario de "causa" y "determinación").

Volviendo al proceso de abstracción, es la filosofía de las relaciones internas la que da a Marx tanto la licencia como la oportunidad de abstraer tan libremente como lo hace, para decidir hasta dónde se extenderá cualquier particular en sus relaciones internas. Al hacerle consciente de la necesidad de abstraer –ya que los límites nunca están dados y cuando se establecen nunca son absolutos– también permite e incluso fomenta la reabstracción, hace posible una variedad de abstracciones y ayuda a desarrollar sus habilidades mentales y su flexibilidad para hacer abstracciones. Si "una relación", como sostiene Marx, "puede obtener una encarnación particular y llegar a ser individualizada sólo por medio de la abstracción", entonces aprender a abstraer es el primer paso para aprender a pensar (Marx, 1973, 142).

Operar con una filosofía de relaciones externas no exime de la necesidad de abstraer. Las unidades en y con las que se piensa siguen siendo abstracciones y productos del proceso de abstracción tal y como ocurre durante la socialización y, en particular, en la adquisición del lenguaje. Sólo que, en este caso, uno toma los límites como dados en la naturaleza de la realidad como tal, como si tuvieran la misma importancia ontológica que las cualidades percibidas. El pa-

pel que desempeña el proceso de abstracción no se conoce ni se aprecia. En consecuencia, no se es consciente de que se puede –y a menudo se debe– reabstraer, y nunca se adquiere la capacidad y la flexibilidad para hacerlo. Cualquier reabstracción que se produzca, necesariamente, como parte del aprendizaje de nuevos lenguajes o nuevas escuelas de pensamiento, o como resultado de nuevas experiencias importantes, tiene lugar en la oscuridad, normalmente de forma inconsciente, ciertamente de forma no sistemática, y con poca comprensión de los supuestos o las implicaciones. Marx, en cambio, es plenamente consciente de que abstrae y de sus supuestos e implicaciones, tanto para su propio pensamiento como para el de los demás; de ahí la frecuente equiparación de la ideología en aquellos a los que critica con sus inadecuadas abstracciones.

Para evitar posibles malentendidos, puede ser útil afirmar que la filosofía de las relaciones internas no es un intento de reificar "lo que está entre". Se trata simplemente de que las formas particulares de cohesión de las cosas se conviertan en atributos esenciales de lo que son. La filosofía de las relaciones internas tampoco significa –como han acusado algunos de sus críticos– que la investigación de cualquier problema pueda prolongarse eternamente (decir que los límites son artificiales no es negar su existencia y, en términos prácticos, simplemente no es necesario entenderlo todo para entender algo); o que los límites que se establecen son arbitrarios (lo que realmente influye en el carácter de las abstracciones de Marx o de cualquier otro es otra cuestión); o que no podemos marcar o trabajar con algunas de las importantes distinciones objetivas que se encuentran en la realidad (por el contrario, tales distinciones son una influencia importante en las abstracciones que hacemos); o, por último, que el vocabulario asociado con la filosofía de las relaciones internas –en particular, "totalidad", "relación" e "identidad"– no puede utilizarse también en sentidos subsidiarios para referirse al mundo que surge después de que el proceso de abstracción haya hecho su trabajo.

En la filosofía de las relaciones internas, la "totalidad" es una construcción lógica que se refiere al modo en que el todo está presente a través de las relaciones internas en cada una de sus partes. La totalidad, en este sentido, siempre está ahí, y adjetivos como "más" y "menos" no se aplican. Pero la obra de Marx también contiene totalidades construidas o emergentes, que son de carácter histórico, y hay que tener mucho cuidado de no confundirlas. En este último caso, una totalidad, o conjunto, o sistema se construye gradualmente a medida que sus elementos emergen, se cohesionan y se desarrollan a lo largo del tiempo. "Las circunstancias en las que se produce una relación por primera vez", dice Marx, "no nos muestran en absoluto esa relación ni en su pureza ni en su totalidad" (Marx, 1971, 205). También aquí, a diferencia de las totalidades lógicas, se puede decir que algunos sistemas son más o menos completos que otros, o que él mismo en una etapa anterior. No hay nada en la filosofía de las relaciones internas que interfiera con el reconocimiento de tales totalidades. Todo lo que se requiere es que en cada etapa de su surgimiento cada parte sea visible como un microcosmos relacional del todo, incluyendo su historia real y su potencial de desarrollo futuro.

Las ventajas de utilizar cualquier parte relacional como punto de partida para reconstruir las interconexiones del conjunto, de tratarla como una totalidad lógica, aumentarán, por supuesto, a medida que su papel social crezca y sus vínculos con otras partes se vuelvan más complejos, a medida que se convierta, en otras palabras, en una totalidad emergente. Uno no esperaría que la mercancía, por ejemplo, sirviera como un lugar de partida particularmente útil para reconstruir la sociedad esclavista o el feudalismo, donde existe pero sólo en los márgenes (en la medida en que hay algo de trabajo asalariado y/o algo de comercio entre diferentes comunidades), pero ofrece un lugar de partida ideal para reconstruir el sistema capitalista en el que juega un papel central (Marx, 1971, 102-3).

Un problema algo similar existe con el concepto de "relación". Quizá ninguna palabra aparezca con más frecuencia en los escritos

de Marx que "Verhältnis" ("relación"). El papel crucial que desempeña la "Verhältnis" en el pensamiento de Marx se pierde un poco para los lectores de sus obras que no hablan alemán, como resultado de las traducciones que a menudo sustituyen "condición", "sistema" y "estructura" por "relación". "Verhältnis" suele ser utilizado por Marx en el sentido que le da la filosofía de las relaciones internas, donde se dice que partes como el capital, el trabajo, etc., son Relaciones que contienen en sí mismas las propias interacciones a las que pertenecen. Pero Marx también utiliza "Verhältnis" como sinónimo de "Beziehung" ("conexión"), como una forma de referirse a los lazos entre partes que se ven momentáneamente como separadas. En este sentido, dos partes pueden estar más o menos estrechamente relacionadas, tener relaciones diferentes en distintos momentos, y tener sus relaciones distorsionadas o incluso rotas. Todas estas son, por supuesto, distinciones importantes, y debería ser obvio que ninguna de ellas es ajena a los escritos de Marx. Sin embargo, si las partes son en sí mismas Relaciones, en el sentido de relaciones internas, que poseen el mismo carácter lógico sin importar los cambios que sufran, parecería que tales distinciones no podrían hacerse. Y, de hecho, esta creencia está detrás de muchas de las críticas dirigidas a la filosofía de las relaciones internas.

Sin embargo, los dos sentidos diferentes de "relación" que se encuentran en los escritos de Marx, simplemente reflejan dos órdenes diferentes de relación en su comprensión. El primero proviene de su filosofía de las relaciones internas y se aplica a cómo ve cualquier cosa. El segundo es de tipo práctico, empírico, y se aplica a lo que se encuentra realmente entre dos o más elementos (cada uno de ellos también Relaciones en el primer sentido) que se ven actualmente como separados. El modo en que Marx separa las partes que se conciben como lógicamente internas entre sí es, por supuesto, obra del proceso de abstracción. Una vez abstraído, todo tipo de relaciones entre estas partes pueden ser anotadas y, de hecho, son anotadas siempre que son relevantes. Al negarse a tomar los límites que orga-

nizan nuestro mundo como algo dado y natural, la filosofía de las relaciones internas admite una práctica de la abstracción que permite una variedad aún mayor de relaciones de segundo orden que la que existe en la visión del sentido común.

#### V. Tres modos de abstracción: Extensión

Una vez que reconocemos el papel crucial que juega la abstracción en el método de Marx, lo diferentes que son sus propias abstracciones, y la frecuencia y facilidad con la que reabstrae, queda claro que Marx construye su materia tanto como la encuentra. No se trata de restar importancia a la influencia de las condiciones naturales y sociales (especialmente las capitalistas) en el pensamiento de Marx, sino de subrayar cómo, dada esta influencia, los resultados de las investigaciones de Marx están prescritos en gran medida por la organización preliminar de su materia. Nada está hecho de la nada, pero al mismo tiempo Marx sólo encuentra lo que sus abstracciones han puesto en su camino. Estas abstracciones no sustituyen a los hechos, sino que les dan una forma, un orden y un valor relativo; al igual que el cambio frecuente de sus abstracciones no sustituye a la investigación empírica, sino que determina, aunque en un sentido débil, lo que va a buscar, incluso a ver y, por supuesto, a subrayar. Lo que cuenta como explicación está igualmente determinado por el marco de relaciones posibles impuesto por las abstracciones iniciales de Marx.

Hasta ahora hemos estado discutiendo el proceso de abstracción en general, siendo nuestro principal objetivo distinguirlo de otras actividades mentales. Se ha dicho que las propias abstracciones de Marx destacan en la medida en que incluyen invariablemente elementos de cambio e interacción, mientras que su práctica de la abstracción se encontró con que incluía más o menos de cada uno de ellos según le convenía a su propósito inmediato. Tomando nota de la importancia que Marx dio a las abstracciones en su crítica de la ideología, procedimos a sus fundamentos en la filosofía de las rela-

ciones internas, haciendo hincapié en que no se trata de que esta filosofía haga posible tales movimientos –ya que todo el mundo abstrae–, sino de que los facilita y permite a Marx adquirir un mayor control sobre el proceso. Lo que queda es analizar con más detalle lo que realmente ocurre cuando Marx abstrae, y trazar sus resultados e implicaciones para algunas de sus principales teorías.

El proceso de abstracción, que hemos estado tratando como un acto mental indiferenciado, tiene tres aspectos o modos principales, que son también sus funciones con respecto a la parte abstraída, por un lado, y al sistema al que la parte pertenece y que a su vez ayuda a conformar, por otro. Es decir, el establecimiento de límites y la puesta en evidencia que constituyen el núcleo de este proceso se producen simultáneamente en tres sentidos diferentes, aunque estrechamente relacionados. Estos sentidos tienen que ver con la extensión, el nivel de generalidad y el punto de vista. En primer lugar, puede decirse que cada abstracción alcanza una cierta extensión en la parte abstraída, y esto se aplica tanto espacial como temporalmente. Al abstraer los límites en el espacio, los límites se establecen en la interacción mutua que se produce en un punto determinado del tiempo. Mientras que al abstraer los límites en el tiempo, los límites se establecen en la historia distintiva y el desarrollo potencial de cualquier parte, en lo que una vez fue y en lo que aún está por llegar a ser. La mayoría de nuestros ejemplos de abstracción hasta ahora se han extraído de lo que ahora llamaremos "abstracción de la extensión".

En segundo lugar, al mismo tiempo que todo acto de abstracción establece una extensión, también establece un límite en torno a un nivel particular de generalidad para tratar no sólo la parte sino todo el sistema al que pertenece. El movimiento es desde lo más específico, o lo que lo diferencia de todo lo demás, hasta sus características más generales, o lo que lo hace similar a otras entidades. Este modo de abstracción, que funciona como un microscopio que puede ajustarse a diferentes grados de aumento, nos permite ver las cualidades únicas de cualquier parte, o las cualidades asociadas a su función en

el capitalismo, o las cualidades que le pertenecen como parte de la condición humana (por dar sólo los más importantes de estos niveles de generalidad). Al abstraer el capital, por ejemplo, Marx le da una extensión tanto en el espacio como en el tiempo, así como un nivel de generalidad tal que sólo se destacan las cualidades asociadas a su aparición y funcionamiento como fenómeno del capitalismo (es decir, su producción de valor, su propiedad por los capitalistas, su explotación de los trabajadores, etc.). Las cualidades que un determinado capital puede poseer también como cadena de montaje de la Ford Motor Company para fabricar coches o como herramienta en general –es decir, las cualidades que tiene como objeto único o como instancia de algo que los seres humanos siempre han utilizado– no se incluyen en la imagen. Se abstraen. Este aspecto del proceso de abstracción ha recibido menos atención no sólo en nuestra propia discusión sino en otros relatos de la dialéctica. En lo que sigue, nos referiremos a él como "abstracción del nivel de generalidad".

En tercer lugar, al mismo tiempo que la abstracción establece una extensión y un nivel de generalidad, también establece un punto de vista o un lugar dentro de la relación desde el que ver, pensar y reconstruir los otros componentes de la relación; mientras tanto, la suma de sus vínculos (como se determina por la abstracción de la extensión) también se convierte en un punto de vista para comprender el sistema más amplio al que pertenece, proporcionando tanto un comienzo para la investigación y el análisis como una perspectiva en la que llevarlo a cabo. Con cada nueva perspectiva, hay diferencias significativas en lo que se puede percibir, un ordenamiento diferente de las partes y un sentido diferente de lo que es importante. Así, al abstraer el capital, Marx no sólo le da una extensión y un nivel de generalidad (el del capitalismo), sino que también ve los elementos interrelacionados que lo componen desde el lado de los medios materiales de producción y, simultáneamente, transforma esta configuración en sí misma en un punto de vista para ver el sistema más amplio en el que se sitúa, proporcionándose a sí mismo una perspectiva que influye en cómo aparecerán todas las demás partes del sistema (una

que da al capital el papel central). Nos referiremos a este aspecto de la abstracción como "abstracción del punto de vista". Manipulando la extensión, el nivel de generalidad y el punto de vista, Marx pone las cosas dentro y fuera de foco, en un mejor enfoque y en diferentes tipos de enfoque, permitiéndose a sí mismo ver con más claridad, investigar con más precisión y comprender más plenamente y de forma más dinámica su tema elegido.

Con respecto de la abstracción de la extensión. La posición general de Marx a favor de las unidades grandes es evidente en afirmaciones tales como: "En cada época histórica, la propiedad se ha desarrollado de manera diferente y bajo un conjunto de relaciones sociales totalmente diferentes. Por lo tanto, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que dar una exposición de todas estas relaciones sociales de la producción burguesa. . . Tratar de dar a la definición de la propiedad una relación independiente, una categoría aparte, una abstracción e idea eterna, no puede ser más que una ilusión de la metafísica y la jurisprudencia" (Marx, s.f., 154). Obviamente, se necesitan grandes abstracciones para pensar adecuadamente en un mundo complejo e internamente relacionado.

Lo específico de la posición de Marx surge de sus frecuentes críticas a los economistas políticos por ofrecer abstracciones demasiado estrechas (estrechas en el doble sentido de incluir muy pocas conexiones y un período de tiempo demasiado corto) de una u otra forma económica. A Ricardo, por ejemplo, le reprocha abstraer un período demasiado corto en sus nociones de dinero y renta, y omitir las relaciones sociales en su abstracción del valor (Marx, 1968, 125; Marx, 1971, 131). Se dice que una de las distorsiones más graves surge de la tendencia de los economistas políticos a abstraer los procesos únicamente en términos de sus resultados finales. El intercambio de mercancías, por ejemplo, se sustituye por la totalidad del proceso por el que un producto se convierte en una mercancía y finalmente está disponible para el intercambio (Marx, 1973, 198). Como señala Amiri Baraka de forma tan colorida "La caza no son esas cabezas en la pared"

(Baraka, 1966, 1973). Al pensar de otra manera para la gama de problemas de los que se ocupan, los economistas políticos evitan ver las contradicciones en los procesos específicos del capitalismo que dan lugar a estos resultados.

El mismo estrechamiento de las abstracciones obtiene un resultado ideológico similar en el pensamiento sobre el ser humano. Con el fin de maximizar la libertad individual, Max Stirner trató de abstraer un "yo" sin ningún presupuesto desordenado, ya sea natural o social. La respuesta de Marx es que, al excluir todo lo que le dio existencia y el contexto completo en el que actúa, este "yo" no es una abstracción particularmente útil para entender nada sobre el individuo, y menos su libertad (Marx y Engels, 1964, 477-82). Sin embargo, algo como el "yo" de Stirner, en la persona del individuo aislado, se ha convertido en la forma estándar de pensar sobre la naturaleza humana en la sociedad capitalista. Es la abstracción de extensión preferida en la que la ideología burguesa trata a los seres humanos.

Concediendo las extensiones inusualmente grandes que Marx da a sus abstracciones, ahora necesitamos saber cómo afecta esta práctica a su obra. ¿Qué es lo que estas abstracciones hacen posible, quizás incluso necesario, y qué es lo que hacen imposible? Consideremos todo lo que hace una fotografía de gran angular al dar valor a lo que se incluye, a lo que abarrotan los bordes así como a lo que aparece en el centro. Fíjese en las relaciones que establece como importantes, o al menos relevantes, e incluso en las explicaciones que están implícitas en lo que se incluye y lo que se deja fuera. Algo muy parecido ocurre con la extensión que se da a las unidades de pensamiento en el proceso de abstracción. Es al colocar tanto en sus abstracciones —y al alterarlas tan a menudo como lo hace— que Marx facilita enormemente su análisis de lo que hemos llamado el doble movimiento del modo de producción capitalista. En particular, la práctica de Marx en la abstracción de la extensión sirve de base para su teoría de la identidad; subyace a su crítica de los sistemas de clasificación existentes y su sustitución por los diversos esquemas clasificatorios que distin-

guen sus teorías, es decir, la división de clases de la sociedad, las fuerzas/relaciones de producción, la apariencia/esencia, etc.; y le permite captar en el pensamiento los movimientos reales que tienen lugar tanto en la naturaleza como en la sociedad.

En cuanto a la identidad, Marx afirma: "Es característico de toda la crudeza del "sentido común", que surge de la "vida plena" y no paraliza sus rasgos naturales mediante la filosofía u otros estudios, que donde logra ver una distinción no logra ver una unidad, y donde ve una unidad no logra ver una distinción. Si el 'sentido común' establece determinaciones de distinción, éstas se petrifican inmediatamente de manera subrepticia y se considera la sofistería más reproducible frotar estos bloques conceptuales de tal manera que se incendien" (Marx y Engels, 1961, 339). Según el enfoque del sentido común, las cosas o son iguales (el sentido en el que Marx utiliza aquí el término "unidad") o son diferentes. Una crítica frecuente que hace Marx a los economistas políticos es que sólo ven identidad o diferencia en las relaciones que examinan (Marx, 1971, 168, 497, 527). Marx lo tiene todo: siempre está frotando estos bloques para hacer fuego. Lo más llamativo son sus numerosas referencias a lo que la mayoría de la gente considera temas diferentes como idénticos. Por ejemplo, su afirmación de que "la realidad social de la naturaleza y la ciencia natural humana, o la ciencia natural sobre el ser humano, son términos idénticos" (Marx, 1959a, 111). También se dice que la demanda y la oferta (y en un "sentido más amplio" la producción y el consumo) son idénticas (Marx, 1968, 505). Y la lista de tales afirmaciones, tanto con el término identidad como sin él, es muy larga. Un ejemplo de esto último es su referencia a la "burguesía, es decir, al capital" (Marx y Engels, 1945, 21).

En un lugar, Marx dice que por "identidad" entiende una "expresión diferente del mismo hecho" (Marx, 1968, 410). Esto parece bastante sencillo, pero en el caso de Marx, este "hecho" es relacional, compuesto por un sistema de partes mutuamente dependientes. Considerando esta dependencia mutua dentro de cada una de las partes que interactúan, viendo las partes como aspectos necesarios

de cada una, se vuelven idénticas al expresar el mismo todo extendido. En consecuencia, Marx puede afirmar que el trabajo y el capital son "expresiones de la misma relación, sólo que vistas desde polos opuestos" (Marx, 1971, 491). Detrás de todas estas afirmaciones hay abstracciones de extensión que son lo suficientemente grandes como para contener lo que se considera idéntico.

La teoría de la identidad de Marx también nos ayuda a comprender el papel fundamental que otorga a la noción de forma. Una forma, recordemos, es el aspecto de una relación, centrado en la apariencia o en la función, del que se suele extraer su concepto de cobertura. Pero "forma" es también la principal manera que tiene Marx de decirnos que ha encontrado una identidad en la diferencia, como cuando dice que la renta, el beneficio y el interés, que son obviamente diferentes en muchos aspectos, son idénticos como formas de plusvalía (Marx y Engels, 1941, 106). Lo que se llama "marxismo" es, en gran medida, una investigación de las diferentes formas que adopta la actividad productiva humana en la sociedad capitalista, los cambios que sufren estas formas, cómo se malinterpretan dichos cambios y el poder que adquieren estas formas cambiadas y malinterpretadas sobre las mismas personas cuya actividad productiva las hizo existir en primer lugar. El valor, la mercancía, el capital, el dinero, etc., sólo pueden ser captados como formas de trabajo (y, eventualmente, de cada una de ellas) e investigados como tales porque Marx abstrae cada una de estas unidades lo suficientemente grandes como para contener todos estos elementos en sus relaciones distintivas. Las teorías de Marx sobre la alienación y la metamorfosis del valor, en particular, ofrecen muchos ejemplos de esta práctica. Si se abstrae más estrechamente, como ocurre típicamente en la ideología burguesa, la identidad de tales elementos da paso a la similitud y a otros tipos vagos de conexión, con el resultado de que se pierde o se distorsiona gravemente una parte del efecto y/o de la influencia puesta de manifiesto por las abstracciones abarcadoras de Marx.

Al adherirse a una filosofía de las relaciones internas, el compromiso de ver las partes como idénticas existe incluso antes de que se

hayan abstraído del todo, de modo que se puede decir que, en cierto sentido, la identidad precede a la diferencia, que sólo aparece con la abstracción de las partes basada en alguna apreciación de su carácter distintivo. Tales diferencias, cuando se encuentran, no contradicen el supuesto inicial de la identidad, que cada parte a través de las relaciones internas puede expresar el mismo todo. De ahí la coexistencia de la identidad y la diferencia.

Se ha señalado anteriormente que Marx utilizaba "totalidad" y "relación" en dos sentidos, un sentido lógico que tenía que ver con la forma en que veía toda la realidad y un sentido reconstruido o emergente que se aplicaba a tipos particulares de vínculos descubiertos en su investigación entre partes que ya habían sido abstraídas como partes separadas. La "identidad", tal como la hemos utilizado hasta ahora, pertenece a este vocabulario lógico y la "diferencia" al reconstruido. Sin embargo, la "identidad", al igual que la "totalidad" y la "relación", se utiliza a veces en este segundo sentido subsidiario para destacar aspectos estrechamente relacionados de partes cuyas diferentes apariencias o funciones ya han llevado a su abstracción como partes separadas. En este caso, también se puede hablar de cosas más o menos idénticas.

Además de su efecto sobre la relación de identidad, la práctica de Marx en la abstracción de la extensión también tiene importantes implicaciones, como he indicado, para los diversos esquemas clasificatorios que enmarcan sus teorías. Cada escuela de pensamiento se distingue en gran medida por las distinciones que hace y no hace, y por las que señala como más importantes en algún sentido. El marxismo no es una excepción. Entre las clasificaciones más conocidas que se encuentran en la obra de Marx están las yuxtaposiciones de fuerzas y relaciones de producción, base y superestructura, materialismo e idealismo, naturaleza y sociedad, condiciones objetivas y subjetivas, esencia y apariencia, la periodización de la historia basada en los diferentes modos de producción y la división de la sociedad en clases (en particular la división entre trabajadores y capitalistas).

La mayoría de los relatos del marxismo se esfuerzan por establecer dónde termina un elemento de cada una de estas clasificaciones y dónde empieza el siguiente, por definir de forma nítida y permanente los límites que subdividen las estructuras en las que Marx organiza la existencia humana. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que se acaba de decir sobre la práctica de Marx de abstraer la extensión y su filosofía de las relaciones internas, debería estar claro que esto es un ejercicio infructuoso. Sólo porque suponen que Marx opera con una filosofía de las relaciones externas en la que los límites entre las cosas se consideran del mismo orden que sus otras cualidades perceptibles por los sentidos (por lo tanto, determinadas y perceptibles de una vez por todas), estos críticos pueden desestimar de manera tan consistente la abrumadora evidencia de la práctica de Marx. No sólo Marx redibuja a menudo los límites de cada una de estas unidades, sino que con cada clasificación hay casos en los que sus abstracciones son lo suficientemente grandes como para contener la mayoría o incluso todas las cualidades que parecían caer en otras unidades contrastadas.

La concepción materialista de la historia de Marx, por ejemplo, se caracteriza por un conjunto de contrastes superpuestos entre el modo de producción y los "procesos de la vida social, política e intelectual", la base y la superestructura, las fuerzas y las relaciones de producción, las estructuras económicas (o fundamentos) y el resto de la sociedad, y la existencia material y social (Marx, 1904, 11-12). Dado que Marx no se preocupó mucho de distinguir estas diferentes formulaciones, hay muchas disputas sobre cuál de ellas hay que destacar al dar cuenta de sus puntos de vista, pero en dos puntos hay un acuerdo generalizado: (1) que el primer término de cada pareja es en cierto sentido determinante del segundo, y (2) que los límites entre los términos en cada caso están más o menos fijados y son relativamente fáciles de establecer. Pero, ¿qué tan claros pueden ser esos límites si Marx puede referirse a "la religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc." como "modos particulares de producción, que son los más importantes para la sociedad", como

"modos particulares de producción", la comunidad y la "clase revolucionaria" como fuerzas de producción (que también tiene "las cualidades de los individuos" como su lado subjetivo), la teoría "en la medida en que se apodera de la gente" como una "fuerza material", y puede tratar las leyes relativas a la propiedad privada (que parecería ser parte de la superestructura) como parte de la base, y la lucha de clases (que parecería ser parte de la vida política) como parte de la estructura económica (Marx, 1959a, 103; Marx, 1973, 495; Marx, n.d., 196; Marx, 1970, 137; Acton, 1962, 164)? Vale la pena señalar también que Engels podía incluso referirse a la raza como un factor económico (Marx y Engels, 1951, 517).

Sin duda, estos no son los principales usos que Marx dio a estas categorías, pero indican algo de su elasticidad, algo sobre lo abarcadoras que podrían ser sus abstracciones si quisiera. Y muestra lo inútil que es tratar de interpretar el sentido en el que se dice que una mitad de cada una de estas dicotomías determina la otra antes de llegar a comprender la práctica que reordena los límites entre ellas.

Un problema similar le espera a cualquier lector de Marx que insista en buscar una única frontera fija entre la esencia y la apariencia. Como la investigación de Marx sobre el capitalismo es en gran medida un estudio de las conexiones esenciales, la importancia de esta distinción no está en duda. La abstracción de la apariencia es relativamente fácil de determinar. Es simplemente lo que nos llama la atención cuando miramos; es lo que está en la superficie, lo que es obvio. La esencia es más problemática. Incluye la apariencia, pero va más allá de ella para abarcar lo que da a cualquier apariencia su carácter especial y su importancia. Como tal, la esencia suele introducir conexiones sistémicas e históricas (incluyendo hacia dónde parece dirigirse algo, así como de dónde viene) como partes de lo que es. Pone de relieve un conjunto ampliado de relaciones internas. Pero lo que da a las apariencias su especial importancia en cualquier ocasión está ligado al problema particular sobre el que Marx está trabajando. Por lo tanto, lo que él llama la esencia de cualquier cosa varía un poco con su propósito. Así, por ejemplo, se dice que la esencia del hombre

es, a su vez, su actividad, sus relaciones sociales y la parte de la naturaleza de la que se apropia (Marx, 1959a, 75; Marx y Engels, 1964, 198; 1959a, 106). La respuesta de que es todo esto en su interconexión, una respuesta que aseguraría una esencia fija, si no necesariamente permanente, para los seres humanos, pasa por alto el hecho de que es con la "esencia" con lo que Marx desea señalar un conjunto de conexiones como crucial.

En la presente discusión, lo que hay que subrayar es que un enfoque que se centra en las apariencias y construye sus explicaciones en este mismo plano se basa en abstracciones de extensión compuestas sólo por apariencias. La relevancia termina en el horizonte marcado por nuestras percepciones sensoriales. El resto, si no es irreal, se trivializa como innecesario para la comprensión o se descarta como místico. Uno de los principales resultados ideológicos de la atención única a las apariencias es una inversión imaginaria de las relaciones reales, ya que lo que nos llama la atención inmediatamente se toma como responsable de los procesos más o menos ocultos que le han dado origen. Marx denomina "fetichismo" a la confusión de la apariencia con la esencia, y lo ve operando en toda la sociedad, siendo su ejemplo más conocido el fetichismo de las mercancías, en el que el precio de las cosas (algo que todo el mundo puede observar en el mercado) se sustituye por las relaciones entre las personas que las hicieron (algo que sólo se puede captar mediante el análisis).

Marx, en cambio, se vio ayudado en su investigación de las esencias por su práctica de abstraer unidades lo suficientemente grandes como para contenerlas. Para él no existe la división absoluta de la realidad en apariencia y esencia, ya que sus principales unidades de análisis incluyen tanto la apariencia como la esencia. Así, según Marx, "sólo cuando se capta el trabajo como esencia de la propiedad privada se puede penetrar en el proceso económico como tal en su concreción real" (Marx, 1959a, 129). El trabajo, con el que Marx se refiere al tipo particular de actividad productiva que tiene lugar en el capitalismo, no sólo trae a la existencia la propiedad privada, sino que le da sus cualidades más distintivas, y por lo tanto es esencial

para lo que es. Sólo si vamos más allá de las cualidades aparentes de la propiedad privada, sólo si captamos su esencia en el trabajo (lo que, de nuevo, depende de la construcción de una abstracción lo suficientemente grande como para contener a ambos en su relación interna), podemos comprender realmente la propiedad privada y el modo de producción capitalista en el que desempeña un papel tan crucial.

Quizás la clasificación que ha sufrido el mayor malentendido como resultado de los esfuerzos de los lectores por llegar a límites permanentes es la división de la sociedad en clases de Marx. La abstracción de Marx de la extensión de la clase reúne a muchas personas, pero no todo lo que tiene que ver con ellas. Su enfoque principal se centra en lo que les permite y les exige desempeñar una función determinada en el modo de producción imperante. De ahí la frecuente referencia de Marx a los capitalistas como la "personificación" (o "encarnación") del capital, entendido como la función de la riqueza de expandirse mediante la explotación del trabajo asalariado (Marx, 1958,10, 85, 592). Sin embargo, como relación compleja, la clase contiene otros aspectos, como las condiciones sociales y económicas distintivas (que generalmente acompañan a su posición en el modo de producción), la oposición de un grupo a otros grupos constituidos de forma similar, su nivel cultural, su estado de ánimo (que abarca tanto la ideología como el grado de conciencia de sí mismo como clase), y las formas de comunicación interna de la clase y de lucha política entre clases. Pero cuántos de estos aspectos incluye realmente Marx al abstraer la extensión de la clase o de cualquiera de las clases en que divide una sociedad varía con su problema y propósito en ese momento. Asimismo, dado que todos estos aspectos, en su configuración peculiar, han evolucionado a lo largo del tiempo, también hay que decidir sobre la extensión temporal, sobre cuánto de esta evolución abstraer. Lo mucho que pueden diferir las decisiones de Marx en estos asuntos puede verse en afirmaciones aparentemente contradictorias como "Toda la historia es la historia de la lucha de clases" (donde la clase contiene un mínimo de sus aspectos) y "La clase es el

producto de la burguesía" (donde la clase se abstrae como una suma de todos estos aspectos) (Marx y Engels, 1945, 11; Marx y Engels, 1964, 93).

La clase a la que pertenece cualquier persona e incluso el número de clases en la sociedad también se ven afectados por el lugar exacto en el que Marx traza sus límites. Así, la "clase obrera", por ejemplo, puede referirse a todas las personas empleadas por los capitalistas y las instituciones que les sirven, como el Estado, o a todas las personas que trabajan para los capitalistas pero que también producen valor (un grupo más pequeño), o a todas las personas que no sólo trabajan para los capitalistas y producen valor sino que también están organizadas políticamente como clase (un grupo aún más pequeño). En cuanto a la extensión temporal, Marx también puede abstraer un grupo particular para incluir hacia dónde parecen dirigirse, junto con el nuevo conjunto de relaciones que les esperan pero que aún no han adquirido completamente. En el caso de los campesinos que pierden rápidamente sus tierras y de los pequeños empresarios que se ven abocados a la quiebra, esto se traduce en convertirse en asalariados (Marx y Engels, 1945, 16). Por lo tanto, la clase de los trabajadores a veces se abstrae lo suficiente como para incluirlos también, es decir, a las personas en proceso de convertirse en trabajadores junto con los que funcionan como trabajadores en este momento. La conocida referencia de Marx al capitalismo como una sociedad de dos clases se basa en su abstracción de todos los grupos en trabajadores o capitalistas dependiendo de hacia dónde parezcan dirigirse, siendo los terratenientes el grupo principal que se está moviendo hacia convertirse en capitalistas. Abstraer tales extensiones espaciales y temporales para la clase se considera útil para analizar una sociedad que se está desarrollando rápidamente hacia una situación en la que todos compran fuerza de trabajo o la venden.

Al mismo tiempo, Marx podía abstraer extensiones mucho más restringidas, lo que le permitía referirse a una variedad de clases (y fragmentos de clases) basadas en otras tantas diferencias sociales y económicas entre estos grupos. De este modo, los banqueros, que

suelen ser tratados como un fragmento de la clase capitalista, se abstraen a veces como una clase monetaria o financiera separada (Marx, 1968, 123). Esto ayuda a explicar por qué Marx habla ocasionalmente de "clases dominantes" (en plural), una designación que también suele incluir a los terratenientes, abstraídos estrechamente (Marx y Engels, 1964, 39).

Obviamente, para Marx, llegar a una clasificación clara y definitiva de la sociedad capitalista en clases no es el objetivo, lo que no quiere decir que una de esas clasificaciones (la de capitalistas/propietarios/trabajadores) tenga un papel más importante en su obra o que un criterio para determinar la clase (la relación de un grupo con el modo de producción imperante) sea más importante. Para disgusto de sus críticos, Marx nunca define la "clase" ni ofrece una descripción completa de las clases en la sociedad capitalista. El Capital, volumen III, contiene unas pocas páginas en las que Marx parece haber comenzado tal relato, pero nunca fue completado (Marx, 1959b, 862-3). En mi opinión, si hubiera terminado estas páginas, la mayoría de los problemas planteados por su teoría de la clase permanecerían, ya que la evidencia de su flexibilidad en la abstracción de la clase es clara e inequívoca. Así, en lugar de buscar a qué clase pertenece una persona o grupo o cuántas clases ve Marx en la sociedad capitalista —la obsesión de la mayoría de los críticos y de no pocos de sus seguidores—, la pregunta relevante es: "¿Sabemos en cualquier ocasión en que Marx utiliza "clase", o la etiqueta asociada a alguna clase en particular, a quién se refiere y por qué se refiere a ellos de esta manera?" Sólo entonces la discusión sobre la clase puede hacer avanzar nuestra comprensión, no de todo, sino de lo que Marx está tratando de explicar. Nunca se repetirá demasiado que a Marx le preocupa sobre todo el doble movimiento del modo de producción capitalista, y la organización de las personas en clases basadas en criterios diferentes, aunque interrelacionados, es un medio importante para descubrir este movimiento. En lugar de ser simplemente una forma de registrar la estratificación social como parte de una descripción plana o como un prelude para emitir un juicio moral (cosas que

Marx nunca hace), lo que requeriría una unidad estable, la clase ayuda a Marx a analizar una situación cambiante en la que ella misma es una parte integral y cambiante (Ollman, 1978, capítulo 2).

Además de hacer posible su teoría de la identidad y las diversas clasificaciones que marcan sus teorías, la práctica de Marx de abstraer amplias extensiones para sus unidades también le permite captar en el pensamiento los diversos movimientos reales que se propone investigar. Para captar las cosas "tal como son y suceden realmente", objetivo declarado de Marx, para trazar su acontecer con precisión y darle su debida importancia en el sistema o sistemas a los que pertenece, Marx extiende sus abstracciones –como vimos– para incluir cómo suceden las cosas como parte de lo que son (Marx y Engels, 1964, 57). Hasta ahora, el cambio ha sido tratado de manera muy general. Sin embargo, lo que he etiquetado como el doble movimiento (orgánico e histórico) del modo de producción capitalista, sólo puede entenderse plenamente desglosándolo en una serie de submovimientos, los más importantes de los cuales son cantidad/cualidad, metamorfosis y contradicción<sup>50</sup>. Al organizar el devenir y el propio tiempo en secuencias reconocibles, son algunas de las vías que ponen orden en el flujo de los acontecimientos. Como tales, ayudan a estructurar todas las teorías de Marx y son indispensables para su explicación de cómo funciona el capitalismo, cómo se desarrolló y hacia dónde tiende.

El cambio cantidad/calidad es un movimiento histórico que abarca tanto la acumulación como aquello a lo que conduce. Uno o varios de los aspectos que constituyen cualquier proceso-relación se

---

<sup>50</sup> Otros movimientos dialécticos importantes son la mediación, la interpenetración de los polos opuestos, la negación de la negación, la condición previa y el resultado, y la unidad y la separación. A excepción de "precondición y resultado", tema principal del próximo capítulo, estos movimientos recibirán un tratamiento más completo en mi próximo libro sobre dialéctica. Por ahora, basta con señalar que el papel que desempeña la abstracción en la construcción y ayuda a hacer visibles los movimientos de cambio cantidad/calidad, metamorfosis y contradicción se aplica igualmente a ellos.

hacen más grandes (o más pequeños), aumentan (o disminuyen) en número, etc. Luego, al alcanzar una masa crítica –que es diferente para cada entidad estudiada– se produce una transformación cualitativa, entendida como un cambio de apariencia y/o función. De este modo, señala Marx, el dinero se convierte en capital, es decir, adquiere la capacidad de comprar fuerza de trabajo y producir valor sólo cuando alcanza una determinada cantidad (Marx, 1958, 307-8). Para que dicho cambio aparezca como una instancia de la transformación de la cantidad en calidad, las abstracciones de Marx tienen que contener los aspectos principales cuyo cambio cuantitativo está destinado a desencadenar el cambio cualitativo venidero, así como las nuevas apariencias y/o funciones encarnadas en este último, y todo ello durante el tiempo que esto tarda en ocurrir. Si se abstrae algo menos, se corre el riesgo de descartar primero y luego no ver el cambio cualitativo que se avecina y/o malinterpretarlo cuando se produzca, tres errores frecuentes asociados a la ideología burguesa.

La metamorfosis es un movimiento orgánico de interacción dentro de un sistema en el que las cualidades (ocasionalmente las apariencias, pero generalmente las funciones) de una parte se transfieren a otras partes, de modo que estas últimas pueden ser denominadas formas de la primera. En el movimiento distintivo clave de la teoría del valor-trabajo de Marx, el valor –a través de su producción por el trabajo enajenado y su entrada en el mercado– se metamorfosea en mercancía, dinero, capital, salario, beneficio, renta e interés. La metamorfosis del valor tiene lugar en dos circuitos. Lo que Marx llama la "metamorfosis real" ocurre en el proceso de producción propiamente dicho, donde las mercancías se transforman en capital y medios de subsistencia, ambas formas de valor, que luego se utilizan para fabricar más mercancías. Un segundo circuito, o "metamorfosis formal", se produce cuando la mercancía se intercambia por dinero, otra forma de valor; y, en una ocasión, Marx llega a equiparar "metamorfoseado en" y "cambiado por" (Marx, 1973, 168). El valor por encima de lo que se devuelve a los trabajadores en forma de salarios, o lo que Marx llama "plusvalía", sufre una metamorfosis paralela al ser

transferido a grupos con diversas demandas sobre él, apareciendo como renta, interés y beneficio. Tanto en la metamorfosis real como en la formal, las nuevas formas están marcadas por un cambio en quién posee el valor y en cómo aparece y funciona para ellos, es decir, como medio de subsistencia, como medio de producir más valor, como medio de comprar mercancías, etc.

En la metamorfosis se abstrae un proceso lo suficientemente amplio como para incluir tanto lo que cambia como aquello en lo que se transforma, haciendo de la transformación de uno en otro un movimiento interno. Así, cuando el valor se metamorfosea en mercancía o en dinero, por ejemplo, estos últimos asumen como propias algunas de las relaciones de alienación encarnadas en el valor –algo alteradas debido a su nueva ubicación–, y esto se considera una etapa posterior en el desarrollo del propio valor. De otro modo, operando con abstracciones menores, la mercancía o el dinero nunca podrían convertirse realmente en valor, y hablar de ellos como "formas" de valor sólo podría entenderse metafóricamente.

El carácter esencialmente sincrónico de la metamorfosis, sea cual sea el número de pasos, depende también del tamaño de la abstracción utilizada. A algunos les puede parecer que las distintas fases de la metamorfosis del valor se producen una tras otra, en serie, pero esto es suponer una breve duración para cada fase. Sin embargo, cuando todas las fases de esta metamorfosis se abstraen como continuas, como hace Marx en el caso del valor –generalmente como aspectos de la producción abstraídos como reproducción–, entonces se considera que todas las fases del ciclo ocurren simultáneamente (Marx, 1971, 279-80). Los eventos ocurren simultáneamente o en secuencia dependiendo de la extensión temporal de las unidades involucradas. Cuando Marx se refiere a toda la producción que tiene lugar en el mismo año como producción simultánea, todas sus causas y efectos son vistos como que tienen lugar al mismo tiempo, como partes de una única interacción (Marx, 1968, 471). Para captar cualquier movimiento orgánico como tal, simplemente hay que dejar el tiempo suficiente para que las interacciones implicadas se resuelvan por sí

mismas. Detenerse demasiado pronto, lo que significa abstraer un período demasiado corto para cada fase, deja a uno con una pieza incompleta de la interacción, e inclina a confundir lo que es un vínculo orgánico con uno causal.

En resumen, la metamorfosis, tal como la entiende Marx, sólo es posible sobre la base de una abstracción de la extensión lo suficientemente grande como para abarcar la transferencia de cualidades de un elemento de una interacción a otros a lo largo del tiempo, lo que supone una teoría particular de las formas (el movimiento se registra a través de elementos que se convierten en formas unos de otros), que supone a su vez una teoría particular de la identidad (cada forma es a la vez idéntica y diferente de las demás), que es a su vez un corolario necesario de la filosofía de las relaciones internas (la unidad básica de la realidad no es una cosa sino una relación).

Si la cantidad/calidad es esencialmente un movimiento histórico y la metamorfosis un movimiento orgánico, la contradicción tiene elementos de ambos. Como unión de dos o más procesos que se apoyan y socavan simultáneamente, una contradicción combina cinco movimientos distintos aunque estrechamente entrelazados. Pero antes de detallar cuáles son, conviene subrayar una vez más el papel crucial que desempeña la filosofía de las relaciones internas de Marx. En cuanto a las contradicciones, Engels dice: "Mientras consideremos las cosas como estáticas y sin vida, cada una por sí misma, al lado y después de la otra, es cierto que no tropezamos con ninguna contradicción en ellas. Encontramos ciertas cualidades que son en parte comunes, en parte diversas e incluso contradictorias entre sí, pero que en este caso se distribuyen entre diferentes objetos y, por lo tanto, no contienen ninguna contradicción. . . Pero la posición es muy diferente en cuanto consideramos las cosas en su movimiento, en su cambio, en su vida, en su influencia recíproca. Entonces nos vemos inmediatamente envueltos en contradicciones" (Énfasis mío) (Engels, 1934, 135). En otro lugar, refiriéndose al tratamiento de los economistas burgueses de la renta, la ganancia y el salario, Marx afirma que donde no hay "conexión interna", no puede haber "conexión

hostil", ni "contradicción" (Marx, 1971, 503). Sólo cuando elementos aparentemente diferentes son captados como aspectos de la misma unidad a medida que ésta evoluciona en el tiempo, algunos de sus rasgos pueden ser abstraídos como una contradicción.

De los cinco movimientos que se encuentran en la contradicción, los dos más importantes son los movimientos de apoyo mutuo y de socavamiento mutuo. Tirando en direcciones opuestas, cada uno de estos movimientos ejerce una presión constante, si no uniforme o siempre evidente, sobre los acontecimientos. El incómodo equilibrio resultante dura hasta que uno u otro de estos movimientos predomina.

En la contradicción entre el capital y el trabajo, por ejemplo, el capital, siendo lo que es, ayuda a la existencia el trabajo de una clase muy especial, que es el trabajo alienado, que servirá mejor a sus necesidades como capital. Mientras que el trabajo, como producción de bienes destinados al mercado, ayuda a modelar el capital de una forma que le permite continuar su explotación del trabajo. Sin embargo, el capital y el trabajo también poseen cualidades que ejercen presión en la dirección opuesta. Con su insaciable sed de plusvalía, el capital llevaría al trabajo al agotamiento. Mientras que el trabajo, con sus tendencias inherentes a trabajar menos horas, en mejores condiciones, etc., haría que el capital no fuera rentable. Para evitar la tentación de tergiversar la contradicción como una simple oposición, tensión o disfunción (errores ideológicos comunes), es esencial que los principales movimientos que reproducen el equilibrio existente así como los que tienden a socavarlo sean llevados a la misma abstracción global.

Un tercer movimiento presente en las contradicciones es el despliegue inmanente de los procesos que conforman las "patas" de cualquier contradicción. De este modo, una contradicción se hace más grande, más aguda, más explosiva; tanto los movimientos de apoyo como los de socavamiento se hacen más intensos, aunque no necesariamente en el mismo grado. Según Marx, las contradicciones capitalistas "del valor de uso y del valor de cambio, de la mercancía y

del dinero, del capital y del trabajo asalariado, etc., asumen dimensiones cada vez mayores a medida que se desarrolla el poder productivo" (Marx, 1971, 55). El propio crecimiento del sistema que contiene estas contradicciones conduce a su propio crecimiento.

Un cuarto movimiento que se encuentra en las contradicciones es el cambio de forma general que muchas experimentan a través de su interacción con otros procesos en el sistema más amplio del que forman parte. De la contradicción entre uso y valor de cambio, Marx dice que "se desarrolla más, se presenta y se manifiesta en la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero. Esta duplicación aparece como un proceso en la metamorfosis de la mercancía en la que la venta y la compra son aspectos diferentes de un único proceso y cada acto de este proceso incluye simultáneamente su contrario" (Marx, 1971, 88). Las mismas contradicciones parecen sufrir aún otra metamorfosis: se dice que las contradicciones de la mercancía y el dinero, que se desarrollan en la circulación, "se reproducen" en el capital (Marx, 1968, 512). La contradicción entre el uso y el valor de cambio con la que comenzamos se ha movido, se ha transferido, a la relación entre la mercancía y el dinero, y de ahí al capital. Este movimiento es similar a lo que ocurre en la metamorfosis del valor: las interacciones sistémicas son las mismas. Sólo que aquí es toda una contradicción la que se metamorfosea.

El quinto y último movimiento que contiene la contradicción se produce en su resolución, cuando una de las partes desborda lo que hasta entonces la mantenía a raya, transformándose a sí misma y a todas sus relaciones en el proceso. La resolución de una contradicción puede ser de dos tipos, temporal y parcial o permanente y total. Una crisis económica es un ejemplo de la primera. Marx se refiere a las crisis como "estallidos esenciales... de las contradicciones inmanentes" (Marx, 1971, 55). El equilibrio preexistente se ha roto, y uno nuevo compuesto por elementos reconocidamente similares, normalmente con la adición de algunos elementos nuevos, está en proceso de reemplazarlo. La resolución parcial de una contradicción es más del orden de un reajuste, ya que también puede decirse que la

antigua contradicción ha sido elevada a un nuevo y más alto estadio. En el caso de las crisis económicas simples, en las que el colapso económico es seguido, tarde o temprano, por un nuevo estallido de acumulación, las contradicciones iniciales se amplían para incluir más cosas, un área mayor del globo, más personas y una tecnología más desarrollada. Esencialmente, lo que está en juego se ha elevado para la próxima vez.

Una resolución permanente y total se produce cuando los elementos en contradicción experimentan un cambio cualitativo importante, transformando todas sus relaciones entre sí, así como el sistema más amplio del que forman parte. Una crisis económica que da lugar a una revolución política y social es un ejemplo de ello. En este caso, las contradicciones iniciales han ido mucho más allá de lo que eran, y a menudo son tan diferentes que puede resultar difícil reconstruir sus formas anteriores. Lo que determina si la resolución de una contradicción será parcial o total, por supuesto, no es su forma dialéctica, el hecho de que las diferencias se abstraigan como contradicciones, sino su contenido real. Sin embargo, es poco probable que dicho contenido revele su secreto a quien no pueda leerlo como una contradicción. Al incluir la interacción socavada de los procesos mutuamente dependientes en la misma unidad, al ampliar esta unidad para abarcar cómo se ha desarrollado dicha interacción y hacia dónde tiende (su metamorfosis a través de diferentes formas y su eventual resolución), son las amplias abstracciones de extensión de Marx las que permiten captar estos variados movimientos como elementos internos y necesarios de una única contradicción.

Finalmente, las grandes abstracciones de extensión de Marx también dan cuenta de cómo un mismo factor, indicado por su nombre propio, puede contener dos o más contradicciones. La mercancía, por ejemplo, se dice que encarna la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, así como la contradicción entre trabajo privado y trabajo social. Para contener ambas contradicciones, hay que dar a la mercancía una extensión lo suficientemente grande como para in-

cluir la interacción entre los dos aspectos del valor, así como la interacción entre los dos aspectos del trabajo, y ambos como se desarrollan en el tiempo (Marx, 1971, 130).

## VI. Nivel de generalidad

El segundo aspecto principal del proceso de abstracción de Marx, o el modo en que se produce, es la abstracción del nivel de generalidad. En su inacabada Introducción a la Crítica de la Economía Política, el único intento sistemático de Marx de presentar su método, se tiene mucho cuidado en distinguir la "producción" de la "producción en general" (Marx, 1904, 268-74). La primera tiene lugar en una sociedad particular, el capitalismo, e incluye como parte de lo que es todas las relaciones de esta sociedad que le permiten aparecer y funcionar como lo hace. La "producción en general", por otro lado, se refiere a todo lo que el trabajo en todas las sociedades tiene en común —principalmente la actividad intencional de los seres humanos en la transformación de la naturaleza para satisfacer las necesidades humanas— dejando fuera todo lo que distingue a las diferentes formas sociales de producción entre sí.

Marx hace una distinción adicional dentro de la producción capitalista entre la "producción como un todo", lo que se aplica a todos los tipos de producción dentro del capitalismo, y la "producción como una rama específica de la industria", o lo que se aplica sólo a la producción en esa industria (Marx, 1904, 270). Está claro que al hacer estas distinciones, especialmente la primera, se trata de algo más que un cambio de extensión. Las relaciones de la actividad productiva con los que se dedican a ella, así como con su producto, son relaciones internas en ambos casos, pero la producción en el capitalismo está unida a las formas capitalistas distintivas de los productores y sus productos, mientras que la producción en general está unida a ellos en formas que comparten su propia calidad como mínimo común denominador.

La abstracción que hace Marx al pasar de la producción capitalista a la producción en general no es, pues, de extensión, sino de nivel de generalidad. Se trata de un paso de una comprensión más específica de la producción que pone en el punto de mira toda la red de cualidades igualmente específicas en las que funciona (y con ello el período del capitalismo en el que todo esto tiene lugar) a una comprensión más general de la producción que pone en el punto de mira el estado igualmente general de aquellas condiciones en las que se produce (junto con toda la historia humana como el período en el que se encuentran estas cualidades).

Algo muy parecido ocurre con la distinción que hace Marx entre "la producción en su conjunto" y "la producción en una rama particular de la industria", aunque aquí el movimiento se aleja de lo que es más general en dirección a lo que es más específico. La forma en que aparece y funciona una rama particular de la industria —la fabricación de automóviles, por ejemplo— implica un conjunto de condiciones que no se aplican a toda la época capitalista. Lo que parece superficialmente una distinción de partes enteras es —como la distinción anterior entre "producción capitalista" y "producción en general"— una distinción de niveles de generalidad. Tanto la producción capitalista (o la producción en su conjunto) como la producción en una industria particular están internamente relacionadas con el resto de la sociedad, pero cada una pone en el punto de mira un período diferente de la historia, la época capitalista en un caso y lo que podría llamarse "capitalismo moderno", o ese período en el que esta rama de la producción ha funcionado de esta manera, en el otro.

En esta Introducción, Marx se pronuncia a favor de concentrarse en la producción en sus formas históricas actuales, es decir, en la producción capitalista y en la producción capitalista moderna, y critica a los economistas políticos por contentarse con la producción en general cuando tratan de analizar lo que ocurre aquí y ahora. Entonces, cayendo en el error demasiado común de confundir lo que es más general con lo que es más profundo, los economistas políticos tratan las

generalizaciones que han derivado del examen de las diferentes formaciones sociales como las verdades más importantes sobre cada sociedad particular a su vez, e incluso como la causa de los fenómenos que son peculiares de cada una. De este modo, por ejemplo, la verdad general de que la producción en cualquier sociedad hace uso de la naturaleza material, la forma más general de la propiedad, se ofrece como una explicación e incluso una justificación de cómo se distribuye la riqueza en la sociedad capitalista, donde las personas que poseen la propiedad reclaman un derecho a parte de lo que se produce con su ayuda (Marx, 1904, 271-72).

Mientras que la discusión de Marx sobre los economistas políticos en esta Introducción oscila entre el capitalismo moderno, el capitalismo como tal y la condición humana, mucho de lo que dice en otras partes muestra que puede operar en otros niveles de generalidad, y por lo tanto que se requiere un desglose más complejo de lo que son de hecho grados de generalidad. Antes de ofrecer tal desglose, quiero dejar claro que las líneas fronterizas que siguen son todas sugeridas por la propia práctica de Marx al abstraer, una práctica que está determinada en gran medida por su objetivo de captar el doble movimiento del modo de producción capitalista. En otras palabras, no hay nada absoluto en las divisiones particulares que he establecido. Se podrían trazar otros mapas de niveles de generalidad, y para otro tipo de problemas podrían ser muy útiles.

Teniendo esto en cuenta, hay siete grandes niveles de generalidad en los que Marx subdivide el mundo, siete planos de comprensión en los que coloca todos los problemas que investiga, siete focos diferentes para organizar todo lo que es. Empezando por lo más específico, está el nivel constituido por lo que es único de una persona y de una situación. Es todo lo que hace que alguien llamado Joe Smith sea diferente de los demás, y también todas sus actividades y productos. Es lo que se resume en un nombre propio y una dirección real. Con este nivel –llamémoslo nivel uno– se enfoca el aquí y el ahora, o el tiempo que dure lo que es único.

El nivel dos distingue lo que es general a las personas, sus actividades y productos porque existen y funcionan dentro del capitalismo moderno, entendido como los últimos veinte o cincuenta años. Aquí, las cualidades únicas que justifican el uso de nombres propios, como Joe Smith, se abstraen fuera de foco (ya no las vemos), y se abstraen en foco las cualidades que nos hacen hablar de un individuo como ingeniero o en términos de alguna otra ocupación que ha surgido en el capitalismo moderno. Al poner a la vista estas cualidades un poco más generales, también acabamos considerando a más personas –todas aquellas a las que se aplican dichas cualidades– y un período más largo, todo el tiempo durante el cual han existido estas cualidades. También ponemos en el punto de mira un área más amplia, normalmente uno o varios países, con todo lo que ha ocurrido allí que ha afectado o se ha visto afectado por las cualidades en cuestión durante este período. La abstracción de Marx de una "rama particular de la producción" pertenece a este nivel.

El capitalismo como tal constituye el tercer nivel. Aquí se pone de manifiesto todo lo que es propio de las personas, de su actividad y de sus productos debido a su aparición y funcionamiento en la sociedad capitalista. Ya nos encontramos con este nivel al hablar de la "producción en su conjunto". Las cualidades que posee Joe Smith que lo marcan como Joe Smith (nivel uno) y como ingeniero (nivel dos) son igualmente irrelevantes. Al frente y en el centro está todo lo que lo convierte en un trabajador típico en el capitalismo, incluyendo sus relaciones con su jefe, el producto, etc. Su actividad productiva se reduce al denominador indicado al llamarlo "trabajo asalariado", y su producto al denominador indicado al llamarlo "mercancía" y "valor". Al igual que el nivel dos amplía el área y alarga el lapso de tiempo enfocado en comparación con el nivel uno, también el nivel tres amplía el enfoque para que ahora incluya a todos los que participen en las relaciones capitalistas en cualquier lugar en el que se obtengan estas relaciones, y los 400 años aproximadamente de la era capitalista.

Después del capitalismo, todavía pasando de lo específico a lo general, está el nivel de la sociedad de clases, el nivel cuatro. Este es el período de la historia humana durante el cual las sociedades se han dividido en clases basadas en la división del trabajo. Se trata de las cualidades que tienen en común las personas, sus actividades y sus productos a lo largo de los cinco a diez mil años de historia de las clases, o lo que comparten el capitalismo, el feudalismo y la esclavitud como versiones de la sociedad de clases, y dondequiera que hayan existido estas cualidades. El siguiente nivel, el cinco, es la sociedad humana. Pone de relieve –como vimos anteriormente en el caso de los economistas políticos– las cualidades que tienen en común las personas, sus actividades y sus productos como parte de la condición humana. En este caso, se están considerando todos los seres humanos y toda la historia de la especie.

Para completar este esquema, se añadirán dos niveles más, pero no son tan importantes como los cinco primeros en los escritos de Marx. El nivel seis es el nivel de la generalidad del mundo animal, pues así como poseemos cualidades que nos distinguen como seres humanos (nivel cinco), tenemos cualidades (incluyendo varias funciones vitales, instintos y energías) que son compartidas con otros animales. Por último, está el nivel siete, el más general de todos, que pone de relieve nuestras cualidades como parte material de la naturaleza, incluyendo el peso, la extensión, el movimiento, etc.

Al adquirir una extensión, todas las unidades de pensamiento de Marx adquieren en el mismo acto de abstracción un nivel de generalidad. Así, todas las Relaciones que se constituyen como tales por las abstracciones de extensión de Marx, incluyendo las diversas clasificaciones y movimientos que hacen posibles, se sitúan en uno u otro de estos niveles de generalidad. Y aunque cada uno de estos niveles pone en el punto de mira un período de tiempo diferente, no deben ser pensados como "capas de tiempo", ya que toda la historia está implicada en cada nivel, incluyendo el más específico. Se trata más bien de formas de organizar el tiempo, situando en primer plano el periodo correspondiente a las cualidades que se ponen de relieve y

tratando todo lo que viene antes como lo que ha conducido a ello, como los orígenes.

También es importante subrayar que todas las cualidades humanas y de otro tipo de las que hemos hablado anteriormente están presentes simultáneamente y son igualmente reales, pero que sólo pueden percibirse y, por tanto, estudiarse cuando se ha enfocado el nivel de generalidad en el que se encuentran. Esto es similar a lo que ocurre en las ciencias naturales, donde los fenómenos se abstraen sobre la base de sus propiedades biológicas o químicas o atómicas. Todas esas propiedades existen juntas, pero no se pueden ver ni estudiar al mismo tiempo. La importancia de esta observación es evidente cuando consideramos que todos los problemas que padecemos y todo lo que conlleva resolverlos o impedir que se resuelvan está compuesto por cualidades que sólo pueden ponerse de manifiesto en uno u otro de estos diferentes niveles de generalidad. Al desarrollarse en el tiempo, estas cualidades también pueden verse como movimientos y presiones de uno u otro tipo —organizados en tendencias, metamorfosis, contradicciones, etc.— que, en conjunto, determinan bastante bien nuestra existencia. En consecuencia, es esencial, para comprender cualquier problema particular, abstraer un nivel de generalidad que ponga en evidencia las características principalmente responsables de este problema. Ya hemos visto a Marx declarar que, como los economistas políticos clásicos abstraen la producción al nivel de generalidad de la condición humana (nivel cinco), no pueden captar el carácter de la distribución en la sociedad capitalista (nivel tres).

Una situación similar existe hoy en día con el estudio del poder en la ciencia política. La dinámica de cualquier relación de poder reside en las condiciones históricamente específicas en las que viven y trabajan las personas implicadas. Abstraer la mera relación de poder de estas condiciones para llegar a conclusiones sobre el "poder en general" (nivel cinco), como han hecho muchos politólogos y un número cada vez mayor de teóricos de los movimientos sociales, garantiza que cada ejercicio particular del poder quedará fuera de foco y sus

características distintivas serán infravaloradas y/o malinterpretadas.

Dado el especial interés de Marx por desvelar el doble movimiento del modo de producción capitalista, la mayor parte de lo que escribe sobre el ser humano y la sociedad cae en el nivel tres. Abstracciones como "capital", "valor", "mercancía", "trabajo" y "clase obrera", sean cuales sean sus extensiones, ponen de manifiesto las cualidades que poseen estas personas, actividades y productos como parte del capitalismo. Los desarrollos pre y post-capitalistas entran en el análisis realizado en este nivel como los orígenes y probables futuros de estas cualidades capitalistas. Lo que Marx denomina en sus *Grundrisse* "formaciones económicas precapitalistas" (el título adecuado de una traducción al inglés de algunos materiales históricos tomados de esta obra más larga) son precisamente eso (Marx, 1973, 471-513). Las formaciones sociales que precedieron al capitalismo se ven y estudian aquí principalmente como momentos tempranos del capitalismo abstraídos como un proceso, como sus orígenes que se extienden hacia atrás antes de que hayan surgido suficientes estructuras distintivas para justificar el uso de la etiqueta "capitalismo".

Marx también abstrae su materia en los niveles dos (capitalismo moderno) y cuatro (sociedad de clases), aunque esto es mucho menos frecuente. Cuando Marx opera en el nivel de generalidad de la sociedad de clases, el capitalismo, el feudalismo y la sociedad esclavista se examinan con vistas a lo que tienen en común. Los estudios sobre el feudalismo en este nivel de generalidad enfatizan la división del trabajo y la lucha entre las clases que da lugar, en comparación con la ruptura de las condiciones subyacentes a la producción feudal que recibe la mayor atención cuando se examina el feudalismo como parte de los orígenes del capitalismo, es decir, en el nivel tres (Marx, 1958, Parte VIII).

Un ejemplo de Marx operando en el nivel dos, el capitalismo moderno, se puede encontrar en su discusión de la crisis económica.

Después de examinar las diversas formas en que el sistema capitalista, dado lo que es y cómo funciona, podría romperse, es decir, después de analizarlo en el nivel del capitalismo como tal (nivel tres), muestra entonces cómo estas posibilidades se actualizaron en el pasado inmediato, en lo que para él era el capitalismo moderno o desarrollado (Marx, 1968, 492-535). Para explicar por qué las últimas crisis se produjeron de la manera en que lo hicieron, tiene que poner de relieve las cualidades que se aplican a este período de tiempo particular y a estos lugares particulares, es decir, la historia económica, social y política reciente en países específicos. Este es también un ejemplo de cómo el análisis de Marx puede jugar con dos o más niveles diferentes de generalización, tratando lo que encuentra en el nivel más específico como la actualización de una entre varias posibilidades presentes en el nivel o niveles más generales.

Es instructivo comparar los estudios de Marx sobre el ser humano y la sociedad llevados a cabo en los niveles dos, tres y cuatro (principalmente el tres, el capitalismo) con los estudios de las ciencias sociales y también con el pensamiento de sentido común sobre estos temas, que suelen operar en los niveles uno (el único) y cinco (la condición humana). Mientras que Marx suele abstraer a los seres humanos, por ejemplo, como clases (como clase en el nivel cuatro, como una de las principales clases que surgen de las relaciones de producción capitalistas –trabajadores, capitalistas y, a veces, terratenientes– en el nivel tres, y como una de las muchas clases y fragmentos de clases que existen en un país concreto en el periodo más reciente en el nivel dos), la mayoría de los no marxistas abstraen a las personas como individuos únicos, donde cada uno tiene un nombre propio (nivel uno), o como miembro de la especie humana (nivel cinco). Al proceder en su pensamiento directamente del nivel uno al nivel cinco, puede que ni siquiera perciban, y por tanto no tengan dificultad en negar, la existencia misma de las clases.

Pero la cuestión no es cuál de estas diferentes abstracciones es verdadera. Todas lo son en la medida en que las personas poseen cualidades que caen en cada uno de estos niveles de generalidad. La

cuestión relevante es: ¿cuál es la abstracción adecuada para tratar un conjunto concreto de problemas? Por ejemplo, si la desigualdad social y económica, la explotación, el desempleo, la alienación social y las guerras imperialistas se deben en gran parte a las condiciones asociadas a la sociedad capitalista, entonces sólo pueden entenderse y tratarse mediante el uso de abstracciones que pongan de manifiesto sus cualidades capitalistas. Y eso implica, entre otras cosas, abstraer a las personas como capitalistas y trabajadores. No hacerlo, insistir en ceñirse a los niveles uno y cinco, nos lleva a culpar a individuos concretos (un mal jefe, un malvado presidente) o a la naturaleza humana como tal de estos problemas.

Para completar el cuadro, hay que admitir que Marx abstrae ocasionalmente los fenómenos, incluidas las personas, en los niveles uno y cinco. Hay discusiones sobre individuos específicos, como Napoleón III y Palmerston, en las que se centra en las cualidades que hacen a estas personas diferentes, y se presta cierta atención, especialmente en sus primeros escritos, a las cualidades que todos los seres humanos tienen en común, a la naturaleza humana en general. Pero no sólo estas digresiones son una excepción, sino que lo más importante para nuestros propósitos es que Marx rara vez permite que las cualidades que provienen de estos dos niveles entren en su explicación de los fenómenos sociales. Así, cuando G. D. H. Cole critica a Marx por hacer que las clases sean más reales que los individuos, o Carol Gould dice que los individuos disfrutan de una prioridad ontológica en el marxismo, o, a la inversa, Althusser niega al individuo cualquier espacio teórico en el marxismo, todos ellos están malinterpretando la naturaleza de un sistema que tiene lugares –niveles de generalidad– para los individuos, las clases y la especie humana (Cole, 1966, 11; Gould, 1980, 33; Althusser, 1966, 225-58). La idea misma de atribuir una prioridad ontológica a los individuos, a la clase o a la especie supone una separación absoluta entre ellos que se ve desmentida por la concepción de Marx del hombre como una Relación con cualidades que caen en diferentes niveles de generalidad. Ninguna de estas formas de pensar en el ser humano es más real o

más fundamental que las otras. Si, a pesar de esto, la clase sigue siendo la abstracción preferida de Marx para tratar a los seres humanos, es sólo debido a sus vínculos necesarios con el tipo, la gama y, sobre todo, los niveles de generalidad de los fenómenos que trata de explicar.

No son sólo las abstracciones en las que pensamos sobre las personas, sino también la forma en que organizamos nuestro pensamiento dentro de cada una de estas abstracciones, lo que puede diferenciarse sobre la base de los niveles de generalidad. Las creencias, actitudes e intenciones, por ejemplo, son propiedades de los individuos únicos que habitan el nivel uno. Las relaciones sociales y los intereses son las principales cualidades de las clases y fragmentos de clases que ocupan los niveles dos, tres y cuatro. Las facultades, las necesidades y el comportamiento pertenecen a la naturaleza humana como tal, mientras que los instintos se aplican a las personas como parte de la naturaleza humana pero también en su identidad como animales. Aunque hay cierto movimiento a través de los límites de los niveles en el uso de estos conceptos —y algunos conceptos, como el de "conciencia", que se aplican en un sentido algo diferente en varios niveles—, su uso suele ser una buena indicación del nivel de generalidad en el que se sitúa un estudio concreto y, por tanto, también del tipo de problemas que se pueden abordar. Queda por hacer una concepción integrada de la naturaleza humana que utilice plenamente todos estos conceptos, es decir, que conecte orgánicamente el estudio de las personas procedentes de cada uno de estos niveles de generalidad.

Al centrarse en las diferentes cualidades de las personas, cada nivel de generalidad también contiene formas distintivas de dividir a la humanidad, y con ello sus propios tipos de opresión basados en estas divisiones. La explotación, por ejemplo, se refiere a la extracción de plusvalía de los trabajadores por parte de los capitalistas, que se basa en una división del nivel tres de la sociedad en trabajadores y capitalistas. Por lo tanto, como forma de opresión, es específica del capitalismo. La condición humana, nivel cinco, pone de manifiesto lo

que todas las personas comparten como miembros de nuestra especie. El único tipo de opresión que puede existir aquí proviene de fuera de la especie y se dirige contra todos. La destrucción de las condiciones ecológicas necesarias para la vida humana es un ejemplo de opresión contra las personas que cae en este nivel de generalidad. Cuando algunas clases –como los capitalistas, con su afán de lucro– contribuyen a esta destrucción, esto sólo indica que esta opresión particular debe ser estudiada y combatida en dos o más niveles.

El cuarto nivel, marcado por toda una serie de distinciones entre las personas que tienen su origen en la división entre el trabajo mental y el manual, nos permite ver el comienzo de las opresiones basadas en la clase, la nación, la raza, la religión y el género. Aunque las diferencias raciales y de género existían evidentemente antes de la aparición de la sociedad de clases, sólo con la división entre los que producen la riqueza y los que dirigen su producción, estas diferencias se convierten en la base de las formas distintivas de opresión asociadas al racismo y al patriarcado. Con la aparición de diferentes relaciones con el modo de producción imperante y los intereses contradictorios que generan, con la indiferencia mutua que sustituye a la preocupación mutua que era característica de una época anterior en la que todo se poseía en común, y con la creación de un excedente creciente que todos desean poseer (porque nadie tiene suficiente), todo tipo de opresiones basadas en las divisiones existentes y nuevas de la sociedad se hacen posibles y para la clase económica dominante resultan extremadamente útiles. El racismo, el patriarcado, la religión, el nacionalismo, etc. se convierten en las formas más eficaces de racionalizar estas prácticas económicas opresivas, cuyas condiciones subyacentes ayudan a reproducir con el tiempo. Al repetirse con frecuencia, también echan raíces profundas en la mente y las emociones de la gente y adquieren una relativa autonomía de la situación en la que se originaron, lo que hace que a los afectados les resulte cada vez más difícil reconocer el papel económico crucial que siguen desempeñando estas diferentes opresiones.

Sin duda, todas las opresiones asociadas a la sociedad de clases tienen también sus formas e intensidades específicas capitalistas que tienen que ver con su lugar y función en el capitalismo como forma particular de sociedad de clases, pero las principales relaciones que subyacen y dan fuerza a estas opresiones provienen de la sociedad de clases como tal. Por lo tanto, la abolición del capitalismo no acabará con ninguna de estas opresiones, sólo con sus formas capitalistas. Acabar con el racismo, el patriarcado, el nacionalismo, etc., en todas sus formas y de forma completa, sólo puede ocurrir cuando la propia sociedad de clases sea abolida, y en particular con el fin de la división entre trabajo intelectual y manual, un cambio histórico mundial que sólo podría ocurrir, según Marx, con la llegada del comunismo pleno.

Si todas las abstracciones de Marx implican –como he argumentado– un nivel de generalidad así como una extensión, si cada nivel de generalidad organiza e incluso prescribe hasta cierto punto los análisis realizados con su ayuda, es decir, en sus términos, si Marx abstrae este muchos niveles de generalidad para llegar a problemas diferentes, Aunque su abstracción del capitalismo como tal, el nivel tres, es el decisivo, entonces las conclusiones de sus estudios, las teorías del marxismo, están todas situadas en uno u otro de estos niveles y deben ser consideradas en consecuencia si han de ser correctamente comprendidas, evaluadas y, cuando sea necesario, revisadas.

La teoría del valor-trabajo de Marx, por ejemplo, es principalmente un intento de explicar por qué todos los productos de la actividad productiva humana en la sociedad capitalista tienen un precio, no por qué un producto concreto cuesta tal o cual cosa, sino por qué cuesta algo. El hecho de que todo lo que el ser humano produce tenga un precio es un fenómeno extraordinario propio de la era capitalista, cuyas implicaciones sociales son aún más profundas porque la mayoría de la gente lo ve de forma ahistórica, dándolo simplemente por sentado. Todo el relato de Marx sobre este fenómeno, que incluye la historia de cómo ha evolucionado una sociedad en la que todos los productos tienen un precio, tiene lugar en el nivel de generalidad del capitalismo como tal, lo que significa que sólo trata las cualidades de

las personas, sus actividades y productos en las formas que asumen en el capitalismo en general. La crítica frecuente que se escucha a esta teoría de que no tiene en cuenta la competencia en los mercados reales y, por tanto, no puede explicar los precios reales, está simplemente fuera de lugar, es decir, el punto más general que Marx está tratando de hacer.

Para explicar el hecho de que un par de zapatos cuesta exactamente cincuenta dólares, por ejemplo, hay que abstraer en cualidades tanto del capitalismo moderno (nivel dos) como del aquí y ahora (nivel uno) de una manera que nos lleva mucho más allá del proyecto inicial de Marx. En *El Capital*, volumen III, Marx hace algunos esfuerzos para volver a abstraer los fenómenos que entran en su teoría del valor-trabajo en el nivel del capitalismo moderno, y aquí discute el papel de la competencia entre los compradores y los vendedores para afectar a los precios reales. Aun así, la confusión de la que han adolecido innumerables economistas sobre lo que se ha denominado el "problema de la transformación" (la transformación de los valores en precios) desaparece una vez que reconocemos que se trata de relacionar análisis de dos niveles de generalidad diferentes y que Marx presta una atención primordial al primero, el capitalismo, y relativamente poca atención al segundo, que por desgracia es el único nivel que interesa a la mayoría de los economistas no marxistas.

La teoría de la alienación ofrece otro ejemplo llamativo de la necesidad de situar las teorías de Marx en niveles particulares de generalidad si no se quieren distorsionar. La descripción de Marx de las conexiones cortadas entre el ser humano y su actividad productiva, los productos, otras personas y la especie, que se encuentra en el núcleo de esta teoría, cae en dos niveles diferentes de generalidad: el capitalismo (nivel tres) y la sociedad de clases (nivel cuatro). En sus primeros escritos, este drama de la separación se representa generalmente en términos de "división del trabajo" y "propiedad privada" (nivel cuatro). De este relato más general se desprende que la alienación alcanza su punto álgido en la sociedad capitalista, pero se centra

en el contexto de clase al que pertenece el capitalismo y no en el capitalismo como tal. Aquí, el capitalismo no es tanto "eso" como el ejemplo sobresaliente de "eso". (Por cierto, esta conclusión exige una modificación en el subtítulo de mi anterior obra *Alienación*, que tiene como subtítulo *La concepción del ser humano en la sociedad capitalista de Marx*).

En escritos posteriores, a medida que la preocupación de Marx se desplaza cada vez más hacia el descubrimiento del doble movimiento del modo de producción capitalista, la teoría de la alienación se eleva al nivel de generalidad del capitalismo (nivel tres). La atención se centra ahora en la actividad productiva y sus productos en sus formas específicas capitalistas, es decir, en el trabajo, la mercancía y el valor; y la mistificación que ha acompañado a la propiedad privada a lo largo de la historia de las clases se eleva al fetichismo de las mercancías (y los valores). La teoría más amplia de la alienación sigue vigente. El contexto de la sociedad de clases en el que se sitúa el capitalismo no ha cambiado sus manchas, pero ahora Marx ha desarrollado una versión de la teoría que puede integrarse mejor en su análisis de la dinámica capitalista. Con la introducción de esta noción de niveles de generalidad, algunas de las principales disputas en torno a la teoría de la alienación de Marx –si se refiere principalmente a la historia de las clases o al capitalismo, y cómo y hasta qué punto Marx utilizó esta teoría en sus escritos posteriores– se resuelven fácilmente.

Pero no sólo hay que situar las teorías de Marx en determinados niveles de generalidad para entenderlas correctamente. Lo mismo ocurre con prácticamente todas sus afirmaciones. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre la afirmación que ya conocimos en otro contexto de que "Toda la historia [calificada más tarde como historia de las clases] es la historia de la lucha de clases" y la afirmación de que "la clase es el producto de la burguesía" (Marx y Engels, 1945, 12; Marx y Engels, 1964, 77)? Si "clase" en ambos casos se refiere a cualidades en el mismo nivel de generalidad, entonces sólo una de estas afirmaciones puede ser cierta, es decir, o bien la clase ha existido durante los

últimos cinco o diez mil años de la historia de la humanidad o bien sólo llegó a existir con el capitalismo, hace cuatro o quinientos años. Sin embargo, si entendemos que Marx se centra en las cualidades comunes a todas las clases en los últimos cinco a diez mil años (en el nivel cuatro) en la primera afirmación, y en las cualidades distintivas que las clases han adquirido en la época capitalista (en el nivel tres) en la segunda (lo que las hace más plenamente clases, implicando principalmente el desarrollo en organización, comunicación, alienación y conciencia), entonces las dos afirmaciones son compatibles. Debido a que muchos de los conceptos de Marx – "clase" y "producción" son quizás los ejemplos más destacados– se utilizan para transmitir abstracciones en más de un nivel de generalidad, el tipo de confusión generado por tales contradicciones aparentes es demasiado común.

Las observaciones de Marx sobre la historia son especialmente vulnerables a ser malinterpretadas si no se sitúan en uno u otro de estos niveles de generalidad. El papel que Marx atribuye a la producción y a la economía en general, por ejemplo, difiere un poco, dependiendo de si el enfoque es el capitalismo (incluyendo sus orígenes distintivos), el capitalismo moderno (lo mismo), las sociedades de clase (lo mismo), o las sociedades humanas (lo mismo). Empezando por las sociedades humanas, la importancia especial que Marx concede a la producción se basa en el hecho de que hay que hacer lo necesario para sobrevivir antes de intentar cualquier otra cosa, que la producción limita la gama de opciones materiales disponibles al igual que, con el tiempo, ayuda a transformarlas, y que la producción es la actividad principal que da expresión y ayuda a desarrollar nuestras facultades y necesidades peculiarmente humanas (Marx, 1958, 183-84; Marx y Engels, 1964, 117; Ollman, 1976, 98-101). En la sociedad de clases, la producción desempeña su papel decisivo principalmente a través de "la relación directa de los propietarios de las condiciones de producción con la división directa del trabajo que nace en esta época y los productores" (Marx, 1959b, 772). Es también en este nivel donde la interacción entre las fuerzas y las relaciones de

producción basadas en la clase entran en escena. En el capitalismo, el papel especial de la producción es compartido por todo lo que entra en el proceso de acumulación de capital (Marx, 1958, Parte VIII). En el capitalismo moderno, suele considerarse decisivo lo que ha ocurrido recientemente en un sector concreto de la producción capitalista en un país determinado (como el desarrollo de los ferrocarriles en India durante la época de Marx) (Marx y Engels, s.f., 79).

Cada una de estas interpretaciones del papel predominante de la producción se aplica sólo al nivel de generalidad que pone en evidencia. Ninguna interpretación se acerca a dar cuenta de todo lo que Marx cree que hay que explicar, lo cual es probablemente la razón por la que, en una ocasión, Marx niega tener cualquier teoría de la historia (Marx y Engels, 1952, 278). Sin embargo, podría ser más exacto decir que tiene cuatro teorías complementarias de la historia, una para la historia abstraída en cada uno de estos cuatro niveles de generalidad. El esfuerzo de la mayoría de los seguidores de Marx y de prácticamente todos sus críticos por encapsular la concepción materialista de la historia en una única generalización relativa al papel de la producción (o de la economía) nunca ha tenido éxito, por tanto, porque no podía tenerlo.

Finalmente, los diversos movimientos que Marx investiga, algunos de los cuales fueron discutidos bajo la abstracción de la extensión, también se ubican en niveles particulares de generalidad. Es decir, como todo lo demás, estos movimientos se componen de cualidades que son únicas, o especiales para el capitalismo moderno, o para el capitalismo, etc., de modo que sólo toman forma como movimientos cuando el nivel relevante de generalidad se pone en foco. Hasta entonces, la fuerza que ejercen debe seguir siendo misteriosa, y nuestra capacidad de utilizarla o afectarla prácticamente nula. El movimiento de la metamorfosis del valor, por ejemplo, dependiente del funcionamiento del mercado capitalista, opera principalmente en los niveles de generalidad del capitalismo (nivel tres) y del capitalismo moderno (nivel dos). Considerar los productos del trabajo en los niveles de generalidad de la sociedad de clases (nivel cuatro) o de

la condición humana (nivel cinco), o concentrarse en sus cualidades únicas (nivel uno) –el alcance de la mayoría de las reflexiones no marxistas sobre este tema– no impide que se produzca la metamorfosis del valor, sólo impide que la percibamos. Asimismo, si "en el capitalismo", como dice Marx, "todo parece y de hecho es contradictorio", sólo abstrayendo los niveles de generalidad del capitalismo y del capitalismo moderno (otorgando abstracciones de extensión adecuadas) podemos percibirlos (Marx, 1963, 218).

Lo que se denomina "leyes de la dialéctica" son aquellos movimientos que pueden encontrarse en una u otra forma reconocible en cada nivel de generalidad, es decir, en las relaciones entre las cualidades que caen en cada uno de estos niveles, incluyendo el de la naturaleza inanimada. La transformación de la cantidad en cualidad y el desarrollo a través de la contradicción, de los que se habló anteriormente, son tales leyes dialécticas. Otras dos leyes dialécticas que desempeñan un papel importante en la obra de Marx son la interpenetración de los opuestos polares (el proceso por el que un cambio radical en las condiciones que rodean a dos o más elementos o en las condiciones de la persona que los ve produce una alteración sorprendente, incluso un giro completo, en sus relaciones), y la negación de la negación (el proceso por el que la fase más reciente de un desarrollo que ha pasado por al menos tres fases mostrará importantes similitudes con lo que existía en la fase anterior).

Naturalmente, la forma particular que adopte una ley dialéctica variará un poco, dependiendo de su tema y del nivel de generalidad en el que este tema se sitúe. Los movimientos de apoyo y debilitamiento mutuos que se encuentran en el núcleo de la contradicción, por ejemplo, parecen muy diferentes cuando se aplican a las fuerzas de la naturaleza inanimada que cuando se aplican a los fenómenos específicamente capitalistas. Diferencias llamativas como éstas han llevado a un grupo creciente de críticos y a algunos seguidores de Marx a restringir las leyes de la dialéctica a los fenómenos sociales y a rechazar como "no marxista" lo que califican de "dialéctica de la naturaleza de Engels". Su error, sin embargo, consiste en confundir

un enunciado particular de estas leyes, normalmente uno apropiado para los niveles de generalidad en los que está presente la conciencia humana, con todos los enunciados posibles. Este error se ve favorecido por la práctica generalizada —que yo también he adoptado por motivos de simplificación y brevedad— de permitir que el enunciado más general de estas leyes sustituya a los demás. Los cambios de cantidad/calidad, las contradicciones, etc., que se producen entre las cualidades únicas de nuestra existencia (nivel uno), o en las cualidades que poseemos como trabajadores y capitalistas (niveles dos y tres), o en las que poseemos como miembros de una clase y como seres humanos (niveles cuatro y cinco), sin embargo, no son simplemente ilustraciones para y la elaboración de leyes dialécticas aún más generales. Para ser comprendidos adecuadamente, los movimientos de cambio cantidad/calidad, contradicción, etc., en cada nivel de generalidad deben ser vistos como expresiones de leyes que son específicas de ese nivel así como de versiones de leyes más generales. La mayor parte del trabajo de redacción de tales enunciados multinivel de las leyes de la dialéctica está por hacer.

La importancia de las leyes de la dialéctica para captar las presiones que actúan en los diferentes niveles de generalidad también variará. Acabamos de ver a Marx afirmar que el capitalismo en particular está lleno de contradicciones. Por lo tanto, ver las condiciones y eventos en términos de contradicciones es mucho más importante para entender su carácter capitalista que para entender sus cualidades como condiciones y eventos humanos, o naturales, o únicos. Dado el objetivo de Marx de explicar el doble movimiento del modo de producción capitalista, ninguna otra ley dialéctica recibe la atención dada a la ley del desarrollo a través de la contradicción. Junto con el papel relativamente menor que desempeña la contradicción en los cambios que se producen en la naturaleza (nivel siete), esto también puede ayudar a explicar la creencia errónea de que las leyes dialécticas se encuentran sólo en la sociedad.

Lo que se desprende de lo anterior es que las leyes de la dialéctica no explican, ni prueban, ni predicen, ni provocan nada. Más bien, son

formas de organizar las formas más comunes de cambio e interacción que existen en cualquier nivel de generalidad, tanto a efectos de estudio como de intervención en el mundo del que forman parte. Con su ayuda, Marx pudo descubrir muchas otras tendencias y patrones, también denominados a menudo leyes, que son peculiares de los niveles de generalidad de los que se ocupa. Tales leyes no tienen más fuerza que la que se desprende de los procesos de los que se derivan, equilibrados por cualquier contra-tendencia que haya dentro del sistema. Y como todos los demás movimientos que Marx investiga, las leyes de la dialéctica y las leyes específicas de nivel que le ayudan a descubrir están provistas de extensiones lo suficientemente grandes como para abarcar las interacciones relevantes durante todo el período de su desarrollo.

Quedan dos grandes cuestiones relacionadas con este modo de abstracción. Una es: ¿cómo afectan las cualidades situadas en cada nivel de generalidad a las de los demás? Y en segundo lugar, ¿cuál es la influencia de la decisión tomada respecto a la abstracción de la extensión en el nivel de generalidad que se abstrae, y viceversa? La afectación de las cualidades de cada nivel sobre las de los demás, pasando del más general (nivel siete) al más específico (nivel uno), es la de un contexto sobre lo que contiene. Es decir, cada nivel, empezando por el siete, establece un abanico de posibilidades para lo que puede ocurrir en los niveles más específicos que le siguen. La realización de algunas de estas posibilidades en cada nivel limita a su vez lo que puede ocurrir en los niveles siguientes, hasta llegar al nivel uno, el de lo único.

Cada nivel más general, en virtud de lo que es y contiene, también hace más probable la actualización de uno o algunos de los muchos (aunque no infinitos) desarrollos alternativos que hace posibles en niveles menos generales. El capitalismo, en otras palabras, no sólo fue un desarrollo posible a partir de la sociedad de clases, sino que se hizo probable por el carácter de esta última, por la propia dinámica inherente a la división del trabajo una vez que se puso en marcha. Lo mismo podría decirse de la relación entre el capitalismo como tal y el

capitalismo inglés "moderno" en el que vivió Marx, y la relación entre este último y el carácter único de los acontecimientos que vivió Marx.

Es en este marco, también, donde mejor se puede entender la relación que Marx ve entre libertad y determinismo. Cualquiera que sea el nivel de abstracción –ya sea que estemos hablando de lo que es único para cualquier individuo, un grupo en el capitalismo moderno, los trabajadores a lo largo de la era capitalista, cualquier clase, o los seres humanos como tales– siempre hay una elección que hacer y alguna capacidad para hacerla. Por lo tanto, siempre hay algún tipo y algún grado de libertad. Sin embargo, en cada nivel de generalidad, las alternativas entre las que la gente debe elegir están severamente limitadas por la naturaleza de sus contextos superpuestos, que también hacen que una o un conjunto de alternativas sean más factibles y/o atractivas, al igual que estos contextos condicionan las propias cualidades personales, de clase y humanas puestas en juego al hacer cualquier elección. Por lo tanto, también existe un grado considerable de determinismo. Es esta relación entre libertad y determinismo la que Marx quiere poner de manifiesto cuando dice que son las personas las que hacen la historia, pero no en las circunstancias que ellas eligen (Marx y Engels, 1951a, 225). Lo que parece una afirmación relativamente sencilla se complica por el hecho de que tanto las personas como las condiciones a las que se hace referencia existen en varios niveles de generalidad, y dependiendo del nivel que se ponga en el punto de mira, el sentido de esta afirmación –aunque verdadera en cada caso– variará.

El punto de vista del determinismo que se ofrece aquí es diferente, pero no está en contradicción, con el punto de vista presentado en nuestra discusión de la filosofía de las relaciones internas, donde el determinismo se equiparó primero con el efecto recíproco que se encuentra en cualquier sistema orgánico y luego con la influencia mayor o especial de cualquier proceso sobre los demás. A esto podemos añadir ahora un tercer sentido complementario del determinismo que proviene de los efectos limitadores y prescriptores de los contextos superpuestos sobre todos los fenómenos que caen dentro de

ellos. El éxito de Marx a la hora de mostrar cómo operan estos dos últimos tipos de determinismo en el modo de producción capitalista explica la mayor parte del poder explicativo que uno encuentra (y siente) en sus escritos.

También se pueden discernir los efectos de los acontecimientos sobre sus contextos más amplios, es decir, de las cualidades que se encuentran en los niveles más específicos sobre las que recaen en los más generales. Siempre que Marx habla de que las personas reproducen las condiciones de su existencia, se refiere a cómo las actividades cuyas cualidades principales caen en un nivel de generalidad ayudan a construir los diversos contextos, incluidos los de otros niveles de generalidad, que hacen posible y altamente probable la continuación de estas mismas actividades. Sin embargo, estos efectos también pueden ser perjudiciales. En nuestra época, por ejemplo, el crecimiento desordenado de los rasgos nocivos asociados a la producción capitalista moderna (nivel dos) ha comenzado a amenazar el equilibrio ecológico necesario no sólo para la continuación del capitalismo (nivel tres) sino para la vida de nuestra especie (nivel cinco).

En cuanto a la relación entre la elección de la extensión y la del nivel de generalidad, parece haber una correspondencia aproximada entre las abstracciones estrechas de la extensión y la abstracción de niveles de generalidad muy bajos y muy altos. Una vez que las complejas relaciones sociales en las que se sitúa un fenómeno concreto se dejan de lado mediante una abstracción estrecha de la extensión, hay pocas razones para enfocar mejor estas relaciones abstrayendo el nivel de generalidad en el que se encuentran. Así pues, la abstracción de una extensión que aparta a los individuos de sus condiciones sociales suele ir acompañada de una abstracción del nivel de generalidad que se centra en lo que es único de cada uno (nivel uno). Con las cualidades sociales que se abstraieron de los individuos en la extensión ahora adjuntadas a los grupos a los que pertenecen (vistos como externamente relacionados con sus miembros), los esfuerzos de generalización tienden a eludir los niveles en los que estas cualidades

sociales serían puestas en foco (el capitalismo moderno, el capitalismo y la sociedad de clases) y se mueven directamente al nivel de la condición humana (nivel cinco). Así pues, para la ideología burguesa las personas son todas diferentes (nivel uno) o todas iguales (nivel cinco). Mientras que para Marx, cuyas abstracciones de extensión suelen incluir un número significativo de relaciones sociales, la elección de los niveles de generalidad del capitalismo, el capitalismo moderno y la sociedad de clases era fácil y obvia; al igual que el hecho de privilegiar estos niveles conducía a abstracciones de extensión que le permitían abarcar de un solo golpe la mayoría de las conexiones que la atención a estos niveles pone en evidencia.

### VII. Y el punto de vista privilegiado

El tercer modo en que se producen las abstracciones de Marx es el del punto de vista privilegiado. Los capitalistas, como vimos, son referidos como "personificaciones del capital"; pero también se dice que el capital funciona como lo hace porque está en manos de personas que lo usan para obtener ganancias (Marx, 1959b, 794, 857-58; Marx, 1959a, 79). Se dice que el Estado es un instrumento de la clase económica dominante; pero Marx también lo trata como un conjunto de estructuras objetivas que responden a las exigencias de la economía, como un aspecto del propio modo de producción (Marx y Engels, 1945, 15; Marx, 1959a, 103). Hay muchas posiciones similares, aparentemente contradictorias, en los escritos de Marx. Son el resultado de diferentes abstracciones, pero no de extensión o nivel de generalidad. Se deben a diferentes abstracciones del punto de vista. La misma relación está siendo vista desde diferentes lados, o el mismo proceso desde sus diferentes momentos.

En el mismo acto mental en el que las unidades de pensamiento de Marx obtienen una extensión y un nivel de generalidad, adquieren un punto de vista o lugar privilegiado, ventajoso, desde el que ver los elementos de cualquier relación particular y, dada su extensión, desde el que reconstruir el sistema mayor al que pertenece esta rela-

ción. Un punto de vista ventajoso establece una perspectiva que colorea todo lo que cae en él, estableciendo un orden, una jerarquía y unas prioridades, distribuyendo valores, significados y grados de relevancia, y afirmando una coherencia distintiva entre las partes. Dentro de una perspectiva dada, algunos procesos y conexiones parecerán grandes, algunos obvios, algunos importantes; otros parecerán pequeños, insignificantes e irrelevantes; y algunos serán incluso invisibles.

Al discutir la concepción de Marx de la Relación, vimos que era más que una simple conexión. Era siempre una conexión contenida en sus partes, vista desde uno u otro lado. Así, el capital y el trabajo, por ejemplo, fueron citados como "expresiones de la misma Relación, sólo que vista desde el polo opuesto" (Marx, 1971, 491). O también, dice Marx, el capital tiene una "diferenciación o composición organizativa" (la del capital fijo y circulante) desde el punto de vista de la circulación, y otra (la del capital constante y variable) desde el punto de vista de la producción (Marx, 1968, 579). Tanto la circulación como la producción forman parte de la Relación ampliada del capital. Una crítica a los economistas políticos es que intentan comprender el capital sólo desde el punto de vista de la circulación, pero para captar la naturaleza de la riqueza en el capitalismo, según Marx, el punto de vista decisivo es el de la producción (Marx, 1968, 578).

Está claro que las decisiones que toma Marx respecto a la extensión y los niveles de generalidad afectan en gran medida al tipo de puntos de vista que abstrae, y viceversa. La cantidad de dependencia mutua y de proceso que se incluye en una abstracción de la extensión determina en gran medida lo que se puede ver y estudiar desde esta misma abstracción tomada como punto de vista privilegiado. Dar a la producción la extensión de la reproducción, o al capital la extensión de la acumulación de capital, por ejemplo, permite a Marx poner a la vista y organizar el sistema del que forman parte de maneras que no serían posibles con abstracciones más estrechas (o más cortas). Del mismo modo, al abstraer un nivel de generalidad, Marx pone de

relieve toda una serie de cualidades que ahora pueden servir individual o colectivamente (dependiendo de la abstracción de la extensión) como puntos de vista privilegiados, al igual que otros posibles puntos de vista, organizados en torno a cualidades de otros niveles de generalidad, quedan excluidos. A la inversa, cualquier compromiso en cuanto a un punto de vista particular predispone a Marx a abstraer la extensión y el nivel de generalidad que le corresponden y le permite sacarle el máximo partido. En la práctica, estas tres decisiones (en realidad, tres aspectos de la misma decisión) en cuanto a la extensión, el nivel de generalidad y el punto de vista privilegiado suelen tomarse conjuntamente y sus efectos son inmediatos, aunque en una ocasión determinada puede parecer que domina uno u otro.

En las ciencias sociales, la noción de punto de vista privilegiado está más asociada a la obra de Karl Mannheim (Mannheim, 1936, Parte V). Pero para Mannheim, un punto de vista es algo que pertenece a las personas, en particular cuando están organizadas en clases. Las condiciones en las que cada clase vive y trabaja proporcionan a sus miembros una gama distintiva de experiencias y un punto de vista distintivo. Debido a sus distintos puntos de vista, incluso las pocas experiencias que comparten las personas de clases opuestas no sólo se entienden, sino que se perciben de forma muy diferente. Esta idea, que Mannheim toma de Marx, es correcta. Sin embargo, la concepción de Marx sobre el punto de vista va más allá, al fundamentar las percepciones de cada clase en la naturaleza de sus abstracciones habituales, con el fin de mostrar cómo el hecho de empezar a dar sentido a la sociedad a partir precisamente de estas unidades mentales, dentro de las perspectivas que establecen, conduce a resultados perceptivos diferentes. Al descubrir el vínculo cognitivo entre las condiciones de clase y las percepciones de clase, Marx nos ayuda a entender no sólo por qué Mannheim tiene razón, sino cómo funciona realmente lo que describe. Como parte de esto, el punto de vista se convierte en un atributo de la abstracción como tal (Marx habla del punto de vista o la posición ventajosa de la acumulación, las relacio-

nes de producción, el dinero, etc.), y sólo secundariamente de la persona o clase que lo adopta (Marx, 1963, 303; Marx, 1971, 156; Marx, 1973, 201).

Ahora podemos explicar por qué Marx cree que los trabajadores tienen muchas más posibilidades de entender el funcionamiento del capitalismo que los capitalistas. Su ventaja no proviene de la calidad de sus vidas y sólo en pequeña parte de sus intereses de clase (ya que los capitalistas tienen interés en engañarse incluso a sí mismos sobre cómo funciona su sistema). Y lo que es más importante, dado lo que constituye la vida de los trabajadores, las abstracciones con las que empiezan a dar sentido a su sociedad probablemente incluyan "trabajo", "fábrica", "máquina", especialmente "trabajo", lo que pone la actividad que es la principal responsable del cambio social al frente y en el centro de su pensamiento. Dentro de la perspectiva establecida por esta abstracción, la mayor parte de lo que ocurre en el capitalismo se organiza como parte de las condiciones necesarias y los resultados de esta actividad. No hay punto de vista más esclarecedor para dar sentido a lo que es, tanto como resultado de lo que fue como de los orígenes de lo que está naciendo. Esto no quiere decir, por supuesto, que todos los trabajadores hagan estas conexiones (hay muchas razones procedentes de sus vidas alienadas y del bombardeo ideológico dirigido contra ellos que combaten contra ello), pero la predisposición a hacerlo enraizada en la abstracción inicial del punto de vista privilegiado está ahí.

En el caso de los capitalistas, ocurre justo lo contrario. Sus vidas y su trabajo les inclinan a empezar a dar sentido a su situación con la ayuda del "precio", la "competencia", el "beneficio" y otras abstracciones extraídas del mercado. Tratar de armar el funcionamiento del capitalismo dentro de perspectivas que colocan al trabajo al final de la línea y no al principio, simplemente da vuelta la dinámica capitalista. Según Marx, en la competencia, "todo aparece siempre en forma invertida, siempre de cabeza" (Marx, 1968, 217). Lo que son predominantemente los efectos de la actividad productiva aparecen aquí como su causa. Son las demandas procedentes del mercado, que

a su vez es el producto del trabajo alienado, por ejemplo, las que parecen determinar lo que se produce, como en la teoría de la "soberanía del consumidor".

Al igual que el pensamiento en términos de procesos y relaciones, el sentido común no está totalmente desprovisto de pensamiento perspectivo. La gente utiliza ocasionalmente expresiones como "punto de vista", "posición ventajosa" y "perspectiva" para referirse a alguna parte de lo que hemos estado discutiendo, pero generalmente no son conscientes de hasta qué punto sus puntos de vista afectan a todo lo que ven y conocen y del papel que desempeñan las abstracciones para llegar a este resultado. Al igual que con sus abstracciones de extensión y nivel de generalidad, la mayoría de las personas simplemente aceptan como dadas las abstracciones de punto de vista que les son transmitidas por su cultura y particularmente por su clase. Examinan su mundo una y otra vez desde el mismo o pocos ángulos, mientras que su capacidad para abstraer nuevos puntos de vista ventajosos se atrofia. Los puntos de vista unilaterales que resultan son tratados no sólo como correctos, sino como naturales, incluso como la única visión posible.

Anteriormente vimos que una variedad importante de la ideología burguesa surge del uso de abstracciones demasiado estrechas de la extensión (descartando partes de los procesos y las relaciones que son esenciales para comprender con precisión incluso lo que está incluido), y que una segunda proviene de la abstracción de un nivel inadecuado de generalidad (inadecuado en el sentido de que deja fuera de foco el nivel o niveles principales en los que se encuentran las cualidades que necesitamos comprender). Hay una tercera forma importante de ideología burguesa que está asociada a la abstracción del punto de vista. En este caso, la ideología resulta de la abstracción de un punto de vista que oculta o distorsiona gravemente las relaciones y los movimientos que pertenecen al problema particular que nos preocupa. No todo lo que necesitamos o queremos saber surge con la misma claridad, o incluso no surge en absoluto, desde todos los puntos de vista posibles.

Una forma conexas de ideología es la que resulta de examinar un fenómeno desde un solo lado, por crucial que sea, cuando se necesitan varios, sin ser conscientes de los límites de lo que se puede aprender sólo desde ese lado. Esto es lo que Hegel tenía en mente cuando dijo que pensar de forma abstracta (en el sentido ideológico del término) es "aferrarse a un predicado" (Hegel, 1966, 118). Los asesinos, los siervos y los soldados, que sirven de ejemplo a Hegel, son todos mucho más de lo que se transmite al verlos desde el único punto de vista asociado a las etiquetas que les hemos puesto. Marx es aún más explícito cuando, por ejemplo, reprende al economista Ramsay por sacar a relucir todos los factores pero "de forma unilateral" y "por tanto, incorrecta", o equipara "incorrecto" con "unilateral" en una crítica a Ricardo (Marx, 1971, 351; Marx, 1968, 470).

Lo que hay que subrayar es que Marx nunca critica la ideología como una simple mentira o afirma que lo que afirma es completamente falso. Por el contrario, la ideología se describe generalmente como excesivamente estrecha, parcial, desenfocada y/o unilateral, todo lo cual es atribuible a abstracciones defectuosas o de otro modo inapropiadas de la extensión, el nivel de generalidad y el punto de vista, donde ni estas abstracciones ni sus implicaciones se captan por lo que son. Aunque señalan correctamente las raíces materiales de la ideología en las condiciones capitalistas y en las manipulaciones conscientes de los capitalistas, y ponen de manifiesto cómo funciona para servir a los intereses capitalistas, la mayoría de los debates sobre la ideología ignoran por completo la aplicación errónea del proceso de abstracción que es responsable de sus formas distintivas.

Entre los principales puntos de vista asociados a la ideología burguesa, en los que el error no consiste simplemente en restringir el análisis a una sola perspectiva, sino que la única o las pocas que se eligen ocultan o distorsionan los rasgos esenciales del capitalismo, se encuentran los siguientes: el punto de vista del individuo aislado, el lado subjetivo de cualquier situación (lo que se cree, lo que se

quiere, lo que se pretende, etc.), los resultados de casi cualquier proceso, todo lo relacionado con el mercado, y todo lo que cae en el nivel cinco de la generalidad, particularmente la naturaleza humana.

El individuo aislado, el ser humano separado de las condiciones naturales y sociales, no sólo es la abstracción preferida de la extensión en la que la ideología burguesa trata a los seres humanos; también sirve como su punto de vista preferido para estudiar la sociedad. La sociedad se convierte en el aspecto de las relaciones sociales cuando se mira desde este ángulo. Cuando se añade que dentro de cada persona son las cualidades subjetivas como las creencias, los deseos, las intenciones, etc., las que constituyen los puntos de vista preferidos por la ideología burguesa para ver el resto de la persona, no debería sorprender que las características objetivas de cualquier situación de la que las personas forman parte estén tan infravaloradas. En esta perspectiva, un individuo es principalmente lo que él cree que es, y la sociedad en sí misma lo que muchos individuos que operan de uno en uno en ausencia de fuertes presiones sociales o restricciones materiales significativas han hecho de ella.

También existe un vínculo obvio entre abstraer a los seres humanos estrechamente en extensión, abstraer esta extensión en los niveles uno y cinco de generalidad, y abstraer esta extensión en estos niveles de generalidad como puntos de vista preferidos. Al abstraer al individuo aislado en extensión, se omiten las diversas conexiones sociales y de otro tipo que nos inclinarían a enfocar los niveles dos, tres y cuatro de generalidad para aprender cómo estas conexiones han adquirido las características específicas que las hacen importantes. Y dado que los contextos asociados con el capitalismo moderno, el capitalismo y la sociedad de clases rara vez se ponen en foco, las cualidades que caen en estos niveles difícilmente pueden servir como puntos de vista útiles. En la limitada medida en que algo de estos contextos se examina desde los puntos de vista asociados a la ideología burguesa, el resultado suele ser una mezcolanza de cualidades desajustadas de diferentes niveles de generalidad, con algunas más y otras menos enfocadas, todas unidas vagamente por el lenguaje de

las relaciones externas. Cualquier integración que se logre mediante estos estudios sólo consigue romper y disolver la unidad orgánica que existe en cada uno de estos niveles, lo que hace mucho más difícil una comprensión sistemática de cualquier tipo.

Aparte del individuo aislado y sus cualidades subjetivas, otra familia de puntos de vista que está bien representada en la ideología burguesa son los resultados de diversos procesos sociales, especialmente los que se encuentran en el mercado. Ya abstraídos en extensión como productos acabados, los procesos por los que han surgido estos resultados ya no son visibles. Así, el capital es simplemente los medios de producción; una mercancía –cualquier bien que se compra y se vende–; el beneficio –algo que ganan los capitalistas–; y el propio mercado –un intercambio de bienes y servicios que sigue sus propias leyes extrasociales–. Cuando se utilizan como puntos de vista para ver el sistema capitalista, estos bloques de construcción muertos sólo pueden construir un edificio muerto, un sistema inmutable cuya aparición en un momento determinado de la historia es tan misteriosa como su eventual desaparición. La última distorsión se produce en lo que Marx llama el fetichismo de las mercancías (o del capital, o del valor, o del dinero, etc.), cuando estos resultados adquieren vida propia y se consideran autogeneradores. Siempre que se utilice cualquier conjunto de resultados estáticos y estrechamente concebidos como punto de vista para examinar los orígenes, existe el peligro de sustituir el fin por el principio de esta manera.

Otros puntos de vista que se utilizan mucho en la ideología burguesa son todo lo que se considera parte de la condición humana, el conjunto del nivel cinco y especialmente la naturaleza humana como tal, o más bien lo que se considera la naturaleza humana. Partiendo de estos puntos de vista, los fenómenos cuyas cualidades más importantes se sitúan en los niveles uno a cuatro pierden su especificidad histórica y se hacen parecer tan obvios e inevitables como las abstracciones planas que los introducen. De este modo, al abordar la distribución capitalista, como se acusa a los economistas políticos, desde el punto de vista de una noción de producción de nivel cinco –

es decir, la producción en la medida en que participa de la condición humana—, se hace ver que la división capitalista de la riqueza existente es igualmente parte de la condición humana.

Marx, que en ocasiones hizo uso de todos estos puntos de vista, favoreció los puntos de vista relacionados con la producción, el lado objetivo de cualquier situación, los procesos históricos en general, y la clase social, particularmente en el nivel de generalidad de la sociedad capitalista. La razón por la que Marx privilegia estos puntos de vista varía, al igual que la extensión que les da, con el nivel de generalidad en el que está operando. Más allá de esto, la abstracción de Marx del punto de vista privilegiado —como también la extensión y el nivel de generalidad— se puede rastrear generalmente a sus teorías y lo que indican es necesario para descubrir alguna parte del movimiento orgánico o histórico del modo de producción capitalista. Hay que tener cuidado, aquí como en otras partes, de no situar dentro del método de Marx muchos de los juicios y decisiones sobre las prioridades que sólo podrían provenir de las teorías que desarrolló con su ayuda.

Igualmente característico de la práctica de Marx en la abstracción de puntos de vista es la facilidad con la que pasa de uno a otro. Consciente de las limitaciones inherentes a cualquier punto de vista, incluso el de la producción, Marx cambia con frecuencia el ángulo desde el que examina el tema elegido. Mientras que obras enteras y secciones de obras se pueden distinguir sobre la base del punto de vista que predomina, los cambios de punto de vista también se pueden encontrar en prácticamente todas las páginas de los escritos de Marx. En la misma frase, Marx puede pasar de ver el salario desde el punto de vista del trabajador a verlo desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto (Marx, 1963, 108). El análisis de Marx de las complejas relaciones entre la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, que ya ha entrado en este trabajo en varias ocasiones, también proporciona lo que es quizás el mejor ejemplo de la frecuencia con la que cambia sus abstracciones tanto de la extensión

como del punto de vista, y lo importante que fue esta práctica y su facilidad para obtener sus resultados (Marx, 1904, 274-92).

Al igual que sus abstracciones de extensión y nivel de generalidad, las abstracciones de Marx sobre el punto de vista privilegiado juegan un papel crucial en la construcción de todas sus teorías. Son las abstracciones del punto de vista de Marx las que le permiten encontrar la identidad en la diferencia (y viceversa), para captar realmente los movimientos orgánicos e históricos que son posibles gracias a sus abstracciones de extensión, y para clasificar y reclasificar el mundo de sus percepciones en las estructuras explicativas vinculadas a lo que llamamos marxismo.

Anteriormente, al discutir la teoría de la identidad de Marx, vimos que la abstracción de una extensión que es lo suficientemente grande como para contener cualidades idénticas y diferentes de dos o más fenómenos es lo que hace posible la coexistencia de la identidad y la diferencia, pero la capacidad de uno para ver realmente y, por lo tanto, para examinar cualquier conjunto de cualidades depende del punto de vista adoptado para verlas. Si nos ceñimos a un punto de vista, restringiremos la comprensión de cualquier relación con sus aspectos idénticos o diferentes cuando, de hecho, contiene ambos. Marx, en cambio, puede abordar la relación de ganancia, renta e interés desde el punto de vista de la plusvalía, de su identidad o de lo que tienen en común como la porción de valor que no se devuelve a los trabajadores que la produjeron, así como desde cualquiera de los puntos de vista ubicados en las diferencias que surgen de quién tiene estas formas de plusvalía y cómo funciona cada una en el sistema económico.

La abstracción de los puntos de vista que ponen de manifiesto las diferencias entre dos o más aspectos de un sistema interactivo también pone de manifiesto la asimetría de su efecto recíproco. Concediendo tal efecto recíproco, se dice que la producción juega el papel dominante en los cinco niveles de generalidad en los que opera Marx. Pero sólo haciendo abstracción de la producción como punto de vista, su influencia especial sobre otros procesos económicos y sobre

la sociedad en su conjunto en cada nivel puede verse como lo que es. Como dice Marx, teniendo en cuenta el nivel de las sociedades de clase, la existencia de la clase dominante y sus funciones "sólo pueden comprenderse a partir de la estructura histórica específica de sus relaciones de producción" (subrayado mío) (Marx, 1963, 285).

Junto con sus abstracciones de la extensión, las abstracciones de Marx del punto de vista juegan un papel igualmente importante en el establecimiento de los límites flexibles que caracterizan todas sus teorías. En la división de la realidad de Marx en condiciones objetivas y subjetivas, es mediante la abstracción de un punto de vista primero en una y luego en la otra que descubre los aspectos más objetivos de lo que ordinariamente se toma como subjetivo (extendiendo el territorio de lo objetivo en consecuencia), y viceversa. Junto con la mencionada teoría de la identidad, son los cambios en la abstracción del punto de vista los que permiten a Marx ver realmente las condiciones objetivas y subjetivas como "dos formas distintas de las mismas condiciones" (Marx, 1973, 832). Del mismo modo, es mediante la abstracción de un punto de vista particular que Marx puede ver aspectos de la naturaleza en la sociedad, o las fuerzas de producción en las relaciones de producción, o las estructuras económicas en las típicamente no económicas, o la base en la superestructura, y luego viceversa, ajustando la abstracción de la extensión para cada emparejamiento en consecuencia. Mirando las relaciones de producción desde el punto de vista de las fuerzas de producción, por ejemplo, incluso el poder cooperativo de los trabajadores puede aparecer como una fuerza productiva (Marx y Engels, 1964, 46).

Las diversas divisiones de clase de la sociedad de Marx, basadas, como vimos, en diferentes abstracciones de extensión para la clase, son también discernibles sólo desde el punto de vista de las cualidades (funciones, oposición a otras clases, conciencia, etc.) que sirven como criterio para construir una determinada clasificación. Es decir, si la clase es una Relación compleja compuesta por un número de aspectos diferentes, y si la composición de cualquier clase particular depende de cuáles incluye Marx en su abstracción de la extensión y

pone en foco a través de su abstracción del nivel de generalidad, entonces su capacidad para distinguir realmente a las personas como miembros de esta clase depende de qué aspecto(s) abstrae como sus puntos de vista para verlos. También se deduce que a medida que el punto de vista de Marx cambia, también lo hace su división operativa de la sociedad en clases. De este modo, también, las mismas personas, vistas desde los puntos de vista de las cualidades asociadas a las diferentes clases, pueden caer realmente en diferentes clases. El terrateniente, por ejemplo, se dice que es un capitalista en la medida en que se enfrenta al trabajo como propietario de mercancías, es decir, funciona como un capitalista frente al trabajo (en lugar de como un terrateniente frente a los capitalistas), siempre que se le vea desde este punto de vista capitalista tradicional (Marx, 1963, 51).

Visto desde el punto de vista de cualquiera de sus cualidades, la identidad del individuo se limita a lo que puede verse desde este ángulo. Las cualidades que surgen del uso de otros puntos de vista son ignoradas porque para todos los propósitos prácticos, en este momento del análisis y para tratar este problema particular, simplemente no existen. Así, las personas abstraídas como trabajadores, por ejemplo —es decir, vistas desde una o varias de las cualidades asociadas a la pertenencia a esta clase—, cuando el objeto de estudio es la economía política capitalista, se presentan como si no tuvieran género o nación o raza. Las personas, por supuesto, poseen todas estas características y más, y Marx —cuando trata otros problemas— puede abstraer puntos de vista (normalmente como parte de niveles de generalidad no capitalistas) que ponen de manifiesto estas otras identidades.

Dada la flexibilidad de Marx a la hora de abstraer la extensión, también puede considerar a las personas desde puntos de vista que restan importancia a sus cualidades humanas para destacar alguna relación especial. Tal es el caso cuando Marx se refiere al comprador como un "representante del dinero que se enfrenta a las mercancías", es decir, lo ve desde el punto de vista del dinero dentro de una abstracción de la extensión que incluye dinero, mercancías y personas

(Marx, 1963, 404). El ejemplo más destacado de esta práctica es la frecuente referencia de Marx a los capitalistas como "encarnaciones" o "personificaciones" del capital, donde los seres humanos vivos son considerados desde el punto de vista de su función económica (Marx, 1958, 10, 85, 592). La escuela del marxismo estructuralista ha prestado un importante servicio al recuperar tales afirmaciones del pozo de la memoria al que las había relegado un marxismo más antiguo y orientado a la lucha de clases. Por muy útil que sea descentrar la naturaleza humana de esta manera para captar algunos de los comportamientos determinados por el papel que Marx quería subrayar, hay mucho que es voluntarista en sus teorías que requiere la adopción de puntos de vista distintivamente humanos, y sólo un marxismo dialéctico que posea suficiente flexibilidad para modificar las abstracciones –tanto del punto de vista como de la extensión y el nivel de generalidad– puede hacer los frecuentes ajustes que se requieren.

Si las abstracciones de extensión de Marx son lo suficientemente grandes como para abarcar cómo suceden las cosas como parte de lo que son, si tales abstracciones de extensión también le permiten captar los diversos movimientos orgánicos e históricos descubiertos por su investigación como movimientos esenciales, entonces son sus abstracciones de punto de vista privilegiado las que hacen que lo que está ahí –lo que sus abstracciones de extensión han "colocado" ahí– sea visible. El movimiento de transformación de la cantidad en calidad, por ejemplo, se hace posible como movimiento esencial por una abstracción de la extensión que incluye tanto los cambios cuantitativos como el cambio cualitativo que finalmente se produce. Pero este proceso de transformación no es igualmente claro, ni siquiera visible desde cada uno de sus momentos. En este caso, el punto de vista privilegiado –no el único posible, sino simplemente el ideal– es aquel que sirve de puente entre el final de los cambios cuantitativos y el inicio de los cualitativos. Ver la cooperación entre los trabajadores, por ejemplo, desde el punto de vista en el que comienza su trans-

formación en un poder productivo cualitativamente nuevo, proporciona la indicación más clara de dónde ha venido este cambio, así como hacia dónde se dirigía el proceso que lo produjo.

El movimiento de metamorfosis, recordemos, es un movimiento orgánico en el que las cualidades asociadas a una parte de un sistema se transfieren a sus otras partes. En el caso de la metamorfosis del valor, el principal caso de este movimiento en los escritos de Marx, algunas de las relaciones centrales que constituyen el valor son asumidas por la mercancía, el capital, el trabajo asalariado, etc. Sólo una abstracción de la extensión lo suficientemente grande como para incluir sus diferentes fases como aspectos internamente relacionados de un único sistema nos permite concebir la metamorfosis como un movimiento interno y sus etapas posteriores como formas de lo que comienza. Pero para observar esta metamorfosis y, por tanto, también para estudiarla en detalle, debemos acompañar esta abstracción de la extensión con una abstracción del punto de vista en la parte cuyas cualidades se transfieren. Así, la metamorfosis del valor en y a través de sus diversas formas sólo es observable como metamorfosis desde el punto de vista del valor.

En cuanto a la contradicción, Marx dice, como vimos, "en el capitalismo todo parece y de hecho es contradictorio" (Marx, 1963, 218). Lo es en realidad, y con la ayuda de las amplias abstracciones de extensión de Marx, que organizan las partes como procesos mutuamente dependientes. Pero sólo lo parece desde ciertos puntos de vista. Desde otros, el desarrollo incompatible de las partes se perdería, o se malinterpretaría, o, como mínimo, se subestimaría gravemente. El punto de vista desde el que Marx suele observar las contradicciones es la intersección entre los dos o más procesos que se dicen en contradicción. Es un punto de vista compuesto por elementos de todos estos procesos. Por supuesto, si uno no ha abstraído las diferencias como procesos y tales procesos como mutuamente dependientes, no hay ningún punto de intersección que sirva como punto de vista.

Lo que hemos llamado el doble movimiento del modo de producción capitalista puede ser abordado —es decir, observado y estudiado— desde cualquiera de las principales contradicciones que lo componen, y en cada caso —dadas las relaciones internas— los elementos que no están directamente involucrados entran en la contradicción como parte de sus condiciones y resultados extendidos. De este modo, el punto de vista que se adopta organiza no sólo la contradicción inmediata, sino que establece una perspectiva en la que otras partes del sistema adquieren su orden e importancia. En la contradicción entre intercambio y valor de uso, por ejemplo, las relaciones entre capitalistas y trabajadores son parte de las condiciones necesarias para que esta contradicción tome su forma actual y se desarrolle como lo hace, así como un resultado de esta contradicción es la reproducción de los vínculos entre capitalistas y trabajadores. Dadas las relaciones internas que Marx plantea entre todos los elementos del sistema, esto hace que los capitalistas y los trabajadores sean aspectos subordinados de la contradicción entre el intercambio y el valor de uso. Todo el proceso puede invertirse: adoptar el punto de vista de la contradicción entre capitalistas y trabajadores transforma las relaciones entre el intercambio y el valor de uso en sus aspectos subordinados, de nuevo como condiciones previas necesarias y como resultados. Los vínculos reales en cada caso, por supuesto, deben ser cuidadosamente elaborados. Por lo tanto, se puede decir que las contradicciones se superponen; cubren casi el mismo terreno, pero este terreno se divide de varias maneras, a lo largo de una variedad de ejes, basados en otros tantos focos diferentes.

Incluso cuando el cambio de puntos de vista parece ser leve, la diferencia en la perspectiva que se abre puede ser considerable. Por ejemplo, la contradicción entre el capital y el trabajo asalariado, por un lado, y entre los capitalistas y los trabajadores, por otro. El punto de vista para ver la primera es la intersección de dos funciones objetivas, mientras que el punto de vista preferido para ver la segunda es donde se cruzan las actividades y los intereses de las dos clases que desempeñan estas funciones. Cada una de estas contradicciones

contiene a la otra como aspectos dependientes importantes (ni el capital ni los capitalistas podrían aparecer y funcionar como lo hacen sin la otra, y lo mismo ocurre con el trabajo asalariado y los trabajadores). Sin embargo, aunque se puede decir que ambas contradicciones cubren más o menos el mismo terreno, las diferentes perspectivas establecidas por estos puntos de vista contrastados permiten a Marx distinguir cómo las personas crean sus condiciones de cómo son creadas por ellas, y trazar las implicaciones de cada posición sin descartar o infravalorar la otra, al tiempo que presenta ambas contradicciones como sometidas a presiones similares y en proceso de una transformación similar.

Las leyes de Marx ofrecen otra ilustración del papel crucial que desempeña la abstracción del punto de vista privilegiado. Como se ha señalado anteriormente, todas las leyes de Marx son tendencias que surgen de la propia naturaleza de lo que se dice que las tiene. En todos los casos, es la abstracción de la extensión de Marx la que reúne los diversos movimientos orgánicos e históricos bajo la misma rúbrica, haciendo que el cómo suceden las cosas forme parte de lo que son, pero es su abstracción del punto de vista lo que le permite (y nos permite) verlos realmente como una única tendencia.

La ley de la tasa de ganancia decreciente, por ejemplo, es una tendencia inherente a la relación de la ganancia con la "composición orgánica" del capital, que Marx entiende como la relación entre el capital constante y el variable (o la inversión puesta en los medios materiales de producción en comparación con la puesta en la compra de fuerza de trabajo). Como la proporción de la inversión que se destina al capital constante, debido al desarrollo tecnológico, siempre va en aumento, cada vez se destina menos inversión a la compra de capital variable. Pero sólo la fuerza de trabajo crea valor y, por tanto, plusvalía. Por lo tanto, con una proporción constantemente decreciente de la inversión involucrada en la producción de plusvalía, la tasa de ganancia como porcentaje de la inversión total también debe bajar (Marx, 1959b, Parte 3).

Como todas las tendencias en la obra de Marx, ésta también está sujeta a contratendencias, tanto en el mismo nivel de generalidad como en otros (subsidios estatales, inflación, devaluación del capital existente, etc.), que a menudo son lo suficientemente fuertes como para impedir que la tendencia a la caída de la tasa de ganancia aparezca en el balance de los empresarios al final del año. Para observar esta tendencia, por tanto, y estar en condiciones de estudiar la presión constante que ejerce sobre la concentración de capital (otra ley) y, a través de ella, sobre todo el sistema capitalista, hay que seguir a Marx en la abstracción de una extensión para el beneficio que incluya su relación en el tiempo con la composición orgánica del capital, y ver esta Relación desde el punto de vista de esta composición (concedido, por supuesto, el nivel de generalidad capitalista en el que ambos se encuentran). Sin estas abstracciones de extensión, nivel de generalidad y punto de vista, uno simplemente no puede ver, y mucho menos comprender, de qué está hablando Marx. Con ellas, uno puede ver la ley a pesar de toda la arena arrojada por las contratendencias. De ahí la irrelevancia de los diversos intentos, tanto de los críticos como de los seguidores de Marx, de evaluar la ley de la tasa de ganancia decreciente basándose en análisis realizados desde el punto de vista de uno de sus posibles resultados (los beneficios reales de los empresarios reales), o desde la competencia capitalista, o algún otro punto de vista situado en el mercado. Todas las leyes en el marxismo pueden ser descritas, estudiadas y evaluadas sólo dentro de las perspectivas asociadas con los puntos de vista particulares desde los que Marx las descubrió y construyó.

#### VIII. El papel de las abstracciones en los debates sobre el marxismo

Ya se habrá hecho evidente que son en gran medida las diferencias de punto de vista las que están detrás de muchos de los grandes debates en la historia de la erudición marxista. En el debate de la *New Left Review* entre Ralph Miliband y Nicos Poulantzas sobre el carác-

ter del Estado capitalista, por ejemplo, el primero veía el Estado principalmente desde el punto de vista de la clase económica dominante, mientras que el segundo veía lo que es esencialmente el mismo conjunto de relaciones desde el punto de vista de las estructuras socio-económicas que establecen tanto los límites como los requisitos para las funciones políticas de una comunidad (Poulantzas, 1969; Miliband 1970)<sup>51</sup>. Como resultado, Miliband es más capaz de dar cuenta del papel tradicional del Estado al servicio de los intereses de la clase dominante, mientras que a Poulantzas le resulta más fácil explicar la relativa autonomía del Estado, y por qué el Estado capitalista sigue sirviendo a la clase dominante cuando ésta no controla directamente las instituciones estatales.

El debate sobre si la crisis económica capitalista está causada por la tendencia a la caída de la tasa de ganancia o surge de las dificultades en la realización del valor, donde una parte ve la economía capitalista desde el punto de vista del proceso de acumulación y la otra desde el punto de vista de las contradicciones del mercado, es del mismo tipo (Mattick, 1969; Baran y Sweezy, 1966)<sup>52</sup>. Una disputa algo relacionada sobre la centralidad del modo de producción capitalista en comparación con la división internacional del trabajo (la posición de la Teoría del Sistema Mundial) para trazar la historia y el futuro del capitalismo está igualmente enraizada en una diferencia de los puntos de vista elegidos (Brenner, 1977; Wallerstein, 1974). También lo es el debate sobre si la ideología burguesa es principalmente un reflejo de la vida alienada y de las estructuras reificadas o el producto

---

<sup>51</sup> Ambos pensadores modificaron seriamente sus visiones expresadas en estos artículos en trabajos posteriores (Miliband, 1977; Poulantzas, 1978), y estas revisiones también pueden explicarse en gran parte a través de cambios en sus abstracciones del punto de vista.

<sup>52</sup> Hay otras interpretaciones marxistas de las crisis capitalistas (como, de hecho, del Estado) que también dependen en gran medida del punto de vista adoptado. En este caso, como en los otros debates mencionados, bastaba con referirse a una única e importante escisión para ilustrar mi afirmación sobre el papel de las abstracciones.

de la industria de la conciencia capitalista, en el que una parte considera la construcción de la ideología desde el punto de vista de las condiciones materiales y sociales de las que surge y la otra desde el del papel que desempeña la clase capitalista en su promoción (Mepham, 1979; Marcuse, 1965).

Anteriormente, en lo que quizá sea la disputa más divisiva de todas, vimos que los que defienden un determinismo estricto que emana de una u otra versión del factor económico (ya sea simple o estructurado) y los que enfatizan el papel de la agencia humana (ya sea individual o de clase) también pueden distinguirse sobre la base de los puntos de vista que han elegido para investigar la necesaria interacción entre ambos (Althusser, 1965; Sartre, 1963). Sin duda, cada una de estas posiciones, aquí como en los otros debates, también está marcada por abstracciones de extensión algo diferentes para los fenómenos compartidos, basadas en parte en lo que se conoce y se considera que vale la pena conocer, pero incluso estos rasgos distintivos cobran protagonismo principalmente como resultado del punto de vista que se trata como privilegiado.

Los diferentes niveles de generalidad en los que opera Marx también son responsables de su cuota de debates entre los intérpretes de sus ideas, el principal de los cuales es sobre el tema de la concepción materialista de la historia: ¿es toda la historia, o toda la historia de las clases, o el período del capitalismo (en el que los tiempos anteriores se conciben como precapitalistas) (Kautsky, 1988; Korsch, 1970)? Dependiendo de la respuesta, el sentido en el que se considera que la producción es primaria variará, así como las abstracciones de extensión y punto de vista utilizadas para ponerlo de manifiesto.

Por último, las diversas abstracciones de la extensión de nociones centrales como modo o producción, clase, estado, etc., también han dado lugar a serios desacuerdos entre los seguidores y críticos de Marx, y la mayoría de las escuelas tratan de tratar los límites que consideran decisivos como permanentes. Sin embargo, como demuestran las citas a las que pueden recurrir prácticamente todos los bandos en estas disputas, Marx es capaz de llevar a cabo su análisis no

sólo en todos los niveles sociales de generalidad y desde diversos puntos de vista, sino con unidades de diferente extensión, dando sólo mayor peso a las abstracciones que sus teorías indican que son más útiles para revelar la dinámica particular que está investigando. Las numerosas afirmaciones aparentemente contradictorias que se desprenden de su estudio son en realidad complementarias, y todas ellas son necesarias para "reflejar" el complejo doble movimiento (histórico –incluido el probable futuro– y orgánico) del modo de producción capitalista. Sin una comprensión adecuada del papel de la abstracción en el método dialéctico, y sin la suficiente flexibilidad para hacer las abstracciones necesarias de extensión, nivel de generalidad y punto de vista, la mayoría de los intérpretes de Marx (marxistas y no marxistas por igual) han construido versiones de sus teorías que sufren en su propia forma de la misma rigidez, enfoque inapropiado y unilateralidad que Marx vio en la ideología burguesa.

En un comentario de la Introducción a *El Capital*, a menudo citado aunque poco analizado, Marx dice que el valor, en comparación con nociones más amplias y complejas, ha resultado tan difícil de comprender porque "el cuerpo, como un todo orgánico, es más fácil de estudiar que las células de ese cuerpo". Para hacer tal estudio, añade, hay que utilizar la "fuerza de la abstracción" (Marx, 1958, 8). Utilizar la fuerza de la abstracción, como he tratado de mostrar, es la manera que tiene Marx de poner en funcionamiento la dialéctica. Es la dialéctica viva, su proceso de devenir, el motor que pone en marcha otras partes de su método. En relación con este énfasis en la fuerza de la abstracción, cualquier otro enfoque del estudio de la dialéctica se sitúa en el exterior mirando hacia dentro. Las relaciones de contradicción, identidad, ley, etc., que estudian han sido construidas, visibilizadas, ordenadas y puestas en evidencia mediante abstracciones previas. En consecuencia, si bien otros enfoques pueden ayudarnos a entender lo que es la dialéctica y a reconocerla cuando la vemos, sólo un relato que ponga el proceso de abstracción en el

centro nos permite pensar adecuadamente en el cambio y la interacción, es decir, pensar dialécticamente, y hacer investigación y participar en la lucha política de una manera completamente dialéctica<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> En este ensayo no se han tratado todas las cuestiones importantes relacionadas con la dialéctica. Faltan o apenas se han tocado el lugar y/o el papel dentro del método dialéctico de la reflexión, la percepción, la emoción, la memoria, la conceptualización (el lenguaje), la apropiación, la evaluación moral, la verificación, la sabiduría, la voluntad y la actividad, particularmente en la producción. Soy dolorosamente consciente de su ausencia, pero mi propósito aquí no era proporcionar una visión completa de la dialéctica, sino hacer posible que la gente comience a ponerla en práctica mediante la deconstrucción del tan olvidado proceso de abstracción, que, junto con la filosofía de las relaciones internas, considero que es el núcleo de este método. Mi próximo volumen sobre la dialéctica, que se centra en el proceso de apropiación como la abstracción preferida por Marx para el saber, el ser y el hacer en su interacción mutua, intentará compensar estos lapsos. También contendrá un tratamiento más sistemático de los momentos de investigación y exposición, como formas de actividad bajo apropiación, así como un estudio crítico de algunas contribuciones importantes al método dialéctico que han sido pasadas por alto en el presente trabajo.

## PASO 4



## Capítulo 6

# **El estudio de la historia hacia atrás: Una característica olvidada de la concepción materialista de la historia de Marx**

1

La historia es el relato del pasado, y como toda historia comienza en el pasado y avanza hasta el presente. Así es como ha sucedido. Este es también el orden en el que se suele contar esta historia. Sin embargo, no significa que sea el orden ideal para estudiar el significado de la historia, especialmente en lo que respecta a su resultado final. Marx, por ejemplo, creía que la mejor manera de acercarse a cómo se desarrolló el pasado en el presente era adoptar el punto de vista del presente para ver las condiciones que lo originaron, es decir, si estudiábamos la historia "hacia atrás"<sup>54</sup>. En sus palabras, "el movimiento actual parte del capital existente, es decir, el movimiento actual denota la producción capitalista desarrollada, que parte y presupone su propia base" (1963,513).

Esta no es una lección que se pueda extraer de la mayoría de los escritores sobre la concepción materialista de la historia de Marx, donde los debates más populares tratan sobre la naturaleza del "factor económico" y el efecto que se supone que tiene sobre el resto de la sociedad, con la periodización histórica, la autonomía relativa y, sobre todo, la paradójica yuxtaposición de libertad y determinismo. Independientemente de sus puntos de vista políticos, prácticamente todas las partes de estos debates examinan la historia en el orden en que se produjo. Así, ya sea que se consideren los cambios en las fuer-

---

<sup>54</sup> Este capítulo hace un uso intensivo de los tres modos de abstracción, especialmente el del punto de vista, descrito en el capítulo cinco. Aquellos que tengan dificultades para seguir cómo Marx utilizó el proceso de abstracción para estudiar la historia se beneficiarán de la relectura de las secciones pertinentes sobre la abstracción anteriores.

zas de producción, o en las relaciones de producción, o en las estructuras económicas, o en la existencia material como determinantes de los nuevos desarrollos en el orden social (y no importa el sentido fuerte o débil que se le dé a la noción de "determinar"), generalmente se trata primero lo que provoca el cambio y después el cambio que se produce, considerándose este último desde el punto de vista del primero, como su resultado "necesario". Basándose en el orden en el que Marx presenta a menudo sus conclusiones – "El molino de mano te da la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor la sociedad con el capitalista industrial" (n.d., 122)– han asumido, erróneamente, que éste es también el orden en el que Marx llevó a cabo sus estudios y en el que nos gustaría que lleváramos a cabo los nuestros.

El inusual enfoque de Marx para el estudio de la historia tiene sus raíces en su aceptación de la filosofía hegeliana de las relaciones internas, el muy olvidado fundamento de todo su método dialéctico. Basándose en esta filosofía, cada uno de los elementos que entran en el análisis de Marx incluye como aspectos de lo que es todos aquellos otros elementos con los que interactúa y sin los cuales no podría aparecer ni funcionar como lo hace. De este modo, el trabajo y el capital, por ejemplo, en virtud de su estrecha interacción, son concebidos como aspectos del otro. La fuerza de trabajo no podría venderse o encarnarse en un producto sobre el que los trabajadores no tienen control si no hubiera capitalistas que la compraran, al igual que los capitalistas no podrían utilizar el trabajo para producir plusvalía si la fuerza de trabajo no estuviera disponible para la venta. Es en este sentido que Marx llama al capital y al trabajo "expresiones de una misma relación, sólo que vista desde el polo opuesto" (1971, 491). Asimismo, el desarrollo de esta interacción a lo largo del tiempo, su historia real, es visto como internamente relacionado con sus formas presentes. Las cosas se conciben, en palabras de Marx, "tal como son y suceden" (Marx y Engels 1964, 57 [énfasis añadido]), de modo que el proceso de su devenir forma parte tanto de lo que son como de las cualidades asociadas a cómo aparecen y funcionan en este momento.

Con la filosofía de las relaciones internas, surge un problema importante cada vez que se quiere destacar un aspecto particular o un segmento temporal de esta interacción en curso sin que parezca que se niegan o trivializan sus otros elementos. Una de las principales formas en que Marx intentó resolver este problema es con la noción de "precondición y resultado". Al igual que la contradicción, la metamorfosis y el cambio de cantidad/calidad –aunque menos conocido que cualquiera de ellos–, la noción de precondición y resultado permite a Marx proseguir sus estudios de manera más eficaz al poner en evidencia ciertos aspectos del cambio y la interacción. Específicamente, la precondición y el resultado es un doble movimiento que los procesos en interacción mutua experimentan al convertirse simultáneamente en efectos y creadores del efecto del otro. Para ello, ambos deben ser vistos de forma dinámica (se trata de convertirse en condición previa y en resultado) y orgánica (cada proceso sólo tiene lugar en y a través del otro).

Según Marx, el capital y el trabajo asalariado son "continuamente presupuestos" y "productos continuos" de la producción capitalista (1971,492). En efecto, "toda condición previa del proceso de producción social es al mismo tiempo su resultado, y cada uno de sus resultados aparece simultáneamente como su condición previa. Todas las relaciones de producción en las que se mueve el proceso son, pues, tanto su producto como sus condiciones" (1971,507). Además del capital y el trabajo asalariado, Marx también trata el comercio exterior, el mercado mundial, el dinero y la oferta de metales preciosos como condiciones previas y resultados de la producción capitalista (1971,253; 1957, 344). Es de crucial importancia para nosotros que el establecimiento de algo como precondición se produce al abstraerlo de una situación que no sólo ha contribuido a provocar, sino de la que él mismo es, captado ahora como resultado, una parte plenamente integrada.

Considerar la precondición y el resultado como dos movimientos en proceso de devenir y al mismo tiempo como aspectos de un único

movimiento requiere, en primer lugar, una abstracción de la extensión (de lo que todo incluye) lo suficientemente grande como para abarcar su interacción en el tiempo. Así, el capital y el trabajo asalariado, como condiciones previas y resultados del otro, se conciben como incluyendo al otro a lo largo de su evolución común. En segundo lugar, la integración de los movimientos separados –en los que el capital sirve de condición previa para el trabajo asalariado y, simultáneamente, se convierte en un resultado del trabajo asalariado– en un único movimiento combinado sin perder el carácter distintivo de cada uno sólo puede hacerse cambiando los puntos de vista para verlos en medio del análisis. Para tratar el trabajo como condición previa del capital, en otras palabras, es necesario ver el trabajo desde el punto de vista del capital ya captado como resultado, ya que sólo sabemos que una cosa es condición previa de otra cuando ésta ha surgido en alguna forma reconocible. No es sólo que debemos tener el resultado en la mano para examinar lo que le sirvió de precondición, sino que es la propia aparición del resultado la que transforma sus principales procesos de encadenamiento, sus condiciones actuales, en precondiciones. Sólo cuando el capital asume la forma de un resultado, el trabajo puede asumir la forma de su precondición, de modo que puede decirse que uno se convierte en resultado y el otro en precondición simultáneamente.

Sin embargo, como vimos, el capital siempre incluye el trabajo asalariado como uno de sus aspectos. Así, el capital en su forma de resultado incluye al trabajo asalariado, ahora también en forma de resultado. Y es adoptando el punto de vista del trabajo en esta última forma que podemos ver que una de sus principales condiciones previas es el capital. También aquí, y por razones similares, la transformación del trabajo en resultado y la transformación del capital en condición previa se producen simultáneamente. Y esto tiene lugar simultáneamente con los procesos mencionados anteriormente por los que el capital se convierte en un resultado y el trabajo en una de sus principales condiciones previas. En ambos casos, la investigación

de cómo algo que existe llegó a ser procede desde su forma actual, el resultado, hacia atrás a través de sus precondiciones necesarias.

Al igual que la interacción entre los procesos de un sistema orgánico es continua, también lo es la adquisición de cualidades que los convierten en condiciones previas y resultados unos de otros. El trabajo asalariado ha sido tanto una condición previa como un resultado del capital (y viceversa) a lo largo de la larga historia de su relación. Sin embargo, en un momento dado, cada vez que se señala cualquiera de estos procesos como condición previa, se abstrae en extensión como algo menos desarrollado, que posee menos de las cualidades que eventualmente adquiere en el capitalismo, que el resultado al que se dice que da lugar. Tal es el caso siempre que dos o más procesos que interactúan se reabstraen, se reordenan, para ocurrir como una secuencia. Aunque los procesos que interactúan en un sistema orgánico son siempre mutuamente dependientes, ver sus relaciones diacrónicamente requiere que se abstraigan en diferentes fases de lo que ha sido una evolución común. Esto es necesario si Marx quiere llegar a la influencia distintiva de aspectos particulares de esa interacción a lo largo del tiempo, evitando las trampas opuestas de un eclecticismo superficial, en el que todo es igualmente importante y, por lo tanto, no vale la pena investigar, y el causalismo, en el que una influencia importante borra todas las demás mientras deja su propio progreso sin explicar. Es la manera que tiene Marx de establecer la asimetría dialéctica, y con ella de desentrañar sin distorsiones lo que podría llamarse el doble movimiento, sistémico e histórico, del modo de producción capitalista.

## II

El doble movimiento de precondición y resultado ocupa el lugar central en la mayoría de los estudios históricos de Marx. La búsqueda de las condiciones previas de nuestro presente capitalista es la llave poco apreciada con la que Marx abre el pasado. Lo que sucedió en el pasado que dio lugar a este presente particular es lo que le preocupa

especialmente, pero lo que fue exactamente sólo puede ser observado y examinado adecuadamente desde el punto de vista de lo que se convirtió. Como dice Marx, "la anatomía del ser humano es una clave para la anatomía del mono.... La economía burguesa proporciona una clave de la economía antigua, etc." (1904,300). Aunque se cita con frecuencia, rara vez se han explorado todas las implicaciones de esta observación, especialmente en lo que respecta al método de Marx. Se trata esencialmente de una señal de dirección destinada a guiar nuestra investigación, y la dirección en la que apunta es hacia atrás. Y esto se aplica tanto a los acontecimientos y situaciones singulares como a los procesos y relaciones cuyo nivel de generalidad los sitúa en el capitalismo moderno, la era capitalista (el marco temporal de la mayoría de los estudios de Marx), el período de la historia de las clases o la vida de nuestra especie.

Leer la historia hacia atrás de esta manera no significa que Marx acepte una causa al final de la historia, una "fuerza motriz" que opera en sentido inverso, una teleología. Por el contrario, se trata de preguntar de dónde viene la situación que nos ocupa y qué ha tenido que ocurrir para que adquiriera justamente estas cualidades, es decir, se trata de preguntar cuáles son sus condiciones previas. En este caso, la búsqueda de una respuesta se ve favorecida por lo que ya sabemos sobre el presente, el resultado. Saber cómo surgió la "historia", situar ese conocimiento al inicio de nuestra investigación, establece criterios de pertinencia así como prioridades de investigación.

También proporciona una perspectiva para ver y evaluar todo lo que se encuentra. Mientras que la alternativa de ver el presente desde algún punto del pasado requiere, en primer lugar, que se justifique la elección de ese momento con el que se empieza. Si no se conoce el resultado, o sólo se conoce vagamente y no se analiza en absoluto, no hay ninguna razón de peso para empezar por un momento y no por otro. Del mismo modo, la elección del tipo de fenómeno –social, económico, político, religioso, etc.– que hay que destacar al comienzo de un estudio de este tipo sólo puede justificarse sobre la base de un principio extraído de la historia, ya que la investigación histórica que

podría confirmar su valor aún no ha tenido lugar. También se asocia a este enfoque la tendencia a ofrecer explicaciones causales de una sola vía sobre los vínculos entre lo que se ha separado como principio y lo que se encuentra después. Sin embargo, al ver el pasado desde el punto de vista del presente, Marx puede centrarse en lo que es más relevante en el pasado sin comprometer su adhesión a una exhaustiva interacción mutua a lo largo de la historia.

Marx dijo que su enfoque utiliza tanto "la observación como la deducción" (1973, 460). Comienza examinando la sociedad existente; luego deduce lo que hizo falta para que esos complejos fenómenos aparecieran y funcionaran como lo hacen; después, continúa investigando en las direcciones indicadas por estas deducciones. Combinando la observación y la deducción de esta manera –no una vez, sino una y otra vez– Marx puede concentrarse en lo que en el pasado resultó ser más importante y mostrar por qué, evitando al mismo tiempo el juego de salón, demasiado común entre los historiadores y el público en general, de cuestionar lo que podría haber sido. Al ignorar las alternativas que estaban presentes en etapas anteriores, a menudo se malinterpreta a Marx como si negara que la gente podría haber elegido de otra manera y que las cosas podrían haber tomado otro curso. Pero esto sólo sería cierto si hubiera empezado con una causa situada en algún momento en el pasado y hubiera tratado sus efectos posteriores como inevitables. En cambio, partiendo de un resultado ya existente, se preocupa por descubrir lo que lo determinó de hecho, lo que los propios acontecimientos han transformado en sus condiciones previas necesarias. Es la necesidad del hecho consumado, y sólo se puede captar retrospectivamente. La necesidad leída hacia atrás en el pasado es de un orden totalmente diferente a la necesidad que comienza en el pasado y sigue un camino predeterminado hacia el futuro.

Al investigar la historia hacia atrás, Marx hace una importante distinción entre las condiciones previas que son en sí mismas totalmente resultados, aunque sean formas anteriores de sus propios re-

sultados que ahora funcionan como condiciones previas, y las condiciones previas que tienen al menos algunos rasgos que provienen de formaciones sociales anteriores. Es la diferencia entre lo que el capitalismo necesitó para desarrollarse en comparación con lo que necesitó para surgir en primer lugar. En este último caso, una condición previa fue la aparición en las ciudades de un gran número de personas dispuestas y capaces de vender su fuerza de trabajo y convertirse en proletariado. Esta condición se cumplió con el éxodo masivo de siervos de las fincas debido principalmente a los diversos actos de cercamiento que caracterizaron al feudalismo tardío. Del mismo modo, la acumulación de riqueza que el capitalismo requería para ponerse en marcha sólo podía provenir de fuentes distintas a la explotación del trabajo que el capital hace posible por sí solo. Una vez implantado, aunque sea mínimamente, el modo de producción capitalista acumula riqueza a través de sus propios medios distintivos, reproduciendo así una de sus principales condiciones previas. En palabras de Marx, "las condiciones y los presupuestos del devenir, del surgimiento, del capital presuponen precisamente que éste no está todavía en el ser, sino meramente en el devenir; desaparecen, por tanto, a medida que surge el capital real, un capital que por sí mismo, sobre la base de su propia realidad, plantea las condiciones para su realización" (1973,459).

Los desarrollos en el feudalismo que hicieron posible el nuevo giro hacia el capitalismo fueron en sí mismos, por supuesto, aspectos relacionados internamente con ese modo de producción, pero no tuvieron lugar ni papel en lo que vino después. Marx se refiere a estos desarrollos como "presupuestos suspendidos [*aufgehobne Voraussetzungen*]" (1973,461). Fueron necesarios para la creación del capitalismo, pero no es necesario que el capitalismo, una vez en marcha, los reproduzca. Examinar hacia atrás el capitalismo actualmente existente a través de sus condiciones previas y sus resultados conduce en su momento a los orígenes del sistema. "Nuestro método", dice Marx, "indica los puntos... en los que la economía burguesa, como forma meramente histórica del proceso de producción, apunta más

allá de sí misma a modos de producción históricos anteriores" (1973,460). En este punto, para trazar la transformación del feudalismo en el capitalismo, las condiciones previas y los resultados distintivos del capitalismo son sustituidos como objetos principales de estudio por los presupuestos suspendidos del feudalismo. La cuestión que guía la investigación sigue siendo lo que el capitalismo – ahora visto en su etapa más temprana– requería, y la dirección en la que el estudio procede sigue siendo la misma que antes: hacia atrás.

Lo que hay que subrayar es que Marx rara vez trata el feudalismo como un modo de producción más junto al capitalismo. Por lo tanto, las estructuras más distintivas del feudalismo en el punto más alto de su desarrollo reciben poca atención. Además, el feudalismo rara vez se examina como el modo de producción que produjo el capitalismo –de ahí el relativo descuido de la dinámica interna del primero. En cambio, el feudalismo casi siempre aparece en los escritos de Marx como la formación social en la que se encuentran los orígenes inmediatos del capitalismo. "La formación del capitalismo", dice Marx, "es el proceso de disolución del feudalismo" (1971,491 [énfasis añadido]). Es como parte esencial del capitalismo que se estudia el feudalismo. Por lo tanto, son las formas particulares en que se produce la desintegración del feudalismo lo que más le interesa a Marx, pues es aquí donde descubre las condiciones previas del capitalismo. Y lo mismo puede decirse de los periodos anteriores, ya que las raíces del capitalismo se extienden incluso allí. Todos son precapitalistas y tienen interés principalmente como tales. En consecuencia, al retroceder desde el capitalismo a través de sus condiciones previas hasta el feudalismo y la esclavitud, no se pretende ofrecer estas tres etapas como un modelo de desarrollo por el que deben pasar todos los países, como ocurre con demasiada frecuencia cuando se tratan en orden inverso. Este es otro ejemplo de la diferencia entre la necesidad leída hacia atrás desde el presente y la necesidad leída hacia adelante desde algún punto del pasado. A pesar de su amplia popularidad, lo que se llama la "periodización marxista de la historia" no es más que otro resultado desafortunado de poner el método de Marx de cabeza.

En resumen, mirar hacia atrás desde el punto de vista de lo que el capitalismo ha llegado a ser hasta lo que presupone, permite a Marx concentrarse en rasgos específicos de los escombros del pasado que de otro modo pasaría por alto o restaría importancia, al igual que mejora su comprensión –transformando esencialmente los últimos momentos de un sistema moribundo en los momentos de nacimiento de uno nuevo– de lo que se encuentra.

Sin duda, Marx también puede examinar la relación de precondición y resultado desde el punto de vista de la primera, comenzando en el pasado y mirando hacia adelante; en cuyo caso, es más preciso hablar de "causa" (o "condición") y "efecto", y ocasionalmente adopta este orden (y estos términos) al exponer sus conclusiones, especialmente en obras más populares, como su prefacio a la *Crítica de la Economía Política* (1904). Lo que hace que la causa y el efecto sean menos satisfactorios como forma de organizar la investigación es que antes de tener un efecto es difícil saber qué constituye la causa, o –una vez que hemos decidido cuál es la causa– saber de dónde viene la causa, o –habiendo determinado eso– saber en qué punto de su propia evolución como causa comenzar nuestro estudio. En consecuencia, la compleja interacción por la que la causa es moldeada y adaptada a su tarea por el efecto, que ahora funciona a su vez como causa, se pierde o distorsiona fácilmente, incluso cuando –como en el caso de Marx– las causas y los efectos se consideran internamente relacionados. Si Marx sigue utilizando la formulación "causa" y "efecto" (o "condición", "determinación" y "producción" en el sentido de "causa"), se trata normalmente de un boceto y una primera aproximación para poner de manifiesto, con fines expositivos, alguna característica especial en una conclusión cuyas conexiones esenciales han sido descubiertas al estudiarlas como condiciones previas y resultados. Incapaz de seguir la práctica de Marx en la elaboración de abstracciones, al carecer de una concepción de las relaciones internas y de una comprensión factible de las exigencias, a menudo conflictivas, de la investigación y la exposición, la mayoría

de los lectores de Marx han forzado sus palabras sobre la precondición y el resultado en un marco causal. Los componentes del capitalismo se dividen en causas (o condiciones, generalmente entendidas como causas débiles o amplias) y efectos, con el resultado de que las primeras, separadas de sus causas reales, se hacen aparecer como ahistóricas, posiblemente naturales, como algo que no se puede cambiar o incluso cuestionar seriamente. Así, cuando Marx presenta al ser humano como un producto nodal, se distorsionan, si no se pierden por completo, las múltiples formas en que el ser humano también crea la sociedad. Mientras que, a la inversa, los que enfatizan los comentarios de Marx sobre los seres humanos como creadores de la sociedad, generalmente pasan por alto todo el impacto de lo que significa en sus referencias a las personas como productos sociales. Mientras que, para Marx, el ser humano es "la precondición permanente de la historia humana, así como su producto y resultado permanente" (1971,491). Incapaz de sostener esta tensión dialéctica, la ideología burguesa está repleta de distorsiones unilaterales que provienen de interpretaciones causales de esta y otras observaciones similares en los escritos de Marx.

### III

El mismo doble movimiento de precondición y resultado que domina el estudio del pasado de Marx desempeña un papel decisivo en su investigación del futuro. En la filosofía de las relaciones internas, el futuro es un momento esencial del presente. No es sólo lo que el presente llega a ser, sino que lo que ocurre en el futuro existe en el presente, dentro de todas las formas presentes, como potencial. De la misma manera que el estudio más completo del presente por parte de Marx se remonta a sus orígenes, se extiende hacia adelante a sus resultados posibles y probables. Para él, todo lo que no sea esto nos restaría comprensión de lo que es el presente y nuestra capacidad de moldearlo para nuestros propósitos. Antonio Gramsci ha dicho que para un marxista la pregunta "¿Qué es el ser humano?" es en realidad una pregunta sobre lo que el ser humano puede llegar a ser (1971,351).

Ya sea dirigido a los seres humanos, a un conjunto de instituciones o a toda una sociedad, el despliegue de un potencial tiene un estatus privilegiado en los estudios de Marx. Pero, ¿cómo se estudia el futuro como parte del presente?

Según Marx, investigar el pasado como "presupuestos suspendidos" del presente "conduce igualmente al mismo tiempo a los puntos en los que la suspensión de la forma actual de las relaciones de producción da señales de convertirse en presagios del futuro. Así como, por un lado, las fases preburguesas aparecen como meramente históricas, es decir, suspenden los presupuestos, así también las condiciones de producción contemporáneas aparecen como comprometidas a suspenderse a sí mismas y, por lo tanto, a plantear los presupuestos históricos para un nuevo estado de la sociedad" (1973,461). Ya sea que se estudie el pasado o el futuro, se trata principalmente de mirar hacia atrás, derivando los presupuestos de las formas que los contienen. Hemos visto a Marx aplicar esto al pasado captado como los presupuestos del presente, pero ¿cómo puede captar el presente como los presupuestos de un futuro que aún no ha ocurrido? ¿De dónde viene el sentido del futuro que le permite mirar el presente como sus presupuestos?

Parece que hay dos respuestas principales. En primer lugar, y especialmente en lo que respecta al futuro próximo (lo que está por venir en el capitalismo) y al futuro medio (representado por la revolución socialista), lo que se espera se deriva de la proyección hacia adelante de las tendencias (leyes) y contradicciones existentes. El punto de vista es el presente, pero un presente que se ha abstraído en extensión para incluir las trayectorias superpuestas y la acumulación de diversas presiones que surgen del pasado inmediato. En lo que respecta al futuro cercano, Marx abstraigo con frecuencia los procesos que veía en el mundo como si tuvieran una extensión temporal lo suficientemente grande como para incluir lo que se estaban convirtiendo como parte de lo que son, llegando incluso a utilizar el nombre asociado con el lugar al que se dirigían pero al que aún no han llegado

para referirse a todo el viaje hasta allí. Así, todo el trabajo que produce o está a punto de producir mercancías en el capitalismo se llama "trabajo asalariado"; el dinero que está a punto de comprar medios de producción se llama "capital"; los pequeños empresarios que están quebrando y los campesinos que están perdiendo sus tierras se denominan "clase obrera", etc. (1963,409-10 y 396; Marx y Engels 1945, 16). Marx señala frecuentemente el sesgo futurista en su práctica de nombrar con frases como "en sí mismo", "en su intención", "en su destino", "en esencia" y "potencialmente".

En cuanto al futuro medio, el momento de cambio cualitativo no en uno o unos pocos procesos sino en toda la formación social de la que forman parte, el principal punto de partida de Marx es el nudo de grandes contradicciones que encontró al investigar el capitalismo. "El hecho –dice– de que la producción burguesa se vea obligada por sus propias leyes inmanentes, por una parte, a desarrollar las fuerzas productivas como si la producción no tuviera lugar sobre una base social restringida y estrecha, mientras que, por otra parte, sólo puede desarrollar estas fuerzas dentro de estos límites estrechos, es la causa más profunda y oculta de las crisis, de las contradicciones clamorosas dentro de las cuales se lleva a cabo la producción burguesa y que incluso a una mirada superficial la revelan como sólo una forma histórica transitoria" (1971,84). "Incluso en una mirada superficial", cree Marx, está claro que el capitalismo no puede continuar por mucho tiempo. Todo lo que tenemos que ver es que se construye sobre y requiere una base social –esencialmente, la apropiación privada de un producto social en expansión– que no puede soportar su creciente peso.

Proyectar las principales contradicciones del capitalismo de esta manera implica condiciones subjetivas y objetivas –en términos marxistas, la lucha de clases así como la acumulación de capital– en su interacción distintiva. Marx nunca duda de que son las personas las que hacen la historia, pero, como se apresura a añadir, "no en circunstancias elegidas por ellas mismas" (Marx y Engels 1951a, 225). La mayor parte de la obra del propio Marx está dedicada a descubrir

estas circunstancias para la era capitalista, pero siempre en relación con la forma en que afectan y pueden afectar a las clases (la abstracción relevante para las personas) que operan en ellas. Respondiendo a las presiones de su situación social y económica y a los resultados de su propia socialización, estas clases están además predisuestas a elegir y actuar como lo hacen por el abanico de alternativas de que disponen. Pero todas las circunstancias relativas al capitalismo y al capitalismo moderno que son las principales responsables del comportamiento de las personas están cambiando. Proyectando la suma de tales cambios hacia el futuro, organizando las opciones cada vez más estrechas que proporcionan como contradicciones, Marx puede prever un momento en el que un renovado estallido de la lucha de clases pondrá fin a la era capitalista. No hay nada en ninguna de estas tendencias y contradicciones que se despliegan y superponen que permita a Marx predecir con absoluta certeza lo que sucederá, y especialmente no cuándo y cómo sucederá. El futuro así concebido no encaja limpiamente como las piezas de un puzzle, sino que es en sí mismo un conjunto de resultados alternativos, ninguno de los cuales es más que altamente probable. Tal es la forma dialéctica del futuro dentro del presente, el sentido de "determinado" contenido en la noción de "potencial".

La segunda forma principal en la que Marx construye un futuro desde el que mirar al presente se aplica principalmente, aunque no únicamente, al futuro lejano o a la sociedad socialista/comunista que cree que seguirá a la revolución. Al estudiar los presupuestos del presente en el pasado, Marx se centra en el carácter capitalista del presente y sus orígenes en un pasado precapitalista. A diferencia de las cualidades que participan de la condición humana, las cualidades que han surgido como parte del capitalismo pueden esperarse que cambien drásticamente o incluso que desaparezcan por completo cuando el capitalismo lo haga. Habiendo sido planteadas como un resultado históricamente específico, las formas de vida capitalistas pueden ser planteadas ahora como la premisa histórica de lo que a su vez hacen posible. La cuestión es que si las formas de vida asociadas

al capitalismo pertenecen al orden de las cosas que tienen presupuestos históricos —es decir, si surgieron en el tiempo histórico real— también son capaces de servir como presupuestos para lo que sigue. Y para Marx, como vimos, es el propio análisis que los revela como lo uno (como resultados) el que los revela "al mismo tiempo" como lo otro (como presupuestos) y en el proceso nos da "presagios del futuro".

Marx construye su visión del futuro lejano haciendo abstracción de las condiciones históricamente específicas del capitalismo (tratando como precondiciones lo que han demostrado ser resultados históricos), así como proyectando hacia adelante las tendencias y contradicciones existentes, teniendo plenamente en cuenta los cambios en las normas y prioridades que se producirían bajo un gobierno socialista. Aprendemos, por ejemplo, que "los obreros, si fueran dominantes, si se les permitiera producir para sí mismos, muy pronto, y sin grandes esfuerzos, pondrían el capital (para usar una frase de los economistas vulgares) a la altura de sus necesidades". Aquí, los "trabajadores, como sujetos, emplean los medios de producción —en el caso acusativo— para producir riqueza para ellos mismos". Se supone aquí, por supuesto, que la producción capitalista ha desarrollado ya las fuerzas productivas del trabajo en general hasta un nivel suficientemente alto para que esta revolución tenga lugar" (1963,580). Marx comienza eliminando las condiciones históricamente específicas de la producción capitalista que han convertido a los trabajadores en un medio para la producción de plusvalía (en sí mismo el resultado de la historia anterior) y luego proyecta hacia adelante lo que estos trabajadores serían capaces de hacer con los instrumentos de producción una vez que se les deje solos. Habiendo construido una parte del futuro socialista desde el punto de vista del presente, luego se invierte y mira hacia atrás en el presente desde el punto de vista de este futuro para especificar una de sus principales condiciones previas, que son las fuerzas productivas altamente desarrolladas.

Al proyectar las tendencias y contradicciones existentes en el futuro (ya sea cercano, medio o lejano), el resultado final se considera la extensión de un resultado que tiene su núcleo central en el presente. Sin embargo, con el desplazamiento del punto de vista hacia el futuro, éste se convierte en el resultado, y lo que existe ahora pasa a formar parte de sus condiciones previas ampliadas, junto con lo que antes se había establecido como condiciones previas propias del presente. Al cambiar su estatus de resultado a precondition, también cambia la forma en que el presente nos instruye sobre el futuro. Tomado como resultado, las formas presentes se utilizan como base para proyectar hacia adelante las tendencias y contradicciones que constituyen su propia historia real, mientras que ver las formas presentes junto con sus orígenes como preconditiones del futuro permite a Marx utilizar el presente para ayudar a clarificar el futuro de la misma manera que utiliza el pasado para ayudar a clarificar el presente. Examinando las condiciones de los tiempos anteriores desde el punto de vista del capitalismo, como sus presupuestos, Marx pudo aprender no sólo lo que condujo a nuestro presente, sino obtener una comprensión más completa del capitalismo como un desarrollo y una transformación posteriores precisamente de estos presupuestos. Sobre todo, se trataba de señalar lo que había demostrado ser las partes más importantes de nuestra historia e incrustarlas, ahora convenientemente alteradas, como rasgos esenciales en un presente dialécticamente organizado.

Del mismo modo, nuestra imagen del futuro adquiere una definición más clara en la medida en que los elementos importantes de la sociedad actual pueden ser tratados como sus condiciones previas. También se ven afectados los criterios de relevancia y las prioridades de investigación para el estudio de lo que está naciendo. Naturalmente, este enfoque impone severos límites a la cantidad de detalles que Marx puede ofrecer sobre el futuro. A diferencia de los libres vuelos de fantasía con los que los socialistas utópicos construyeron sus sociedades futuras, Marx nunca rompe las relaciones internas que

conectan el futuro con su pasado y, por tanto, con la variedad de posibilidades así como con las tendencias dominantes inherentes a ese pasado. Parece que Marx no da ningún plano detallado del futuro porque su método no le permite tenerlo<sup>55</sup>.

La secuencia presentada anteriormente merece ser reafirmada: Marx comienza viendo el pasado desde el punto de vista del presente (pasando del resultado a la precondition). De nuevo, desde el punto de vista del presente, pero incluyendo ahora los vínculos que se han descubierto con el pasado, proyecta este presente hacia alguna etapa del futuro (pasando de una parte del resultado a otra). Por último, adoptando el punto de vista de lo que se ha establecido en el futuro, examina el presente junto con sus vínculos con el pasado (pasando del resultado a las condiciones previas). Marx no podría construir ninguna parte del futuro sin tratarla como un desarrollo a partir del presente. El presente no mostraría ningún desarrollo a menos que se constituyera primero como un sistema de procesos interactivos que surgen de su pasado. Y el futuro no surgiría ni siquiera en el grado mínimo en que lo hace en los escritos de Marx si éste no hubiera dado el paso final de adoptar el punto de vista del futuro para mirar hacia atrás en el presente. Paradójicamente, es este último movimiento el que también redondea el análisis de Marx sobre el presente capitalista.

El principal efecto de la relación entre el pasado, el presente y el futuro como parte de la interacción de la precondition y el resultado es que permite a Marx enfocar para fines de estudio el movimiento histórico del modo de producción capitalista sin descartar o trivializar su movimiento orgánico. Ahora puede fijarse en el presente de una manera que pone de relieve los cambios (ya realizados) que lo vinculan a su pasado real y aquellos (en proceso de producirse) que

---

<sup>55</sup> Dicho esto, hay una cantidad considerable de información sobre cómo será el comunismo dispersa en los escritos de Marx. Para una reconstrucción del modo de vida que surge de estos comentarios, véase Ollman 1979, 48-98.

lo conectan con su futuro probable, señalando las principales influencias donde existen, al tiempo que se aferra a la interacción mutua que caracteriza cada etapa en el desarrollo.

Además, ver el presente desde el punto de vista de su potencial aún no realizado da a nuestro presente capitalista el valor de una piedra de toque. A partir de la sensación de haber llegado, nos volvemos conscientes y muy sensibles al hecho de ir a alguna parte, de construir aquí y ahora –desde algún lugar en medio del proceso histórico– los cimientos de un futuro totalmente diferente. Con esto, el proyecto y nuestras intenciones como parte de él asumen un lugar mayor en nuestra conciencia, y en la conciencia de clase, con el correspondiente impacto en nuestras acciones. Por lo tanto, el estudio prospectivo de Marx sobre el presente se vuelve cada vez más relevante, al igual que este futuro, tal y como indica este mismo estudio, se convierte cada vez más en una posibilidad real<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Un relato más detallado de cómo Marx investigó el futuro dentro del presente puede encontrarse en el capítulo 9 de esta obra y en mi próximo libro, "Comunismo: El nuestro, no el suyo".

## Capítulo 7

### **La dialéctica como investigación y exposición**

1

Además de una forma de ver el mundo, la dialéctica también sirve a Marx como método de investigación y como tipo de organización y conjunto de formas para presentar sus conclusiones. Marx señala la diferencia entre estos dos últimos roles (asume aquí la función de la dialéctica como una forma de ver las cosas) cuando dice: "por supuesto, el método de presentación debe diferir en la forma del de investigación. Esta última tiene que apropiarse del material en detalle, analizar sus diferentes formas de desarrollo, trazar sus conexiones internas" (1958,19 [énfasis añadido]). Nada de lo dicho anteriormente sobre la filosofía de las relaciones internas pretendía negar el carácter empírico del método de investigación de Marx. Marx no deduce sus conocimientos sobre el capitalismo a partir de los significados de los términos, sino que, como buen científico social, investiga para descubrir lo que es. Marx incluso retrasó la finalización de *El Capital* II, en parte porque quería ver cómo se desarrollaba la crisis que estaba a punto de estallar en Inglaterra (Rubel 1950, 5)<sup>57</sup>.

El método dialéctico de investigación se describe mejor como la investigación de las múltiples formas en que las entidades se relacionan internamente. Es un viaje de exploración que tiene como objeto el mundo entero, pero un mundo que se concibe como contenido relacional en cada una de sus partes. La primera cuestión que esto plantea es cómo decidir las partes en las que y entre las que se buscarán las relaciones. La necesidad de dividir la realidad en lo que son, en efecto, unidades instrumentales es un problema común para todos los pensadores que se adscriben a una filosofía de las relaciones

---

<sup>57</sup> Marx dice: "es necesario observar el desarrollo real hasta el momento en que las cosas están completamente maduras, y sólo después podemos "consumir productivamente", es decir, teóricamente" (cit. en Rubel 1950, 5).

internas. Este es el problema que Marx intenta resolver mediante lo que llama la "fuerza de la abstracción" (1958,7-8).

Una "abstracción", tal y como se utiliza habitualmente el término, es una parte del todo cuyos lazos con el resto no son aparentes; es una parte que parece ser un todo en sí misma<sup>58</sup>. Según Marx, sostener que el mundo está realmente compuesto de tales "abstracciones" es una prueba de alienación. Sin embargo, creer lo contrario no libera a Marx de la exigencia de operar con unidades (también llamadas "abstracciones"); simplemente le da más libertad para establecer cuáles serán éstas y para decidir cuánto de lo que está relacionamente contenido en ellas se presentará en cada momento. Los resultados del propio proceso de abstracción de Marx (el proceso mental por el que llega a sus abstracciones) no son sólo factores nuevos como las relaciones de producción y la plusvalía, sino también todos los demás factores que entran en su investigación. Todos ellos han sido individualizados o abstraídos del conjunto que está relacionamente contenido en cada uno. Y de nuevo, el grupo de cualidades que Marx elige tratar como una unidad está determinado por las similitudes y diferencias reales que existen en el mundo junto con lo que él ve de ellas y el problema particular que se considera.

Pero si se puede decir que Marx abstrae todas las unidades con las que trata para poder tratarlas en absoluto, no se refiere a todos como una "abstracción". Por el contrario, este término se utiliza generalmente para referirse a aquellas unidades cuyos vínculos con la realidad están totalmente oscurecidos, donde la sociedad particular en la que existen se ha perdido completamente de vista. Así, se habla del trabajo –que, como trabajo en general, Marx considera un producto especial del capitalismo– como una "abstracción" porque la mayoría

---

<sup>58</sup> Marx opone a veces las "abstracciones" a los "concretos", donde el todo es más aparente (1904,293). Un uso similar de estas dos expresiones se encuentra en Hegel, quien sostiene que dejar de lado algunos aspectos (para él "determinaciones") al representar un objeto es ser "abstracto"; mientras que se dice que un "concreto" es el objeto "conservado en la plenitud de sus determinaciones" (1927,29).

de la gente cree que ha existido en todos los sistemas sociales. Por el contrario, cuando se particulariza la actividad productiva como trabajo esclavo, trabajo en régimen de servidumbre, trabajo asalariado, etc., se ponen de manifiesto las condiciones en las que existe el trabajo y a través de ellas, y el trabajo en estos casos deja de ser una abstracción.

Una vez tomada la decisión sobre sus unidades, la siguiente tarea de Marx fue examinar las múltiples formas en que estas unidades se relacionan, ya sea como conjuntos mutuamente dependientes o como componentes de un conjunto más grande –por lo general, ambos. Al examinar su interacción, comienza con cada una de las partes, alterando frecuentemente la perspectiva en la que se ve su unión. Así, el capital (en general, la noción central de "capital") sirve como un punto de vista desde el que elaborar los entresijos del capitalismo; el trabajo sirve como otro, el valor como otro, etcétera. En cada caso, aunque la interacción estudiada es la misma, el ángulo y el enfoque difieren. La capacidad de Marx para tratar elementos aparentemente distintos en una relación como aspectos de cada uno de ellos a su vez es evidente cuando, refiriéndose a "la política, el arte, la literatura, etc.", dice que la industria "puede concebirse como una parte de ese movimiento general, así como ese movimiento puede concebirse como una parte particular de la industria" (1959b, 110).

Marx asume que los patrones de cambio encarnados en las leyes de la dialéctica son universales, y le sirven como marco amplio en el que buscar desarrollos particulares. Sin embargo, las verdaderas influencias que se entrecruzan en cualquier situación son su tema propio. Las enormes dificultades que implica salir de ese laberinto requieren el tipo de genio para captar las conexiones que Marx tiene fama de tener en gran abundancia<sup>59</sup>. El propio laberinto se revela en

---

<sup>59</sup> Engels afirma que sin Marx la comprensión del capitalismo se habría producido, pero de forma más lenta y fragmentaria, porque Marx "fue el único capaz de seguir todas las categorías económicas en su movimiento dialéctico, de relacionar las fases de su desarrollo con las causas que lo determinan, y de reconstruir el edificio de toda la economía en un monumento de la

toda su complejidad en una evaluación temprana que Marx hizo de su tarea: "Tenemos que captar las conexiones esenciales entre la propiedad privada, la avaricia y la separación del trabajo, el capital y la propiedad de la tierra; entre el intercambio y la competencia, el valor y la devaluación del ser humano, el monopolio y la competencia, etc.; la conexión entre todo este extrañamiento y el sistema monetario" (1959b, 68)<sup>60</sup>.

La tarea que persigue Marx de captar las "conexiones esenciales" del capitalismo es lo que hace del marxismo una ciencia. Son las relaciones que Marx considera cruciales para entender cualquier sistema o factor que se convocan en "esencia" (*Wesen*)<sup>61</sup>. Marx a menudo contrasta la "esencia" con la "apariencia", o lo que podemos observar directamente. En realidad, la esencia incluye la apariencia, pero la trasciende en todos los sentidos en los que lo aparente adquiere su importancia. Sin embargo, como lo que Marx considera crucial para entender cualquier cosa depende en parte del problema que se considere, lo que él considera su esencia también variará. ¿Cuál es la esencia del ser humano? Algunos de los comentarios de

---

ciencia, cuyas partes individuales se apoyaban y determinaban mutuamente" (*Reminiscences* s.f., 91)

<sup>60</sup> Como enunciado del problema de Marx, se trata de un enunciado ya impregnado de la solución. Al referirse a estas entidades como "extrañamiento", Marx muestra que las principales relaciones en la sociedad capitalista ya han sido comprendidas; es su comprensión de estas relaciones la que se expresa en el término "extrañamiento".

<sup>61</sup> El término alemán *Wesen* no tiene un equivalente exacto en inglés [igualmente, en castellano, N. de la T.]. Además de "esencia", también se traduce en ocasiones como "naturaleza", "ser" y "entidad". El hecho de que *Wesen*, que siempre sugiere ciertos vínculos internos, pueda traducirse por "entidad" puede indicar que el sentido relacional que Marx da a las entidades sociales tiene alguna base en la lengua alemana, que los lectores de la versión inglesa de su obra necesariamente pasan por alto.

Marx indican que es su actividad, otros que son sus relaciones sociales, y otros que es la parte de la naturaleza de la que se apropia<sup>62</sup>. El compromiso, de que es todo esto en sus interrelaciones, pasa por alto que es a través de esta categoría que Marx ha elegido enfatizar una u otra. Esta es la principal dificultad en la forma de adoptar la traducción de sentido común de *Wesen* como "núcleo" o "estructura", con su connotación de estabilidad inmutable, y hace que la ecuación popular del término "esencial" con "condiciones económicas" sea poco práctica<sup>63</sup>.

Como trabajo de descubrimiento de las esencias, la ciencia se ocupa principalmente de aquellas relaciones principales que no están abiertas a la observación directa; se trata de extender los lazos entre entidades, concebidas como internamente relacionadas entre sí, más allá de lo que hacemos en la vida ordinaria. Si conocer algo es conocer sus relaciones o, en palabras de Engels, "asignar a cada uno su lugar en la interconexión de la naturaleza" (1954,308), conocer algo científicamente es captar su lugar en la naturaleza más plenamente de lo que es posible sin una investigación especializada. Como dice Marx, el "sustrato oculto" de los fenómenos "debe ser descubierto primero por la ciencia" (1958,542).

En una carta a Kugelmann, Marx llega a sostener que tales relaciones son todo el objeto de la ciencia (1941,74). Este punto de vista extremo se expone de nuevo en *El Capital*, libro III: "toda ciencia se-

---

<sup>62</sup> Marx equipara la "actividad vital" del ser humano con su "ser esencial" (C1959b, 75); en otro lugar, llama a la "esencia del ser humano" el "conjunto (agregado) de las relaciones sociales" (Marx y Engels 1964, 646). Y del comunismo, Marx dice: "El ser humano se apropia de su esencia total de manera total" (1959b, 106).

<sup>63</sup> Para un ejemplo de este último error, véase Popper 1962, 107. Junto con sus sinónimos, "sustrato oculto" (*verborgen Himergnmd*), "conexiones internas" (*innere Bande*) y "movimientos intrínsecos" (*innerliche Bewegungen*) –la lista no está completa–, la "esencia" tiene una gran responsabilidad en las acusaciones de que el marxismo es un sistema metafísico.

ría superflua si la apariencia exterior y la esencia de las cosas coincidieran directamente" (1959a, 797). Si las relaciones fundamentales pudieran entenderse por la apariencia, no tendríamos que averiguarlas. Después, a menudo se descubre que la verdad sobre un ente va en contra de las apariencias: "Es una paradoja que la tierra se mueva alrededor del sol, y que el agua esté formada por dos gases altamente inflamables". Para Marx, "la verdad científica es siempre una paradoja, si se juzga por la experiencia cotidiana de las cosas" (Marx y Engels 1951a, 384). El trabajo del científico, por lo tanto, es aprender la información relevante y unirla para reconstruir en su mente las intrincadas relaciones, la mayoría de ellas no observables directamente, que existen en la realidad<sup>64</sup>.

Los comentarios de Marx deberían indicar por qué la mayoría de las discusiones sobre el tema "¿Es el marxismo una ciencia?" se llevan a cabo con propósitos opuestos. Según la definición de Marx, la pretensión del marxismo de ser una ciencia está claramente justificada, y él no habría estado interesado en debatir la cuestión utilizando cualquier otra definición; tampoco, con mi propósito de llegar a lo que él dice, yo lo estoy. También vale la pena señalar a este respecto que el término alemán *Wissenschaft* nunca se ha identificado tan estrechamente con las ciencias físicas –y por lo tanto con los criterios que operan en las ciencias físicas– como su equivalente inglés<sup>65</sup>. El uso de Marx de "ciencia" y nuestro propio uso de este término para referirse a sus ideas también debe entenderse con esto en mente.

## II

Si la dialéctica como investigación es la búsqueda de las relaciones internas dentro y entre las unidades abstractas, la dialéctica

---

<sup>64</sup> Engels adopta un enfoque ligeramente diferente, señalando que nuestros sentidos nos dan acceso a diferentes cualidades o tipos de relaciones, y dice: "explicar estas diferentes propiedades, accesibles sólo a diferentes sentidos, ponerlas en conexión entre sí, es precisamente la tarea de la ciencia" (Engels 1954, 309).

<sup>65</sup> *Science*, (N.de la T.).

como exposición es el medio de Marx para exponer estas relaciones a sus lectores. Recordemos que Marx condena específicamente las explicaciones en economía y teología que intentan remontarse a las primeras causas y afirma que suponen lo que todavía tiene que ser explicado, a saber, las relaciones existentes en la primera causa (Marx 1959b, 68-69). La explicación para Marx siempre tiene que ver con la aclaración de las relaciones; es ayudar a otros a descubrir el "sustrato oculto" que uno ha descubierto a través de la ciencia. Pero, ¿cómo informar sobre las relaciones cuando lo que uno ve no son las relaciones entre las cosas sino las cosas como Relaciones? La solución de Marx es tratar de presentar a sus lectores una versión "reflejada" de la realidad. Dice que el éxito en la exposición se logra "si la vida del tema se refleja idealmente como en un espejo". Cuando esto ocurre, "puede parecer que tenemos ante nosotros una mera construcción a priori" (1958,19).

El objetivo autoproclamado de Marx es, pues, producir obras cuyas partes estén tan entrelazadas que parezcan pertenecer a un sistema deductivo. Este es también el sentido en el que afirma que todos sus escritos teóricos son un "conjunto artístico" (Marx y Engels 1941, 204). Pero, como nos dice Lafargue, Marx estaba constantemente insatisfecho con sus esfuerzos "por revelar la totalidad de ese mundo en su acción y reacción múltiple y continuamente variable" (Reminiscencias s.f., 78)<sup>66</sup>. Sentía que nunca era capaz de decir lo que quería. La correspondencia de Marx durante el tiempo en que estaba escribiendo su principal obra de economía política está llena de alusiones a sus esfuerzos por perfeccionar su exposición. El enfoque adoptado en Contribución a la crítica de la economía política (1859) quedó pronto atrás. Pocos meses antes de la publicación de *El Capital*, tomo I, volvió a modificar su exposición, en este caso para responder a la petición de su amigo Kugelmann de una exposición más didáctica.

---

<sup>66</sup> Marx comparó una vez su condición con la del héroe de La obra maestra desconocida de Balzac, que, pintando y retocando, intentaba reproducir en el lienzo lo que veía en el ojo de su mente (Berlin 1960,3).

La segunda edición alemana de *El Capital* I fue de nuevo significativamente revisada, y también la edición francesa que le siguió unos años más tarde. Y en el momento de la muerte de Marx en 1883, Engels nos dice que Marx estaba planeando de nuevo revisar su obra principal (Marx 1958,23). Parece, por tanto, que esta presentación reflejada de la realidad seguía siendo una meta a la que Marx se acercaba siempre, pero que, según su propia evidencia, nunca llegó a alcanzar.

Los principales medios de que disponía Marx para crear un reflejo de la realidad que descubriría eran la organización de su material y su elección de términos. Marx presenta su materia tanto históricamente, haciendo hincapié en los factores que considera más importantes, como dialécticamente, lo que para él significaba dilucidar sus relaciones internas en el período de la historia de la clase, el capitalismo o el capitalismo moderno que se examina. *El Capital* ofrece muchos ejemplos de materiales organizados según cada una de estas líneas: el capital, el trabajo y el interés, por ejemplo, se examinan en términos de origen y también como partes integrantes de cada uno de ellos y de otros factores. En su correspondencia, Marx y Engels discuten con frecuencia los problemas que implica armonizar estos dos tipos de organización (Marx y Engels 1941, 108, 110 y 220-23).

Sin embargo, lo que aparece aquí como una clara dicotomía, como todos los "polos opuestos" del marxismo, no lo es en realidad. Engels nos dice que el método dialéctico "no es otra cosa que el método histórico sólo que despojado de su forma histórica y de sus perturbadoras casualidades" (Marx y Engels 1951a, 339). Ya hemos visto que para Marx cualquier factor es un producto del desarrollo histórico. El vínculo dialéctico que une el valor, el trabajo, el capital y el interés en *El Capital* sólo es válido para un único período de la historia mundial. Por lo tanto, al descubrir la conexión entre estos y otros factores sociales, Marx también está mostrando un momento en el desarrollo de sus relaciones históricas. Y, a la inversa, al escribir la historia, todos los desarrollos son concebidos como aspectos temporales de las condiciones mutuamente dependientes que está tratando.

Las dos características sobresalientes del uso de la dialéctica por parte de Marx para la presentación son, primero, que cada tema es tratado desde muchos puntos de vista diferentes, y segundo, que cada tema es seguido desde y hacia las formas particulares que asume en diferentes momentos y contextos. Engels señala la presencia de esta primera característica en su prefacio a *El Capital* III, donde enumera algunas de las dificultades que encontró en la edición de los volúmenes inacabados de *El Capital* (Marx 1959a, 3). Esta táctica de presentación llevó a Marx a tratar la producción, por ejemplo, cuando en realidad estaba tratando el consumo (cómo la producción afecta al consumo y viceversa), o la distribución (lo mismo) o el intercambio (lo mismo) (Marx 1904, 274ss.). De nuevo, el capitalista adquiere su carácter completo en los escritos de Marx sólo al ser discutido en los estudios sobre el trabajo en las fábricas, el papel del Estado, las exigencias del mercado, etc., además de en los estudios en los que es el protagonista. Y siempre que el capitalista es el protagonista, estamos seguros de que encontraremos ideas sobre el proletariado, el Estado, el mercado, etc., vistas ahora desde este ángulo. Una de las consecuencias de esto es que las obras de Marx pueden parecer a menudo muy repetitivas.

En cuanto al seguimiento de las cosas a través de su desarrollo en diversas formas, el ejemplo más destacado de esto en el marxismo es la metamorfosis del valor desde el trabajo, donde se origina, hasta la mercancía, el dinero, el capital, el beneficio, el interés, la renta y el salario. Este es un esquema ordenado, sin duda demasiado ordenado, de *El Capital*, donde cada uno de estos factores es tratado como otra forma de lo que es esencialmente la misma cosa. Al presentar la misma cosa desde diferentes ángulos y aparentemente dispares como "idénticos", Marx está tratando de reflejar una realidad en la que las entidades están conectadas como elementos esenciales en las relaciones entre sí.

Al no poder desplegar inmediatamente todas las relaciones de un factor, Marx se ve obligado a tratar cualquier problema por etapas,

utilizando lo que Paul Sweezy llamaría el método de las "aproximaciones sucesivas" (1964,11). En cualquier lugar e incluso, como señala acertadamente Sweezy, en cualquier libro, Marx trata su material de forma muy parcial. Sus conclusiones, por lo tanto, son generalmente de carácter provisional, ya que la introducción de nueva información o un nuevo punto de vista requerirá a menudo que una conclusión sea reelaborada y ampliada (Sweezy 1964, 18).

En consecuencia, en la exposición, Marx generalmente asume la mayor parte de lo que capta en una Relación para seguir con su tarea y al hacerlo subsume lo que no está expresado en la parte expresada. Así, en cualquier ocasión, los conceptos de Marx transmiten sólo una parte de lo que podrían transmitir y pueden, en otra ocasión, transmitir realmente para él. Le seguimos –si lo hacemos– sólo prestando atención al contexto, pero incluso esto ha resultado muy difícil para los lectores que desconocen los compromisos filosóficos que subyacen a su inusual uso del lenguaje. Cuando Marx dice que "ninguna ecuación puede ser resuelta a menos que los elementos de su solución estén involucrados en sus términos", esto tiene una aplicación literal al marxismo (Marx y Engels 1941, 386). Una experiencia que muchas personas tienen a medida que continúan estudiando los escritos de Marx es que los términos que creen conocer adquieren significados nuevos y más amplios. De hecho, esto puede tomarse como una de las señales más seguras de que se está progresando en la comprensión de Marx.

Además de obligarle a hacer suposiciones para tratar una Relación de forma unilateral, la concepción de la realidad de Marx también requiere algún método de boceto para señalar las conexiones que ve sin tener que entrar en ellas en detalle. El vocabulario especializado que sirve a este propósito para Marx ha sido la pérdida de los críticos desde su época hasta la nuestra. Algunos de sus principales términos y expresiones son los siguientes "reflexión" (*Spiegelbild*), "caso correspondiente" (*Entsprechung*), "manifestación" (*Ausserung*), "confirmación" (*Bestatigung*), "otra expresión" (*andrer Ausdruck*), "en la misma medida" (*in dem selben Grade*), "en uno de sus

aspectos" (*nach der einen Seite*), y "otra forma" (*andrer Art*). Evidentemente, estas expresiones no significan todas lo mismo, pero cumplen la función común para Marx de llamar la atención sobre las relaciones internas que ve entre entidades aparentemente diferentes; en todos los casos, los elementos a los que se hace referencia se consideran aspectos unos de otros.

Sólo así se entienden afirmaciones que, de otro modo, serían confusas, como "el valor en general es una forma de trabajo social" (1951,52), o cuando Marx llama al dinero "la mercancía en su forma continuamente intercambiable" (1959a, 378) o a la propiedad privada "la expresión material resumida del trabajo alienado" (1959b, 83); y esta lista, de lo que no son tesis periféricas sino centrales en el marxismo, podría extenderse mucho más. Al carecer del marco relacional para dar sentido a tales "ecuaciones", los críticos generalmente las malinterpretan según líneas causales, separando el caballo y el carro cuando Marx quería que cada concepción transmitiera ambos<sup>67</sup>.

Quizás el más difícil de comprender de estos usos abreviados es el término "idéntico". Cuando Marx dice que "la división del trabajo y la propiedad privada son... expresiones idénticas", no está ofreciendo una tautología vacía, sino que nos dirige a los vínculos internos que ve entre estos dos en la vida real. A esta afirmación le sigue la explicación de que "en una se afirma lo mismo con referencia a la actividad que en la otra con referencia al producto de la actividad" (Marx y Engels 1964, 44). Dejando de lado la naturaleza específica de la conexión que Marx ve entre la división del trabajo y la propiedad

---

<sup>67</sup> John Plamenatz, por ejemplo, escribe: "Sabemos que, según Marx, las 'relaciones de producción' encuentran 'expresión jurídica' en el sistema de propiedad. No pretendo saber qué se entiende por "encontrar una expresión jurídica". Sin embargo, creo que son admisibles dos deducciones: que el sistema de propiedad está muy estrechamente ligado a las relaciones de producción', y que es este último el que determina al primero y no a la inversa" (1961,30).

privada, lo que está claro es que se dice que cada una es una condición necesaria de la otra y se concibe como parte de la otra.

El filósofo inglés F. H. Bradley, que también suscribe una filosofía de las relaciones internas, distingue entre "identidad" y "similitud" afirmando que esta última sólo puede aplicarse a objetos que "permanecen al menos parcialmente indistintos e indeterminados" (Bradley 1920, 593). Y siempre que tales objetos se analizan completamente, es decir, cuando se descubren sus relaciones internas entre sí, se ve que son idénticos<sup>68</sup>. La identidad, para Marx como para Bradley, es la relación entre entidades cuyo papel como elementos necesarios entre sí se aprecia por lo que es. En consecuencia, una explicación completa de cualquiera requiere una explicación del otro (o de los otros)<sup>69</sup>.

Dos corolarios de la insólita visión de la identidad de Marx, a los que ya se ha aludido brevemente, son que considera que puede utilizar una misma palabra para referirse a entidades heterogéneas y varias palabras para referirse a lo que tomaríamos por la misma. Lo que se expresa con un solo término son los diversos aspectos de las relaciones que se dan en él. Al querer exhibir conexiones que se cruzan en campos separados, Marx se siente a veces obligado a tomar prestados términos de su sentido común y aplicarlos en otro lugar. Al hacerlo, simplemente está trazando las relaciones de sus componentes más allá de lo que suele hacer. A veces llega a utilizar la misma expresión para todos y cada uno de los elementos principales de la realidad

---

<sup>68</sup> Mao Zedong ofrece otra visión relevante cuando dice que la identidad es la relación de dos elementos en una entidad donde cada uno encuentra "los presupuestos de su existencia en el otro" (1968, 60).

<sup>69</sup> Es en este sentido que Marx declara, "la realidad social de la naturaleza, y la ciencia natural humana, o la ciencia natural sobre el ser humano, son términos idénticos" (1959b, 111). Marx hace a veces el mismo tipo de equivalencia sin utilizar el concepto "identidad", como cuando dice: "la relación de las fuerzas productivas con la forma del discurso es la relación de la forma del discurso con la ocupación o actividad de los individuos" (Marx y Engels 1964, 87 [énfasis añadido]). Otra forma de hacer esto se ve en el ejemplo, "burgués, es decir, capital" (Marx y Engels 1945, 21).

interrelacionada que describe. El uso incomprendido de "las facultades esenciales del ser humano" y "la sociedad" son ejemplos de ello. El uso de más de una palabra para transmitir la misma cosa es, de nuevo, una forma de enfatizar un vínculo particular. En este caso, la entidad vista desde diversos ángulos recibe los nombres correspondientes a cómo aparece o funciona desde cada uno de ellos. Todo el marxismo nos proporciona ejemplos de estas dos prácticas, aunque son más notables en las primeras obras<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Nuestro relato de los momentos de indagación y exposición en el método de Marx se profundiza en los capítulos 6, 8, 9 y 11.

## Capítulo 8

# **Marxismo y ciencia política: Prolegómenos a un debate sobre el método de Marx**

### I

Los debates entre marxistas y no marxistas que se han producido durante medio siglo o más en las disciplinas de la sociología, la historia, la economía y la filosofía están sorprendentemente ausentes en la ciencia política. Esto es cierto no sólo en los países anglosajones, donde los marxistas, en particular en el mundo académico, siempre han sido una rara avis, sino incluso en el continente, donde los marxistas y las ideas marxistas han desempeñado tradicionalmente un papel importante en todos los sectores de la vida social.

Lo que hace que esta ausencia sea especialmente difícil de explicar es el hecho de que un gran número de politólogos han aceptado durante mucho tiempo aspectos esenciales de la crítica marxista de su disciplina como que ésta se ocupa de superficialidades y está generalmente sesgada a favor del statu quo. Una encuesta interna de politólogos, por ejemplo, mostraba que dos de cada tres estaban "de acuerdo" o "muy de acuerdo" en que gran parte de los estudios en la profesión son "superficiales y triviales" y que la formación y el desarrollo de conceptos son "poco más que perderse en nimiedades y jergas" (Sommit y Tannenhouse 1964, 14). La creencia de que la mayoría de los estudios en ciencia política son más útiles para los que tienen el poder que para los que intentan alcanzarlo no está tan extendida, pero también está ganando terreno. Estos sesgos están presentes no sólo en las teorías que se ofrecen para explicar los resultados empíricos, sino en la elección de los problemas a investigar y en los propios conceptos (enraizados a su vez en la teoría) con los que se piensa y se comunica el proyecto y su producto. Las distorsiones introducidas en la ciencia política, por ejemplo, por la suposición estándar de la legitimidad y longevidad del sistema político actual aún no se han explo-

rado adecuadamente. En muchos sentidos, los sesgos menos importantes (o partes del sesgo, ya que siempre pertenecen a un sistema de pensamiento) son los valores que un número cada vez mayor de académicos admite al inicio de sus estudios. Esta es la parte del iceberg que se muestra, y al menos aquí los lectores están advertidos.

Las acusaciones de parcialidad, como es bien sabido, son más fáciles de expresar que de argumentar, y cuando se les atribuye mala fe suelen ser poco convincentes. Pocos de nuestros colegas se toman a sí mismos estando al servicio de la sociedad. Los mismos politólogos que perciben la omnipresencia de la parcialidad en el campo se sienten a menudo incómodos por su incapacidad para analizarla. Del mismo modo, la mayoría de los politólogos (sean los mismos o no) que condenan la profesión por su trivialidad se reducen a aportar más de lo mismo, ya que no saben qué más estudiar ni cómo (con qué teorías, conceptos, técnicas) estudiarlo. Lo que falta es una teoría que proporcione la perspectiva necesaria para estudiar y explicar, para investigar y criticar tanto la vida política como los modos aceptados de describirla, es decir, la ciencia política. El marxismo es esa teoría.

Las razones por las que todavía no ha surgido una escuela marxista de politólogos, a pesar de lo que parecen ser condiciones favorables, tienen su origen principalmente en las peculiaridades históricas tanto del marxismo como de la ciencia política. Marx concentró la mayor parte de sus esfuerzos de madurez en la economía capitalista, pero incluso al margen de los ensayos sobre la política francesa e inglesa y de la temprana crítica de Hegel, hay mucho más sobre el Estado en sus escritos de lo que generalmente se reconoce. En particular, *El Capital* contiene una teoría del Estado que, a diferencia de las teorías económicas relacionadas de Marx, nunca es elaborada completamente. Este es un tema que Marx esperaba desarrollar cuando su trabajo en economía se lo permitiera. Un esbozo de su proyecto general da al Estado un papel mucho más importante en su explicación del capitalismo de lo que parece ser el caso a partir de un vistazo a lo que completó.

Después de la muerte de Marx, la mayoría de sus seguidores atribuyeron erróneamente una influencia a las diferentes esferas sociales en proporción al tratamiento que se les daba en sus escritos publicados. Este error fue facilitado por la interpretación estándar de las conocidas afirmaciones de Marx sobre la relación entre la base económica y la superestructura social-política-cultural. Si la vida económica de la sociedad es totalmente responsable del carácter y el desarrollo de otras esferas, las actividades que se desarrollan en estas últimas pueden ser ignoradas con seguridad o, si es necesario, deducidas. La correspondencia de Engels al final de su vida está llena de advertencias contra esta interpretación, pero parecen haber tenido poco efecto. Entre los primeros seguidores más destacados de Marx, sólo Lukács, Korsch y Gramsci rechazan por completo ese determinismo económico como marco para entender el Estado. Sin embargo, el papel cada vez más activo del Estado en la dirección de la economía capitalista ha llevado a una generación posterior de marxistas a hacer del Estado un objeto de estudio primordial. Entre los frutos más importantes de este esfuerzo se encuentran *The State in Capitalist Society* (1969) y *Marxism and Politics* (1977) de Ralph Miliband, *State, Power, Socialism* (1978) de Nicos Poulantzas, *The Fiscal Crisis of the State* (1973) de James O'Connor, *Legitimation Crisis* (1976) de Jürgen Habermas, *The State and Political Theory* (1984) de Martin Carnoy, *The capitalist State* (1982) de Bob Jessop, *The Dictatorship of the Proletariat* (1992) de John Ehrenberg, *Alien Politics* (1994) de Paul Thoma, *Retreat from Class* (1986) de Ellen Meiksins Wood, *Marx's Politics* (1981) de Alan Gilbert, *Class, Crisis, and the State* (1978) de Eric Olin Wright, *Marx and Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough* (2000) de August H. Nimtz Jr.'s, la edición de *Capitalism, State Formation, and Marxist Theory* (1980) de Philip Corrigan, y (aunque lo niegue) *The Triumph of Conservatism* (1963) de Gabriel Kolko.

Dado el papel menor del Estado en el marxismo, tal como lo interpretan la mayoría de los marxistas, no es de extrañar que los académicos que eligieron estudiar la política no se sintieran atraídos por

esta teoría. Sin embargo, la historia de la ciencia política como disciplina distinta también ha contribuido a este desinterés. A diferencia de la economía y la sociología, que empezaron como intentos de comprender sociedades enteras, los orígenes de la ciencia política se encuentran en la jurisprudencia y la ciencia del Estado. En lugar de investigar el funcionamiento del proceso político en su conexión con otros procesos sociales, la ciencia política rara vez se ha alejado de las fronteras del proceso político como tal. Los objetivos han girado generalmente en torno a hacer más eficientes las instituciones políticas existentes. No hay una tradición radical, ni un grupo de pensadores radicales importantes, ni un cuerpo de pensamiento radical consistente en la ciencia política como el que se encuentra –al menos en cierto grado– en la sociología, la economía y la historia. Desde Maquiavelo hasta Kissinger, la ciencia política ha sido el dominio de aquellos que –creyendo que entendían las realidades del poder– han buscado sus reformas y su avance dentro del sistema, y ha atraído a estudiantes igualmente prácticos.

¿Puede la ciencia política abrirse a los estudios marxistas a pesar de todas estas desventajas? Creo que el marxismo hace una contribución esencial a nuestra comprensión de la política, pero para entenderlo tenemos que saber algo sobre el método dialéctico con el que se desarrollan las teorías de Marx. Sólo entonces, también, muchos de los politólogos insatisfechos a los que nos hemos referido anteriormente podrán ver qué más podrían estudiar y cómo podrían estudiarlo. Creo que es necesario, por tanto, que los marxistas de la ciencia política de hoy den prioridad a las cuestiones de método sobre las cuestiones de teoría, en la medida, por supuesto, en que ambas puedan distinguirse. Porque sólo si se comprenden los supuestos de Marx y los medios, las formas y las técnicas con las que construye sus explicaciones del capitalismo, podremos utilizar, desarrollar y revisar eficazmente, cuando sea necesario, lo que dijo. Y, lo que es quizás igual de importante para los marxistas que enseñan en las universidades, sólo haciendo explícito este método podemos comu-

nicarnos con colegas y estudiantes no marxistas (y/o todavía no marxistas) cuyo lenguaje compartido enmascara la distancia real que se para nuestros diferentes enfoques.

Dadas estas prioridades, este intento de relacionar el marxismo con la ciencia política se centrará en el método de Marx. Sin embargo, puede ser útil repasar brevemente los elementos de la teoría del Estado de Marx que fueron desarrollados con la ayuda de su método. Tanto si se trata de la política como de cualquier otro sector social, hay que subrayar que Marx se ocupa de todo el capitalismo, de su nacimiento, desarrollo y decadencia como sistema social. Más concretamente, quiere entender (y explicar) de dónde viene el estado actual de las cosas, cómo se cohesiona, cuáles son las principales fuerzas que producen el cambio, cómo se disimulan todos estos hechos, hacia dónde tiende el presente (incluyendo las posibles alternativas) y cómo podemos afectar a este proceso. La teoría del Estado de Marx trata de responder a estas preguntas para la esfera política, pero de manera que ilumine el carácter y el desarrollo del capitalismo en su conjunto (lo que no es diferente de lo que podría decirse de sus teorías sobre otras áreas de la vida capitalista).

Los principales temas tratados en la teoría del Estado de Marx, tomados de la manera anterior, son los siguientes (1) el carácter del Estado como poder social, que encarna el tipo de cooperación requerido por la división del trabajo existente, que se ha independizado de los productores individuales; (2) el efecto de las relaciones socioeconómicas relativas a la dominación de clase sobre las formas y actividades del Estado y la función del Estado para ayudar a reproducir estas relaciones; (3) el efecto de las formas y actividades estatales sobre la producción y realización del valor; (4) el control, tanto directo como indirecto, sobre el Estado ejercido por la clase económica dominante, combinado con el control informal sobre el Estado ejercido por los imperativos del sistema económico; (5) el papel del Estado en la lucha de clases, especialmente a través de la legitimación de las instituciones y prácticas existentes y la represión de quienes disienten de ellas; (6) las condiciones en las que el Estado adquiere cierto

grado de autonomía respecto a la clase económica dominante; (7) las formas de entender la política, los orígenes sociales de esta ideología política y el papel que desempeña para ayudar al Estado a desempeñar sus funciones distintivas, en particular las de represión y legitimación; y (8) la posibilidad inherente a lo anterior, tomada como tendencia histórica, de que surja una forma de Estado que encarne el control comunal sobre el poder social, es decir, que busque abolir la base del propio Estado.

Lo que Marx tiene que decir sobre cada uno de estos temas (el contenido real de su teoría del Estado) no se puede dar en este momento; pero incluso la enumeración de lo que abarca debería indicar algunos de los problemas metodológicos involucrados. Prácticamente en todos los casos, la teoría del Estado de Marx se ocupa de ubicar las relaciones dentro de un sistema y de describir el efecto de ese sistema sobre sus partes relacionales. Sin una cierta comprensión de lo que ocurre aquí, muchas de sus afirmaciones particulares parecerán confusas y contradictorias. La aparente contradicción entre las afirmaciones que parecen tratar al Estado como un "efecto" de las "causas" económicas y las que presentan una "interacción recíproca" entre todos los factores sociales ofrece una de estas dificultades. Otra es la forma en que Marx trata los desarrollos pasados y posibles futuros del Estado como algo que forma parte de sus formas actuales. Una tercera, sugerida por las dos primeras, es que los conceptos que expresan tales vínculos tienen, al menos en parte, significados diferentes de los que se encuentran en el discurso ordinario. Sólo el recurso al método de Marx puede aclarar estos y otros problemas relacionados<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Para mis opiniones adicionales sobre la teoría marxista del Estado, la política y la ciencia política, véase especialmente *Alienation* (1976), caps. 29-30; *Revolución social y sexual* (1979), caps. 2 y 8 (sec. 4); *Investigaciones Dialécticas* (1993), caps. 3-6; "¿Qué es la ciencia política? ¿Qué debería ser?" (2000); y el cap. 12 de este volumen.

## II

La mayoría de las discusiones sobre el método de Marx se han centrado o bien en su filosofía, particularmente en las leyes de la dialéctica tal y como fueron esbozadas por Engels, o bien en la estrategia de exposición utilizada en *El Capital* 1. Tales descripciones, incluso cuando son precisas, son muy parciales y, lo que es peor, inútiles para el estudioso interesado en adoptar este método para su trabajo. Se omiten numerosos supuestos y procedimientos, y su lugar en la construcción y elaboración de las teorías de Marx es, en el mejor de los casos, vago. Al tratar de compensar estos lapsos, puedo haber sido víctima del error opuesto de la sobreesquemización, y este es un peligro que los lectores de las siguientes páginas deben tener en cuenta.

Antes de empezar, hay que hacer dos matizaciones. En primer lugar, no concedo mucha importancia a los diferentes períodos en la carrera de Marx. Esto no es porque no haya habido cambios en su método, sino porque los cambios que se produjeron entre 1844, el año en que escribió *Los Manuscritos Económicos y Filosóficos*, y el final de su vida son relativamente menores. No obstante, he optado por hacer hincapié en sus últimos escritos, llamados de madurez, y los pocos ejemplos extraídos de obras tempranas implican aspectos de su método que permanecieron iguales a lo largo de su carrera. En segundo lugar, el método que se expone a continuación es el utilizado en el estudio sistemático del capitalismo de Marx. En consecuencia, todos sus elementos se pueden encontrar en *El Capital*, es decir, en el trabajo que hizo para *El Capital* y en el producto final, mientras que sólo algunos de ellos se utilizan en sus piezas más cortas y ocasionales. Cuántos de estos elementos aparecen en una obra dada también depende de la habilidad de Marx en el uso de su método, y ni su habilidad ni su estilo (otro tema que frecuentemente se confunde con el método) entran en nuestra discusión.

¿Cuál es entonces el método de Marx? En términos generales, es su forma de captar la realidad y de explicarla, e incluye todo lo que hace al organizar y manipular la realidad con fines de investigación

y exposición. Este método existe en cinco niveles, que representan etapas sucesivas en su práctica: (1) ontología; (2) epistemología; (3) indagación; (4) reconstrucción intelectual; y (5) exposición. Otros métodos de las ciencias sociales podrían probablemente desglosarse de esta manera. Lo distintivo del método de Marx, entonces, no es "que tenga tales etapas, sino que Marx es consciente de tenerlas y, por supuesto, el carácter peculiar que le da a cada una. La ontología es el estudio del "ser". Como respuesta a la pregunta "¿Qué es la realidad?", implica los supuestos más fundamentales de Marx respecto a la naturaleza y organización del mundo. Como materialista, Marx cree, por supuesto, que el mundo es real y existe al margen de nosotros y de que lo experimentemos o no. Pero eso deja abierta la cuestión de sus partes y de cómo se relacionan entre sí y con el todo al que pertenecen. Lo más distintivo de la ontología de Marx es su concepción de la realidad como una totalidad compuesta de partes internamente relacionadas y su concepción de estas partes como expandibles, de tal manera que cada una en la plenitud de sus relaciones puede representar la totalidad.

Pocas personas negarían que todo en el mundo está relacionado con todo lo demás –directa o indirectamente– como causas, condiciones y resultados; y muchos insisten en que el mundo es ininteligible salvo en términos de tales relaciones. Marx va un paso más allá al interiorizar esta interdependencia dentro de cada elemento, de modo que las condiciones de su existencia se consideran parte de lo que es. El capital, por ejemplo, no es simplemente los medios físicos de producción, sino que incluye todo el patrón de relaciones sociales y económicas que permite que estos medios aparezcan y funcionen como lo hacen. Mientras que Durkheim, situado en el otro extremo, pide que captemos los hechos sociales como cosas, Marx capta las cosas como hechos o relaciones sociales y es capaz de ampliar mentalmente estas relaciones a través de sus condiciones y resultados necesarios hasta el punto de la totalidad. Esta es una versión de lo que históricamente se ha llamado la filosofía de las relaciones internas.

Hay básicamente tres nociones diferentes de totalidad en la filosofía:

1. La concepción atomista, que va desde Descartes hasta Wittgenstein, que considera el todo como la suma de partes simples, ya sean cosas o hechos.

2. La concepción formalista, presente en Schelling, probablemente en Hegel, y en la mayoría de los estructuralistas modernos, que atribuye una identidad al todo independiente de sus partes y afirma el predominio absoluto de este todo sobre las partes. Los verdaderos sujetos históricos en este caso son las tendencias y estructuras preexistentes y autónomas del conjunto. La investigación se lleva a cabo principalmente para proporcionar ilustraciones, y los hechos que no "encajan" se ignoran o se tratan como residuos sin importancia.

3. La concepción dialéctica y materialista de Marx (que a menudo se confunde con la noción formalista), que considera el todo como la interdependencia estructurada de sus partes –los acontecimientos, procesos y condiciones del mundo real que interactúan–, tal como se observa desde cualquier parte que sea importante<sup>72</sup>.

A través de la constante interacción y desarrollo de estas partes, el todo en esta última visión también cambia, realizando posibilidades que eran inherentes a las etapas anteriores. El flujo y la interacción, proyectados hacia atrás en los orígenes del presente y hacia adelante en sus posibles futuros, son las principales características

---

<sup>72</sup> Este esquema para distinguir diferentes nociones de totalidad fue sugerido por primera vez por Karel Kosik en *Dialéctica de lo concreto* (1976). Sin embargo, hay importantes diferencias en lo que Kosik y yo entendemos de la segunda y tercera nociones de totalidad que aquí se presentan.

distintivas de este mundo y se dan por sentado en cualquier investigación. Sin embargo, dado que esta interdependencia está estructurada, es decir, arraigada en conexiones relativamente estables, la misma interacción otorga al conjunto una autonomía relativa, permitiéndole tener relaciones como un todo con las partes cuyo orden y unidad representa.

Estas relaciones son de cuatro tipos: (1) el todo da forma a las partes para hacerlas más funcionales dentro de este todo particular (así es como el capitalismo, por ejemplo, obtiene generalmente y a lo largo del tiempo las leyes que requiere); (2) el todo da sentido e importancia relativa a cada parte en términos de esta función (las leyes en el capitalismo sólo son comprensibles como elementos de una estructura que mantiene la sociedad capitalista y son tan importantes como la contribución que hacen a esta estructura); (3) el todo se expresa a través de la parte, de modo que la parte también puede tomarse como una forma del todo. Dadas las relaciones internas, al examinar cualquiera de sus partes obtenemos una visión del conjunto, aunque sea unilateral. Es como mirar un patio desde una de las muchas ventanas que lo rodean (un estudio de cualquier ley capitalista importante que incluya sus condiciones y resultados necesarios, por lo tanto, será un estudio del capitalismo); y (4) las relaciones de las partes entre sí, como se ha sugerido anteriormente, forjan los contornos y el significado del conjunto, lo transforman en un sistema en curso con una historia, un resultado y un impacto. La presencia de estas dos últimas relaciones es lo que diferencia a las dos primeras de la concepción formalista de la totalidad a la que también se aplican.

También merecen mención las relaciones que Marx ve entre dos o más partes dentro del todo y las relaciones entre una parte y ella misma (una forma de sí misma en el pasado o en el futuro). Las llamadas leyes de la dialéctica pretenden indicar las más importantes de estas relaciones. Engels considera que la más importante de estas leyes es "la transformación de la cantidad en cualidad, la penetración mutua de los opuestos polares y su transformación en el otro cuando

se lleva a los extremos, el desarrollo a través de la contradicción o la negación, la forma espiral del desarrollo" (n.d., 26-27). Explicar ahora estas leyes sería un rodeo demasiado largo. Por el momento, basta con señalar su carácter de generalizaciones sobre el tipo de cambio e interacción que se producen en un mundo entendido en términos de relaciones internas. Estas generalizaciones son particularmente importantes por las líneas de investigación que abren y serán discutidas más adelante en relación con esa etapa del método de Marx.

### III

Sobre la base de la ontología de Marx está su epistemología, o cómo llega a conocer y ordenar en el pensamiento lo que se conoce. Si la ontología de Marx le proporciona una visión de lo que consiste el mundo, su epistemología es cómo aprende sobre este mundo. Esta etapa de su método se compone, a su vez, de cuatro procesos interconectados (o aspectos de un único proceso): la percepción; la abstracción (cómo Marx separa lo percibido en unidades distintas); la conceptualización (la traducción de lo abstraído en conceptos con los que pensar y comunicar); y la orientación (los efectos que las abstracciones tienen en sus creencias, juicios y acciones –incluyendo las percepciones y abstracciones futuras–).

La percepción, para Marx, abarca todas las formas en que las personas toman conciencia del mundo. Va más allá de la actividad de los cinco sentidos para incluir una variedad de estados mentales y emocionales que nos ponen en contacto con cualidades (sentimientos e ideas, así como sustancia física) que de otro modo se nos escaparían.

En realidad, siempre percibimos algo más (o menos) y de forma diferente a lo que se ve u oye directamente, lo que tiene que ver con nuestros conocimientos, experiencia, estado de ánimo, el problema que tenemos entre manos, etc. Esta diferencia es atribuible al proceso de abstracción (a veces llamado individuación) que transforma las innumerables cualidades presentes en nuestros sentidos en particularidades significativas. La abstracción establece límites no sólo

para los problemas sino para las propias unidades en las que se estudian, determinando hasta dónde llega su interdependencia con otras cualidades. Si todo está interrelacionado, como he dicho, de manera que cada uno es una parte de lo que es todo lo demás, es necesario decidir dónde termina una cosa y dónde empieza otra. Dada la ontología de Marx, la unidad abstraída sigue siendo una Relación en el sentido descrito anteriormente. Su relativa autonomía y distinción son el resultado de haberla hecho así por el momento, para servir a ciertos fines. Un cambio en los fines lleva a menudo a individuar una unidad algo alterada a partir de la misma totalidad. El capital, por ejemplo, puede ser captado como los medios de producción utilizados para producir plusvalía; a veces se añaden las relaciones entre los capitalistas y los trabajadores; y a veces esta abstracción se amplía para incluir diversas condiciones y resultados de estas actividades y relaciones básicas, todo ello de acuerdo con la preocupación de Marx del momento.

La principal crítica de Marx a los ideólogos burgueses es que, mientras tratan con abstracciones, no se preocupan ni son conscientes de las relaciones que vinculan estas abstracciones con el conjunto, y que las hacen tanto relativas como históricamente específicas. Así, la "libertad", en sus mentes, está separada de las condiciones que hacen posible que algunas personas hagan lo que quieren y otras no. Habiendo quedado fuera de la vista de esta manera, el contexto más amplio es fácil de ignorar o, si se observa, de descartar como irrelevante. Marx, por supuesto, también piensa con abstracciones de necesidad. Todo pensamiento y estudio de la totalidad comienza por descomponerla en partes manejables. Pero, como señala Lukács, "lo decisivo es si este proceso de aislamiento es un medio hacia la comprensión del todo y si se integra en el contexto que presupone y requiere, o si el conocimiento abstracto de un fragmento aislado conserva su "autonomía" y se convierte en un fin en sí mismo" (1971,28). Marx, a diferencia de los ideólogos burgueses que critica, es plenamente consciente de que abstrae las unidades que luego procede a

estudiar (en lugar de encontrarlas ya hechas) y es consciente de sus vínculos necesarios con el conjunto.

Las ventajas del procedimiento de Marx son, en primer lugar, que puede manipular –como vimos anteriormente– el tamaño de cualquier unidad de acuerdo con su problema particular (aunque las muchas experiencias y problemas comunes de cualquier persona que vive en la sociedad capitalista significa que hay una mayor similitud entre las abstracciones de Marx y las de otras personas de lo que este punto podría sugerir); En segundo lugar, puede abstraer más fácilmente diferentes cualidades o grupos de cualidades, proporcionándose así un "nuevo" tema de investigación y estudio (la plusvalía y las relaciones de producción son ejemplos de ello); y, en tercer lugar, dado que las abstracciones que la gente elabora son el resultado de las condiciones históricas reales, particularmente de sus conocimientos e intereses como miembros de las clases sociales, el estudio de sus abstracciones se convierte para Marx en un importante medio de aprendizaje sobre el resto de la sociedad.

El proceso de conceptualización que viene a continuación es algo más que el simple etiquetado de las unidades que se abstraen. El hecho de nombrar la abstracción también le permite recurrir a la comprensión en el sistema lingüístico al que pertenece este nombre. En el caso de Marx, esto significa ampliar su sentido a través de los sentidos –aunque cambiantes y provisionales– ya atribuidos a los conceptos relacionados. Asimismo, dadas las relaciones internas, las estructuras del mundo real reflejadas en el significado de cualquier concepto se convierten inmediatamente en parte de lo que puede ser pensado o expresado por otros conceptos. El trabajo de separar una parte de un todo internamente relacionado se realiza mediante el proceso de abstracción y no –como muchos quieren– mediante la conceptualización (aunque la primera se abstrae a menudo como un momento de la segunda). La contribución específica de la conceptualización es que, al dar a las abstracciones una forma lingüística, permite que se entiendan y se recuerden más fácilmente, pero también

que se comuniquen. Si los conceptos sin abstracciones están vacíos, las abstracciones sin conceptos son ciegas.

El propio logro de Marx se caracteriza a veces en términos de la comprensión más completa que fue posible gracias a la introducción de nuevos conceptos, como el de "plusvalía". Engels compara la contribución de Marx en economía, por ejemplo, con la de Lavoisier en química. Priestly y Scheele ya habían producido el oxígeno, pero no sabían que era un elemento nuevo. Llamándolo "aire desflogístico" y "aire de fuego", respectivamente, seguían vinculados a las categorías de la química flogística, que entendía el fuego como algo que salía del cuerpo en llamas. Lavoisier dio el nombre de "oxígeno" al nuevo tipo de aire, lo que le permitió entender la combustión como una combinación del oxígeno con el cuerpo en llamas. Abstraído como algo fuera del cuerpo en llamas y distinto del fuego, podía unirse al cuerpo durante el incendio.

De la misma manera, Marx no fue el primero, según Engels, en reconocer la existencia de esa parte del producto que ahora se llama "plusvalía". Otros vieron que la ganancia, la renta y el interés provienen del trabajo. La economía política clásica investigó las proporciones del producto que iban a parar a los trabajadores y a los capitalistas. Los socialistas condenaron esta distribución como injusta, pero "todos permanecieron prisioneros de las categorías económicas tal como han llegado a ellas" (Marx 1957,14-16). La constatación de los hechos, que se consideraba ampliamente como la solución, Marx la tomó como el problema, y resolvió este problema esencialmente reabstrayendo sus elementos principales y llamándolos "plusvalía". Al dar un nombre a los orígenes y a las relaciones actuales con los trabajadores de la ganancia, la renta y el interés, la "plusvalía" nos permite percibir el hilo común que atraviesa estas formas económicas aparentemente distintas. Con este nuevo concepto, Marx pudo replantear todas las categorías principales de la economía política, al igual que Lavoisier, partiendo del nuevo concepto de "oxígeno", había hecho con las categorías de la química flogística.

El vínculo entre el proceso de concepción y el proceso de abstracción deja claro que la elasticidad que caracteriza las abstracciones de Marx se aplicará igualmente a los significados de sus conceptos. Así, "capital" en los escritos de Marx significa más o menos a lo largo de un continuo que consiste en sus condiciones necesarias y resultados dependiendo del tamaño y la composición de la unidad correspondiente en la abstracción del capital de Marx. Las definiciones elásticas que algunos críticos han observado en las obras de Marx sólo pueden comprenderse volviendo a su proceso de abstracción y a la ontología de las relaciones internas que lo subyace.

Inextricablemente ligado a la percepción, la abstracción y la concepción como parte de la epistemología de Marx está el proceso de orientación. Marx cree que los juicios, las actitudes y la acción no pueden separarse del contexto social en el que se producen (incluidos los intereses de las personas que operan en él) y las alternativas reales que permite. No se trata simplemente de lo que se toma como verdadero y falso, sino de la estructura de explicación inherente a las categorías utilizadas en el pensamiento. Con la ayuda de la filosofía de las relaciones internas, esta estructura es extendida por Marx a la vida misma de las personas implicadas. En consecuencia, lo que cualquier grupo cree y hace está inextricablemente ligado a las formas, incluidas las categorías, en que capta y defiende ambas cosas. La suma de todo ello constituye su orientación distintiva hacia el mundo. Los propios juicios y esfuerzos de Marx como revolucionario son igualmente parte de cómo entiende el capitalismo, una comprensión que también se refleja en las categorías que utiliza. Consciente de esto, Marx —a diferencia de los socialistas utópicos del pasado y del presente— nunca se dedica a la exhortación moral basada en la adhesión a algún principio externo, sino que trata de ganar a la gente para el socialismo haciendo que acepten la estructura de su explicación<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Para más información sobre este proceso de orientación, véanse los caps. 4 y 10-11 de mi libro *Alienation* (1976).

#### IV

Después de la ontología y la epistemología, la siguiente etapa del método de Marx es la de la investigación. Lo que Marx busca y cómo entiende lo que encuentra ejercen una influencia decisiva en su investigación. Y lo que busca es esencialmente la estructura interna y la coherencia del sistema capitalista, su existencia como una totalidad históricamente específica. No importa cuál sea el tema inmediato de Marx, su tema mayor es la sociedad capitalista, y, siempre y como sea que proceda en su investigación, esta sociedad se mantiene en mente.

El método de Marx como investigación es su intento de trazar las relaciones entre las unidades, concebidas ellas mismas como Relaciones, para descubrir los amplios contornos de su interdependencia. Dado su carácter lógico de relaciones internas, estos lazos pueden buscarse en cada Relación a su vez o entre ellas, concebidas ahora como partes separadas dentro de un todo mayor. En la práctica, esto significa que Marx cambia con frecuencia tanto el punto de vista (y, por tanto, la perspectiva) desde el que parte como la amplitud de las unidades (junto con los significados de los conceptos que las cubren) que entran en su análisis. Así, por ejemplo, el capital (generalmente la noción central de "capital") sirve como un punto de vista desde el que investigar las complejidades del capitalismo; el trabajo sirve como otro, el valor como otro, etcétera. En cada caso, aunque la interacción estudiada es en gran medida la misma, el ángulo y el enfoque de la misma (y con ello el énfasis en las definiciones) difieren.

Más directamente de interés para los politólogos y totalmente en consonancia con el ejemplo de Marx, Gramsci en Los cuadernos de la cárcel investiga la intersección de las relaciones sociales, la clase, la sociedad civil, el partido político, la burocracia y el Estado para descubrir otras tantas versiones unilaterales de la sociedad de su tiempo. La principal ventaja del enfoque de Marx es que le permite (y a Gramsci) descubrir las principales influencias sin perder de vista la interacción y el cambio en todo el complejo, como suele ocurrir

cuando se buscan relaciones entre factores estáticos estrechamente definidos. Asimismo, la transformación de una forma social en otra (indicada por un cambio en el concepto operativo) se capta mejor cuando se rastrea el desarrollo dentro de cada relación social. Obsérvese la sensibilidad de Gramsci respecto a cómo las clases sociales y las burocracias se convierten en partidos políticos y cómo los partidos políticos pueden convertirse en un Estado (1971,146-49,155,157-58,191,227-28 y 264).

En consonancia con las relaciones internas que postula entre el pasado, el presente y el futuro, la investigación de Marx sobre el mundo en el que vivía dedica buena parte de su tiempo a mirar hacia atrás en los orígenes y hacia adelante en las posibilidades. Para él, son partes esenciales del presente y son necesarias para una comprensión completa de cómo funciona todo en el presente<sup>74</sup>. También en consonancia con el enfoque preferido de Marx sobre el capitalismo y, en menor medida, sobre los períodos de la sociedad de clases y el capitalismo moderno, su estudio de las personas se limita generalmente a las clases a las que pertenecen. Es cuando las personas actúan en la sociedad como miembros de una clase, creía Marx, cuando tienen su mayor efecto en lo que esa sociedad es, hace y se convierte, particularmente en lo que respecta a las "grandes" cuestiones y en los momentos más cruciales de su desarrollo. Sin negar (o incluso ignorando por completo) la identidad de las personas como individuos y como miembros de grupos distintos de la clase, incluida la especie humana, es lo que hacen como clases y la interacción de las clases opuestas en la lucha de clases lo que le preocupa principalmente y lo que permite a algunos referirse a su método como "análisis de clase". Cuando no se utiliza para minimizar el papel de las condiciones materiales en el análisis de Marx y si se entiende dialécticamente, esta etiqueta, de otro modo parcial y unilateral, puede ser bastante útil.

---

<sup>74</sup> Véanse los capítulos 5 y 9 de este volumen para una explicación más detallada de cómo Marx estudió el pasado y el futuro.

Marx también asumió que los patrones de cambio e interacción encarnados en las leyes de la dialéctica son universales, y a menudo sirvieron como marco amplio en el que buscar desarrollos particulares. La ley de la transformación de la cantidad en calidad le hizo sensible a cómo los factores sociales cambian su apariencia y/o función a través del crecimiento o la disminución de uno o más de sus elementos. Así, por ejemplo, se dice que el dinero sólo funciona como capital cuando alcanza una determinada cantidad. La ley de la interpenetración de los opuestos polares le animó a examinar cada relación social en busca de su opuesto y, ante los opuestos aparentes, a buscar lo que los une. Así, la riqueza y la pobreza en el capitalismo resultan ser aspectos opuestos, aunque mutuamente dependientes, de una misma Relación.

La ley del desarrollo a través de las contradicciones es sin duda la más importante de estas leyes dialécticas. Los procesos que componen cualquier organismo complejo cambian a diferentes velocidades y a menudo de forma incompatible. Considerados como tendencias relacionadas internamente (es decir, como elementos unos de otros y de un todo común) cuyo avance requiere que uno u otro ceda, se convierten en contradicciones. La resolución de estas contradicciones puede alterar significativamente la totalidad. Examinar las totalidades en busca de sus contradicciones es una forma de buscar las fuentes de conflicto, fuentes que pueden ser evidentes incluso antes de que el conflicto se materialice por completo. Las contradicciones se presentan con frecuencia en grupos, y su unidad y orden de importancia son igualmente objeto de la investigación de Marx.

La investigación de cualquier tipo, incluida la de Marx, es una cuestión de búsqueda de piezas suficientes para dar sentido a un rompecabezas que está destinado a permanecer incompleto. Al tratar de rastrear el funcionamiento interno de la sociedad capitalista, Marx adoptó una estrategia y un conjunto de prioridades para ayudarle en esta tarea. Comenzó, por ejemplo, investigando las relaciones sociales como el capital, la mercancía y el valor, que son ricas en

conexiones evidentes con la totalidad concreta. También eligió concentrarse en Inglaterra, utilizando la sociedad capitalista más avanzada de su tiempo como laboratorio en el que estudiar el capitalismo como sistema.

Según la teoría marxista, es principalmente la producción material la que reproduce las condiciones de existencia de la totalidad, y en la interacción mutua entre todos los factores sociales son principalmente los factores económicos los que ejercen la mayor influencia. En consecuencia, Marx generalmente comienza su estudio de cualquier problema o período examinando las condiciones y prácticas económicas, particularmente en la producción. Los intereses económicos de las clases implicadas también se sitúan en primer plano, y las contradicciones que más cuida de descubrir son las económicas. Si en un principio abstraímos el método de Marx de sus teorías para centrarnos en ciertos aspectos de este método, es necesario volver a estas teorías una y otra vez para ver cómo utiliza este método y para qué.

También se presta especial atención a la interacción entre los procesos reales y las formas de entenderlos. En una ocasión, Marx describe *El Capital* como una "crítica de las categorías económicas o, si se quiere, del sistema de la economía burguesa expuesto de manera crítica" (cit. en Rubel 1957, 129). *El Capital*, entonces, es igualmente una obra sobre cómo funciona el capitalismo y cómo lo entienden los "expertos". Como se ha indicado, la principal crítica de Marx a la ideología burguesa en cualquier campo es que los pensadores burgueses no son conscientes del contexto más amplio que rodea y se expresa en sus descripciones y explicaciones particulares. Por lo general, se equivocan al tomar las apariencias inmediatas por toda la verdad, tratando lo que es directamente perceptible como lógicamente independiente de la interdependencia estructurada de los elementos que le dan sentido. Al rastrear las conexiones internas de esta interdependencia, Marx está descubriendo la esencia de estas ideas, una esencia que frecuentemente contradice la verdad reflejada en las apariencias. En la economía política burguesa, por ejemplo, el hecho

de que los trabajadores cobren por hora se interpreta como que el salario basado en la suma de horas trabajadas representa el pago total del trabajo. Al desvelar las relaciones entre el trabajo y las condiciones sociales en las que se produce, incluyendo nociones como el salario en el que se entienden ordinariamente estas condiciones, Marx es capaz de mostrar que los trabajadores sólo reciben una parte de la riqueza que han producido.

La reputación de Marx como erudito rara vez ha sido cuestionada, incluso por sus enemigos. Creía que para criticar cualquier tema había que conocerlo y lo que otros habían escrito sobre él con cierto detalle. Llegó a aprender ruso en los últimos años de su vida para leer lo que se había escrito en ruso sobre el alquiler de tierras. Respetó y utilizó todas las fuentes de información y las técnicas de recopilación de información disponibles en su época –informes gubernamentales, encuestas, cuestionarios, ficción, periódicos– y no hay razón para creer que estaría menos abierto a los numerosos avances en estas áreas realizados por la ciencia social moderna.

Sin embargo, una vez admitido esto, está claro que Marx se preocuparía especialmente por el tipo de información que vale la pena recoger, los supuestos que subyacen a las diversas técnicas para recogerla, cómo puede afectar el estudio de un tema y, especialmente, la influencia de los conceptos utilizados (estructuras explicativas) en lo que se aprende con su ayuda. Presentado con la típica encuesta de actitudes, por ejemplo, Marx se centraría sin duda en los sesgos de lo que se pregunta, cómo se pregunta, la muestra a la que se pregunta (la indiferencia que generalmente se muestra ante las divisiones de clase social), y las condiciones reflejadas en la respuesta favorecida (de tal manera que los cambios en estas condiciones normalmente conllevan otra respuesta). Probablemente especificaría, también, que ninguna cantidad de preguntas, dada la falsa conciencia prevalente, podría revelar cómo funciona realmente nuestra sociedad. No se deduce que Marx ignorara por ejemplo las encuestas de actitud

—como lamentablemente hacen muchos de sus seguidores—, sino que tomaría su uso de forma cualificada y crítica<sup>75</sup>.

## V

La ontología de Marx declara que el mundo es un todo relacionado internamente; su epistemología descompone este todo en unidades relacionales cuya interdependencia estructurada se refleja en los significados de sus conceptos; su investigación, al trazar los vínculos entre estas unidades, completa los detalles de este todo. La reconstrucción intelectual, la cuarta etapa del método de Marx, llega con la finalización de estos procesos. En la reconstrucción intelectual, el conjunto con el que comenzó Marx, real pero sin rasgos porque es desconocido, se transforma en la totalidad rica y concreta de su comprensión. Al insertar un momento de reconstrucción intelectual entre la investigación y la exposición, estoy sugiriendo, por supuesto, que la autoclarificación que Marx logra al reunir los resultados de su investigación y sus deducciones iniciales no es exactamente igual al análisis que se encuentra en sus escritos publicados. Esto plantea al menos tres preguntas cruciales: (1) ¿Dónde encontramos esta "comprensión" anterior si no es en sus escritos publicados? (2) ¿En qué se diferencia de lo que aparece allí? y (3) ¿Cuál es su estatus en lo que llamamos "marxismo"?

Marx guardaba voluminosas notas sobre lo que leía y pensaba, la mayoría de las cuales se sitúan entre la simple anotación de lo que encontraba en sus fuentes y la redacción de los primeros borradores de las obras que pretendía publicar. Se trata de un Marx que reflexiona sobre algo para que tenga sentido para sí mismo y, posiblemente, para Engels que le lee por encima de su hombro. Dada la gran

---

<sup>75</sup> Véase mi ensayo "How to Study Class Consciousness ... and Why We Should" en *Dialectical Investigations* (1993) para un intento de construir un cuestionario dialéctico pero también para su discusión sobre cómo realizar un estudio dialéctico de la conciencia de clase.

cantidad y variedad de materiales que Marx necesitaba tamizar y conectar, obviamente sintió que las notas eran un paso que no podía ignorar. No intentó publicar estos cuadernos, pero medio siglo después de su muerte aparecieron dos de los más importantes como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 (1959b) –publicados por primera vez en 1931– y *Grundrisse (Elementos fundamentales)*; 1973) –publicados por primera vez en 1939–. La evidencia de lo que llamo la "reconstrucción intelectual" de Marx proviene principalmente de estas dos obras, una de 1844, cuando tenía veintiséis años, y la otra de 1858, cuando tenía cuarenta. No incluyo aquí la *Ideología Alemana*, que fue escrita en 1846 y publicada por primera vez en 1929, ya que es una obra que Marx quería publicar pero no lo hizo porque no pudo encontrar un editor.

Aunque se ha escrito mucho sobre las supuestas diferencias entre el Marx temprano y el tardío, no se ha hecho ningún esfuerzo serio por sondear las diferencias entre lo que es, en efecto, el Marx publicado y el no publicado (ya sea temprano o tardío). Sin embargo, todos los que han leído los *Manuscritos* de 1844 y los *Grundrisse* reconocen que hay algo muy especial en juego. Por ejemplo, está claro que ambos contienen mucho más sobre la teoría de la alienación de Marx y su visión del comunismo que lo que se encuentra en cualquiera de sus escritos publicados. Parece que, al menos en estos aspectos, lo que Marx necesitaba –o encontraba útil– para dar sentido al mundo para sí mismo no era exactamente lo mismo que lo que creía que necesitaban los demás para dar sentido y convencerse de lo que había llegado a comprender.

Dadas estas diferencias no insignificantes, el estatus de estos escritos inéditos en el marxismo se convierte en una cuestión importante. ¿Dónde encontramos la declaración más completa y precisa de las opiniones de Marx sobre el capitalismo y la historia: en lo que escribió para sí mismo o en lo que escribió para los trabajadores y el público en general? Antes de responder, vale la pena señalar también que Marx era muy consciente de la dificultad de algunos de sus escritos, especialmente para los trabajadores, y que no sólo quería que su

análisis fuera comprendido, sino aceptado y puesto en práctica. Y lejos de ser áridos ejercicios académicos, sus obras debían tener un poderoso impacto emocional en sus lectores. Todo ello influyó en la forma de organizar su presentación, en lo que destacaba y en lo que restaba importancia, y en los ejemplos, los argumentos e incluso el vocabulario que utilizaba. Como mínimo, como vimos, llevó a subestimar (no a eliminar) en sus obras publicadas la contribución que la teoría de la alienación, su visión del comunismo y el método dialéctico hicieron a su propia comprensión del mundo.

Se podría decir que los escritos publicados de Marx representan un matrimonio entre lo que realmente entendía del mundo (y las formas en que lo entendía) y la estrategia de representación que adoptó para simplificar y aclarar sus puntos de vista y para convencer a otros, la mayoría de los cuales sabían poco de economía política y menos de dialéctica, de su verdad e importancia. Aunque no estoy preparado para declarar al Marx de los Manuscritos de 1844 y de los *Grundrisse* el "Marx esencial", espero que esta discusión demuestre lo indispensables que son estas dos obras para llegar a una comprensión precisa de "lo que Marx realmente quería decir". También debería ponernos en guardia contra el uso de cualquier breve comentario de sus escritos publicados —una táctica utilizada por todas las partes (en particular con respecto al prefacio a la *Crítica de la Economía Política*)— para atribuir un sentido inequívoco a las afirmaciones de Marx en cualquier área. ¿Qué es lo que realmente cree? ¿Cuál es parte de su estrategia para presentarlo?

Dos aspectos más de la reconstrucción intelectual de Marx merecen ser mencionados aquí. En primer lugar, lo que hace que su reconstrucción sea un éxito no es sólo que todas las partes principales hayan sido conectadas, sino que es capaz de vislumbrar el sistema general en funcionamiento en cada una de ellas. Si Marx hubiera estudiado el Congreso estadounidense, por ejemplo, no se habría conformado —como la mayoría de los politólogos— con saber "cómo se hacen las leyes". La reconstrucción intelectual de Marx incluiría necesariamente la historia del Congreso como fenómeno socio-político

que interactúa con otras instituciones y prácticas de la sociedad (respondiendo a todas ellas pero a ninguna más que a la estructura económica), su papel en la lucha de clases, su relación con la alienación, y las formas en que estas funciones y relaciones se ocultan a la gente cuya actividad diaria como ciudadanos ayuda a reproducirlas. Para los politólogos ortodoxos que entienden el Congreso independientemente de la totalidad (o lo sitúan en una abstracción algo mayor, la política), el papel de este órgano legislativo para asegurar los intereses capitalistas y su carácter a la luz de este papel nunca pueden ser apreciados adecuadamente. En la reconstrucción intelectual marxiana, en cambio, el Congreso se entendería como el capitalismo encarnado en el cuerpo legislativo, como la forma política normativa de la sociedad capitalista, y nunca se pierde de vista la presencia de otros aspectos de esta totalidad dentro de esta forma.

En segundo lugar, dentro de la reconstrucción que hace Marx de la totalidad, tanto de la "superestructura" como de la "base", tanto de las actividades de las personas como de sus productos, el lugar central lo ocupan las contradicciones. La contradicción principal que Marx ve en el capitalismo, la contradicción que incluye en sus pliegues todas las demás contradicciones capitalistas en su peculiar interacción, es la que existe entre la producción social y la apropiación privada. Esto ha sido reformulado por algunos como la contradicción entre "el carácter cada vez más social del capitalismo y su propósito perdurablemente privado" (Miliband 1969, 34), o entre cómo se organiza la producción y cómo podría organizarse ahora dada la tecnología y la cultura existentes (Williams 1968, 26); pero cada una de estas reformulaciones pone de manifiesto sólo una parte de su significado. Como la contradicción que encarna la unidad de todas las contradicciones principales del capitalismo, la relación entre la producción social y la apropiación privada registra la compleja comprensión de Marx de este sistema como una totalidad concreta. Es el resultado más general y más sofisticado de su investigación, el capitalismo entendido en su funcionamiento interno, y está presente de una forma u otra en cada parte de su reconstrucción intelectual.

Una primera aproximación a la reconstrucción intelectual lograda por Marx se produce cada vez que alguien observa que hay un patrón en los hechos de la vida capitalista. ¿Cuál es la conexión entre enviar a la gente a la cárcel durante años por pequeños robos mientras se permiten grandes robos en forma de subsidios por el agotamiento del petróleo, quemar patatas en un momento en el que la gente pasa hambre, permitir que los apartamentos permanezcan vacíos en medio de una escasez de viviendas, dejar que las máquinas se oxiden mientras un número creciente de trabajadores están desempleados, u obligar a los habitantes de la ciudad a morir por asfixia y a beber de las alcantarillas cuando la tecnología no lo requiere? La distinción decisiva entre "radicales" y "liberales" es que estos últimos entienden la mayoría de los problemas sociales como sucesos relativamente independientes y azarosos y tratan de resolverlos de uno en uno. Al no ser conscientes de su identidad compartida como partes interrelacionadas del sistema capitalista, no pueden tratar estos males en el único nivel en el que es posible una solución exitosa, en el nivel de toda la sociedad, y se ven reducidos en última instancia a alternar entre los extremos de la condena y la desesperación.

Los que aceptan la etiqueta de "radicales", en cambio, suelen reconocer que lo que los liberales consideran los cabos sueltos de cien cuerdas inconexas se anudan como otros tantos aspectos necesarios (o al menos muy probables) de la vida capitalista. Sin embargo, con demasiada frecuencia faltan en su comprensión las estructuras (esencias, leyes, contradicciones) que median entre los acontecimientos particulares y el sistema capitalista en su conjunto. Para comprender cómo el capitalismo es responsable de un hecho determinado, hay que conocer las funciones interrelacionadas que hacen que los requisitos del sistema (con el imperativo del capital de acumular en su centro) influyan en las personas y los procesos implicados. De lo contrario, el capitalismo, como respuesta a nuestro dilema, es en sí mismo una abstracción que aporta poca iluminación. El aprendizaje de estas mediaciones tiene lugar necesariamente en forma de espiral: cada éxito en la reconstrucción intelectual hace

avanzar los procesos que se producen en la ontología, la epistemología y la investigación, que a su vez permiten una concreción más completa de la totalidad, etc. La interacción entre los diferentes momentos del método de Marx que se sugiere aquí, la necesidad de la repetición y su progreso como un enfoque integral, también debería poner a los lectores en guardia contra las posibles distorsiones introducidas por mi propia estrategia de exposición, que los trata de uno en uno.

## VI

El problema que se plantea a la exposición de Marx —el quinto y último paso de su método— es cómo explicar el capitalismo como un sistema de interdependencia estructurado y contenido relacionalmente en cada una de sus partes. Si las preguntas que guían la indagación de Marx se refieren a cómo han surgido las prácticas capitalistas particulares y cómo sus propias formas reflejan el funcionamiento del sistema capitalista, las respuestas que guían su exposición buscan restablecer este sistema (ahora incorporado en su reconstrucción intelectual) en un relato de estas formas. Aunque a menudo se confunden, y nunca más que en los trabajos sobre el marxismo, la comprensión y la explicación son funciones distintas e implican técnicas diferentes. De la reconstrucción intelectual del capitalismo de Marx se desprende que rechazaría las explicaciones que se concentran en las condiciones previas, o que reducen la realidad a unas pocas generalizaciones empíricas, o que establecen modelos ideales, o que se conforman con clasificar los hechos. En cada uno de estos casos, la explicación toma la forma de relacionar dos o más abstracciones; el contexto más completo queda intacto. Para Marx, el capitalismo es la única explicación adecuada de lo que ocurre en su interior, pero se trata del capitalismo entendido como una totalidad concreta.

La metáfora que utiliza Marx para referirse a su objetivo en la exposición es una versión "reflejada" de la realidad. Cree que el éxito se logra si "la vida del tema se refleja idealmente como en un espejo" y

añade que cuando esto sucede, "puede parecer como si tuviéramos ante nosotros una mera construcción a priori" (1958,19). El objetivo de Marx es entonces reunir los elementos descubiertos por su investigación de tal manera que parezcan pertenecer a un sistema deductivo. De los comentarios de Engels y Paul Lafargue y de las frecuentes revisiones del propio Marx de *El Capital* (cada borrador y cada edición contenían cambios importantes), parece que la presentación reflejada de la realidad seguía siendo un objetivo que se le escapaba continuamente. Justo antes de su muerte, Marx planeaba de nuevo revisar *El Capital*.

Marx trató de reproducir la totalidad concreta presente en su entendimiento principalmente de dos maneras: trazando la interacción de las relaciones sociales en el presente, y mostrando su desarrollo histórico como partes de un sistema a través de los cambios en sus formas. Al presentar su interacción, Marx cambia con frecuencia de punto de vista, haciendo que los lazos que descubre aparezcan como parte de cada relación a su vez. El efecto de embotamiento de la repetición se compensa en parte con los cambios de vocabulario que suelen acompañar a los cambios de perspectiva. El papel predominante de los factores económicos se pone de manifiesto al presentar esta interacción dentro de las Relaciones económicas con mayor frecuencia y detalle que en otras Relaciones. Asimismo, el papel único que se otorga a las contradicciones en la estructuración de la totalidad se refleja en la cantidad de atención que les presta.

Las contradicciones y los factores económicos también ocupan posiciones privilegiadas en el relato de Marx sobre el desarrollo de las Relaciones sociales a través de sus diferentes formas. Como muchos otros, Marx cree que explicar algo es, en gran medida, explicar cómo llegó a ser. En lo que Marx se distingue es en la creencia de que cómo llegó a ser es también parte de lo que es. Esto subyace a su uso de la historia para presentar los acontecimientos e instituciones actuales como manifestaciones de un proceso: el desarrollo es el crecimiento a través de formas internamente relacionadas, y las tenden-

cias –que surgen del pasado y se arquean hacia el futuro– se consideran tan parte de las relaciones sociales actuales como sus apariencias.

Dadas las relaciones internas que Marx ve entre la práctica y las ideas, el desarrollo que se produce en una se reflejará, a través de su interacción, en la otra. Por lo tanto, el relato de Marx sobre la historia del capitalismo trata de los cambios en la ideología capitalista, así como en las formas de la vida capitalista. Las numerosas citas de la historia de la economía política que se encuentran en *El Capital*, por lo tanto, son tanto el objeto de la crítica de Marx como el sistema cuya autocomprensión encarnan. Esto también permite a Marx presentar su propia comprensión del capitalismo, que emerge de esta misma totalidad, como la culminación crítica –aunque inacabada– de este desarrollo.

La exposición de Marx de la interacción y el desarrollo social, al igual que la investigación a través de la cual la descubrió y la reconstrucción intelectual en la que la capta, procede a través de una combinación de análisis y síntesis. Las relaciones sociales centrales y más distintivas del capitalismo se analizan y se muestra que contienen en sí mismas la interdependencia estructurada y el movimiento de la totalidad concreta. Marx insiste en que la importancia de una Relación para el funcionamiento del sistema capitalista y no su apariencia histórica debe determinar el orden de exposición. El análisis del capital, por ejemplo, precede al de la renta. Este consejo fue más fácil de dar que de seguir, ya que los propios esbozos de Marx y muchas revisiones de *El Capital* comienzan con diferentes Relaciones sociales: el capital, el dinero, el valor y, finalmente, la mercancía (lo que quizá sólo muestre que estas cuatro Relaciones sociales comparten el primer lugar en su comprensión del capitalismo).

Mientras Marx intenta desentrañar el capitalismo a partir de cada una de las principales relaciones sociales, simultáneamente reconstruye el sistema sintetizando las visiones unilaterales del conjunto que se obtienen desde estos diferentes puntos de vista. El funcionamiento interno del capitalismo que emerge de la Relación social, el

capital, tiene otro énfasis y apariencia que la misma interdependencia que emerge como parte del valor, etcétera. Al presentar cada una de estas visiones unilaterales del conjunto, Marx también hace ciertas suposiciones sobre el funcionamiento de aspectos en su periferia, suposiciones que luego se hacen buenas cuando estos mismos aspectos emergen como rasgos centrales de otras Relaciones. El papel del mercado, por ejemplo, se asume en el tratamiento del valor en *El Capital* I, pero aflora en la discusión de la circulación en *El Capital* II y se integra en la Relación de valor en *El Capital* III. La interdependencia estructurada del capitalismo, por tanto, una interdependencia presente en su comprensión de cada una de las principales relaciones sociales, se aborda mediante "aproximaciones sucesivas" en su exposición (Sweezy 1964, 11). La explicación del capitalismo ofrecida en cualquier obra (incluso cuando esa obra son los tres volúmenes de *El Capital*) es incompleta en la medida en que las principales Relaciones sociales quedan sin analizar. Se requieren estudios de la política, la cultura y la ética capitalistas, así como de la economía capitalista, para llevar a cabo este trabajo de síntesis, y —como he señalado antes— Marx tenía esos ambiciosos proyectos, pero *El Capital* simplemente llegó a ocupar todo su tiempo.

El proceso de síntesis también puede verse en la manera en que los conceptos de Marx adquieren sus significados más completos. Dados los requisitos de comunicabilidad, los términos utilizados al principio de una obra transmiten nociones cotidianas, o algo muy parecido. Las abstracciones más generales, expresadas por conceptos que se refieren a las cualidades más evidentes de la condición humana, o lo que Marx llama "categorías simples", desempeñan mejor este papel y se utilizan para ayudar a explicar las abstracciones más históricamente concretas, las "categorías complejas" cuyos significados nos implican directa e inmediatamente en las estructuras capitalistas. De este modo, el concepto "trabajo", por ejemplo, tomado como sinónimo de actividad productiva simple de un tipo que se encuentra en todas partes, se utiliza para ayudar a explicar conceptos como "mercancía", "valor" y "capital".

En general, y sobre todo al comienzo de un trabajo, las relaciones sociales analizadas son las abstracciones más concretas históricamente, y el trabajo de desentrañarlas procede con la ayuda de abstracciones más limitadas y generales. Pero en el curso de la exposición, lo que comenzó como simples categorías con significados evidentes empezará a parecer categorías concretas en sí mismas, desarrollándose sus significados a medida que se descubren las condiciones en las que están inmersas. El trabajo, que aparece como una abstracción general al comienzo de *El Capital*, se muestra gradualmente como una forma históricamente específica de actividad productiva, es decir, una actividad productiva totalmente abstracta y alienada de un tipo que sólo existe en el capitalismo. Así, mientras las categorías simples ayudan a hacer posible el análisis de las complejas, ellas mismas se sintetizan en categorías complejas (capaces de someterse a su propio análisis, de servir a su vez como ventanas a través de las cuales ver la totalidad concreta).

Incapaz de proporcionar definiciones adecuadas para las categorías complejas cuyos significados se extienden hasta los límites del sistema o para las categorías simples que pronto se convertirán en complejas, Marx sólo puede proporcionar "indicaciones" (o descripciones unilaterales) e imágenes que amplían una Relación con la ayuda de la propia imaginación del lector, haciendo que las llamativas metáforas de Marx formen parte de su método así como de su estilo de escritura. Tratar lo que he llamado indicaciones como definiciones completas es un grave error, ya que la introducción de nuevas indicaciones a menudo parecerá contradecir lo que se dijo antes. ¿Significa "capital", por ejemplo, "ese tipo de propiedad que explota el trabajo asalariado" (Marx y Engels 1945,33), "los medios de producción monopolizados por un determinado sector de la sociedad" (Marx 1958,10), o "las condiciones objetivas del trabajo como algo separado de él" (Marx 1953, 488-89)? La respuesta, por supuesto, es que el significado completo de "capital" incorpora todas estas indicaciones junto con la docena más que se encuentran en *El Capital* captadas en sus peculiares interrelaciones. En estos casos, esforzarse

por cerrar la definición demasiado pronto sólo puede ser contraproducente.

De todas las etapas del método de Marx, es la dialéctica como exposición la que más necesita ser repensada por los marxistas actuales. Al fin y al cabo, los problemas que plantea la comunicación de la reconstrucción intelectual de la totalidad capitalista por parte de Marx nunca se resolvieron más que parcialmente. Y la incompreensión de la que se quejaba Marx y que trató de combatir con sucesivas revisiones de su obra principal, si acaso, se ha agravado. En esta situación, me siento tentado a considerar muchas distorsiones bien conocidas del marxismo –como el determinismo económico y varias interpretaciones estructuralistas– como primeras aproximaciones útiles a una explicación completa del marxismo para el público de mentalidad positivista (es decir, la mayoría de las personas educadas de las sociedades occidentales). Hacer la transición entre el pensamiento factorial y el procesal, entre operar con relaciones externas e internas, al tiempo que se aprende sobre el efecto especial del modo de producción capitalista en los fenómenos sociales y políticos puede, de hecho, requerir estrategias explicativas de este tipo. El peligro, por supuesto, es permitir que tales versiones deformadas y/o unilaterales del marxismo sustituyan a la composición completa de la exposición o se hagan pasar por la verdad de la reconstrucción intelectual de Marx<sup>76</sup>.

## VII

Una vez que entendemos que Marx está tratando de presentarnos una imagen de espejo del capitalismo como una totalidad concreta y el carácter lógico de esta totalidad, las técnicas que adoptó en la exposición (incluyendo su uso del lenguaje) se vuelven menos opacas.

---

<sup>76</sup> Para una crítica de la Dialéctica Sistemática, una nueva interpretación del método de Marx que hace demasiado hincapié en el momento de la exposición y en *El Capital* I como el lugar para verlo en funcionamiento, véase el capítulo 11.

También estamos dispuestos a tomar de los enunciados teóricos de Marx tanto como él pone en ellos. En cuanto a su teoría del Estado, que es por donde empezamos, ahora podemos captar el carácter lógico de las relaciones que Marx plantea entre las formas de las instituciones y prácticas políticas y la clase económica dominante, entre el Estado y el modo de producción, entre las operaciones reales del Estado y la ideología en la que se racionalizan, etc. También estamos en condiciones de comprender la conexión entre la suma de estas relaciones tomadas como procesos en curso y el sistema capitalista en el que se encuentran. Una exposición detallada de la teoría del Estado que ponga de manifiesto el papel que desempeña la metodología de Marx debe dejarse para otra ocasión. Aquí me he limitado a esbozar este método y a aclarar simplemente su papel.

De lo que se ha dicho, también debería ser evidente que el método de Marx no es sólo un medio de entender sus afirmaciones teóricas, sino de modificarlas para tener en cuenta los desarrollos que han tenido lugar desde su época. El funcionamiento de los principales procesos que conforman la vida en el capitalismo debe ser reevaluado, y los cambios que se encuentren deben ser incorporados a los significados de los conceptos que los cubren. Lo que se requiere (y lo ha sido durante algún tiempo) es una nueva reconstrucción intelectual de la totalidad concreta, que equilibre su respeto por los escritos de Marx con un respeto igualmente saludable por la investigación de los estudiosos modernos, incluidos los no marxistas. Al igual que con los esfuerzos del propio Marx, sus efectos prácticos dependerán principalmente de lo bien que consigamos captar la interdependencia estructurada del capitalismo dentro de sus diversas partes. Marx dijo que quería obligar a "las circunstancias petrificadas a bailar cantándoles su propia melodía" (1967, 253). No deberíamos aspirar a menos.

## Capítulo 9

# ¿Por qué la dialéctica? ¿Por qué ahora? o Cómo estudiar el futuro comunista dentro del presente capitalista

### I

*La ley encierra al hombre o a la mujer  
que roba un ganso de los bienes comunes  
pero deja suelto al villano mayor  
que roba lo común que se extiende debajo del ganso.*

(Siglo XV, poema anónimo inglés)

Los bienes comunes, por supuesto, eran las tierras que pertenecían a todos los habitantes del pueblo. A finales de la Edad Media, los señores feudales reclamaban estas tierras como su propiedad privada. En las universidades de hoy en día, podemos distinguir dos tipos de estudios opuestos, los que estudian a las personas que roban un ganso de los bienes comunes ("Goose From Off the Commons Studies", o G.F.O.C. para abreviar) y los que estudian a los que roban los bienes comunes que se extienden debajo del ganso ("Commons From Under the Goose Studies", o C.F.U.G. para abreviar). Si la "corriente principal" en prácticamente todas las disciplinas consiste casi por completo en la primera, el marxismo es nuestro principal ejemplo de la segunda.

Pero mientras que ver a alguien robar un ganso de los bienes comunes es una cuestión relativamente sencilla –sólo hay que estar allí, abrir los ojos y mirar–, ver a alguien robar los bienes comunes de debajo del ganso no lo es, ni antes ni ahora (Rusia hoy es una posible excepción<sup>77</sup>). En este caso, el robo se lleva a cabo sólo de forma gradual; la persona que actúa es a menudo un agente de otra persona; se

---

<sup>77</sup> El libro es de 2003, se refiere al expolio salvaje y privatización de los bienes comunes tras la caída de la URSS revisionista (N. de la E.).

utiliza la fuerza, pero también las leyes y la ideología. En resumen, para reconocer un caso de C.F.U.G., hay que captar el panorama general y el tiempo más largo que se necesita para que se produzca. No es fácil, pero no hay nada que estudiemos que sea más importante. Por eso –y no importa lo que haya pasado en la Unión Soviética y en China– el marxismo seguirá siendo relevante hasta que recuperemos los bienes comunes de aquellos que nos los robaron y que siguen ayudándose de ellos impunemente hasta este momento.

Lo difícil que es comprender el panorama general se nos hizo evidente recientemente cuando un grupo de astrónomos anunció que había descubierto lo que llamaron "El Gran Atractor". Se trata de una enorme estructura compuesta por muchas galaxias que ejerce una fuerte atracción sobre nuestra galaxia y, por tanto, sobre nuestro sistema solar y el planeta en el que vivimos. Cuando se le preguntó por qué no se había descubierto antes algo tan grande, uno de los astrónomos respondió que su propio tamaño era el responsable del retraso. Estos científicos se habían centrado tan intensamente en sus partes que no pudieron ver de qué eran partes.

El capitalismo es una enorme estructura muy similar al Gran Atractor. También tiene un efecto importante sobre todo lo que ocurre en su interior, pero es tan grande y tan omnipresente que pocos lo ven. En el capitalismo, el sistema consiste en un complejo conjunto de relaciones entre todas las personas, sus actividades (especialmente la producción material) y los productos. Pero esta interacción también evoluciona, por lo que el sistema incluye el desarrollo de esta interacción a lo largo del tiempo, remontándose a sus orígenes y avanzando hacia lo que se está convirtiendo. El problema que tiene la gente para ver el capitalismo –y para reconocer los casos de estudios de G.F.O.C. cuando se producen– proviene de la dificultad de comprender un conjunto de relaciones tan complejo que se desarrolla de esta manera y a esta escala.

Nadie negará, por supuesto, que todo en la sociedad está relacionado de alguna manera y que todo esto está cambiando, también de alguna manera y a cierto ritmo. Sin embargo, la mayoría de la gente

trata de dar sentido a lo que está sucediendo viendo una parte de la sociedad a la vez, aislándola y separándola del resto, y tratándola como algo estático. Las conexiones entre dichas partes, al igual que su historia real y su potencial de desarrollo posterior, se consideran externas a lo que cada una de ellas es en realidad y, por tanto, no son esenciales para una comprensión completa o incluso adecuada de cualquiera de ellas. Como resultado, buscar estas conexiones y su historia se vuelve más difícil de lo que tiene que ser. Se dejan para el final o se omiten por completo, y se pierden, distorsionan o trivializan aspectos importantes de ellos. Es lo que podría llamarse el problema de Humpty Dumpty. Después de la caída, no sólo fue extremadamente difícil volver a unir las piezas del pobre Humpty, sino incluso ver dónde encajaban. Esto es lo que ocurre siempre que las piezas de nuestra experiencia cotidiana se toman como si existieran separadas de sus contextos espaciales e históricos, siempre que se da a la parte un estatus ontológico independiente del todo.

## II

La alternativa, la alternativa dialéctica, es empezar por tomar el todo como dado, de modo que las interconexiones y los cambios que componen el todo se consideren inseparables de lo que cualquier cosa es, internos a su ser, y por tanto esenciales para una comprensión plena del mismo. En la historia de las ideas, esto se ha denominado "filosofía de las relaciones internas". No se ha introducido ningún hecho nuevo. Nos hemos limitado a reconocer las complejas relaciones y cambios que todo el mundo admite que existen en el mundo de una manera que las pone de relieve en lugar de descartarlas o minimizarlas al investigar cualquier problema. El mundo de las "cosas" independientes y esencialmente muertas ha sido sustituido en nuestro pensamiento por un mundo de "procesos en relaciones de dependencia mutua". Este es el primer paso para pensar dialécticamente. Pero todavía no sabemos nada concreto sobre estas relaciones.

Para acercarnos al objeto de estudio, el siguiente paso es abstraer los patrones en los que se producen la mayoría de los cambios e interacciones. Gran parte del vocabulario especializado asociado a la dialéctica – "contradicción", "cambio de cantidad-cualidad", "interpenetración de los polos opuestos", "negación de la negación", etc.– se ocupa de esta tarea. Estas categorías, que reflejan patrones reales en el modo en que las cosas cambian e interactúan, también sirven para organizar, con fines de pensamiento e investigación, todo lo que abarcan. Con su ayuda, podemos estudiar las condiciones, los acontecimientos y los problemas particulares que nos preocupan de una manera que nunca pierde de vista cómo el todo está presente en la parte, cómo ayuda a estructurar la parte, proporcionándole una ubicación, un sentido y una dirección. Posteriormente, lo que se aprende sobre la(s) parte(s) se utiliza para profundizar en la comprensión del todo, cómo funciona, cómo se ha desarrollado y hacia dónde tiende. Tanto el análisis como la síntesis muestran esta relación dialéctica.

Lo que se llama "método dialéctico" podría desglosarse en seis momentos sucesivos. Hay un momento ontológico que tiene que ver con lo que el mundo es realmente (un número infinito de procesos mutuamente dependientes –sin límites claros o fijos– que se unen para formar un conjunto o totalidad vagamente estructurado). Está el momento epistemológico, que se ocupa de cómo organizar nuestro pensamiento para comprender ese mundo (como se ha indicado, esto implica optar por una filosofía de las relaciones internas y abstraer los principales patrones en los que se producen los cambios y las interacciones, así como las partes principales en las que se ven). Está el momento de la investigación (en el que, basándose en la suposición de las relaciones internas entre todas las partes, se utilizan las categorías que transmiten estos patrones junto con un conjunto de prioridades derivadas de las teorías de Marx como ayudas a la investigación). Está el momento de la reconstrucción intelectual o de la autoaclaración (donde uno pone en común los resultados de dicha investigación para sí mismo). A éste le sigue el momento de la exposición (en el que, utilizando una estrategia que tiene en cuenta cómo

piensan los demás, así como lo que saben, se intenta explicar esta comprensión dialéctica de los "hechos" a un público concreto). Y, por último, está el momento de la praxis (en el que, a partir de la aclaración a la que se ha llegado, se actúa conscientemente en el mundo, cambiándolo y poniéndolo a prueba y profundizando en su comprensión, todo al mismo tiempo).

Estos seis momentos no se atraviesan de una vez por todas, sino una y otra vez, ya que cada intento de comprender y exponer las verdades dialécticas y de actuar sobre ellas mejora la capacidad de organizar el propio pensamiento dialécticamente y de indagar más y más profundamente en los procesos mutuamente dependientes a los que también pertenecemos. Por lo tanto, al escribir sobre la dialéctica hay que tener mucho cuidado de no destacar ningún momento –como hacen tantos pensadores– en detrimento de los demás. Sólo en sus relaciones internas estos seis momentos constituyen un método dialéctico factible e inmensamente valioso.

Entonces, ¿por qué la dialéctica? Porque es la única manera sensata de estudiar un mundo compuesto por procesos mutuamente dependientes en constante evolución, y también de interpretar a Marx, que es nuestro principal investigador de este mundo. La dialéctica es necesaria sólo para ver el capitalismo, dada su inmensidad y complejidad, y el marxismo para ayudarnos a entenderlo, para instruirnos en cómo hacer "estudios sobre los bienes comunes que se extienden bajo el ganso", y para ayudarnos a desarrollar una estrategia política para reclamar los bienes comunes. El capitalismo es completamente y siempre dialéctico, por lo que el marxismo siempre será necesario para darle sentido, y la dialéctica para darle un sentido correcto al marxismo.

### III

¿Por qué ahora? La etapa actual del capitalismo se caracteriza por una complejidad mucho mayor y un cambio e interacción mucho más rápidos que los que existían antes. Pero si la sociedad nunca ha estado tan impregnada de dialéctica, los esfuerzos por impedir que

captemos lo que está ocurriendo nunca han sido tan sistemáticos ni tan eficaces, lo que hace que la comprensión dialéctica sea más indispensable ahora que nunca.

Sin embargo, la repentina pérdida de credibilidad del socialismo como alternativa viable al capitalismo, pérdida debida en gran medida al colapso de la Unión Soviética, ha dado a los marxistas otra razón importante para dedicar más atención a la dialéctica. Porque muchos socialistas, incluso algunos que siempre habían sido críticos con la Unión Soviética, han reaccionado a este reciente giro de la historia cuestionando si es posible cualquier forma de socialismo. Tal vez no sea sorprendente que uno de los resultados haya sido una especie de "timidez futura" que ha afectado a los escritos de muchos en la izquierda actual. ¿Qué aspecto tiene un análisis crítico del capitalismo sin ninguna concepción del socialismo que lo acompañe? Describe cómo funciona el capitalismo, muestra a quién se "jode" y en qué medida, ofrece una condena moral del mismo, prescribe –faute de mieux<sup>78</sup>– soluciones reformistas y, como éstas ya no funcionan, cae en la desesperación emocional y el cinismo. ¿Os suena?

A Marx no le habría gustado, ya que, a pesar de la ausencia de una obra única sobre el socialismo/comunismo, no hay ningún escrito suyo, por pequeño que sea, en el que no se nos dé alguna indicación de cómo sería ese futuro. Si el Búho de Minerva de Hegel alza el vuelo y también regresa al anochecer, el Búho de Marx se queda para anunciar el nuevo amanecer. Esta reconstrucción imaginativa del futuro ha sido duramente atacada no sólo por sus oponentes, sino también por muchos de los seguidores de Marx, como Eduard Bernstein (Bernstein, 1961, 204-5, 209-11) y, más recientemente, Eric Ollin Wright (Wright, 1995), que lo ven como un lapsus de utopismo que contamina su empresa, por lo demás científica. ¿Pero todas las discusiones sobre el futuro tienen que ser "utópicas"? Con Rosa Luxemburg (Luxemburg, 1966, 40) y otros, no creo que sea utópico creer que una sociedad cualitativamente mejor es posible o esperar que se

---

<sup>78</sup> A falta de algo mejor, más adecuado (N. de la T.).

produzca. Lo que es utópico es construir esta sociedad a partir de tales esperanzas, crear, en otras palabras, que tal sociedad es posible sin ninguna otra razón o evidencia que la de desealarla.

Frente a este planteamiento utópico, Marx insiste en que el comunismo se encuentra "oculto" dentro del capitalismo, y que él es capaz de descubrirlo mediante su análisis (Marx, 1973, 159). Y en otro lugar, dice, "queremos encontrar el mundo nuevo a través de la crítica del viejo" (Marx, 1967, 212). Más que una condena moral, la "crítica de lo viejo" de Marx muestra que el capitalismo tiene cada vez más dificultades para reproducir las condiciones necesarias para su propia existencia, que se está volviendo imposible, mientras que al mismo tiempo –y a través de los mismos desarrollos– crea las condiciones para la nueva sociedad que seguirá. El nuevo mundo existe dentro del viejo en forma de un vasto potencial sin explotar. Marx analiza el capitalismo de forma que destaca este potencial desplegado para convertirse en su opuesto (el comunismo). Como parte de esto, no se resiste a describir, aunque sea de forma general, cómo sería la realización de este potencial<sup>79</sup>.

El lugar central del potencial en el pensamiento dialéctico ha sido señalado por diversos pensadores. C.L.R. James se refirió a la relación interna entre actualidad y potencialidad como "todo el secreto" de la dialéctica de Hegel (lo que significa también la de Marx) (James, 1992, 129). Marcuse afirmó encontrar un vínculo insoluble entre el presente y el futuro en los propios significados de los conceptos con los que Marx analiza el presente (Marcuse, 1964, 295-6). Maximilien Rubel planteó un punto similar cuando sugirió, medio en serio, que Marx inventó una nueva forma gramatical, el "anticipativo-indicativo", en el que cada esfuerzo por señalar algo frente a él prefigura otra cosa que aún no está ahí (Rubel, 1987, 25). Pero esto sigue sin

---

<sup>79</sup> Para un intento de reconstruir la visión de Marx sobre el socialismo y el comunismo a partir de sus comentarios dispersos sobre este tema, véase mi libro *Revolución social y sexual* (1979), cap. 3.

explicar cómo lo hace Marx. ¿Dónde se esconde exactamente el futuro en el presente? ¿Y cómo le ayuda el método dialéctico de Marx a descubrirlo?

En resumen: la mayor parte de las pruebas de la posibilidad del socialismo/comunismo nos rodean por todas partes, y pueden ser vistas por todos. Se encuentra en condiciones que no parecen tener nada particularmente socialista, como nuestras industrias desarrolladas, la enorme riqueza material, los altos niveles de ciencia, las habilidades profesionales, las estructuras organizativas, la educación y la cultura; y también en condiciones que ya tienen un toque socialista, como las cooperativas de trabajadores y consumidores, la educación pública, los hospitales municipales, la democracia política y, en nuestros días, las empresas nacionalizadas. La evidencia del socialismo también se puede encontrar en algunos de los peores problemas del capitalismo, como el desempleo y el empeoramiento de la desigualdad. Para Marx y sus seguidores, está claro que es el contexto capitalista en el que se insertan todas estas condiciones lo que les impide desarrollar su potencial y contribuir a una existencia verdaderamente humana. Haciendo abstracción de este contexto, los marxistas no tienen ninguna dificultad en mirar nuestra enorme riqueza y capacidad de producir más y ver el fin de la necesidad material, o en mirar nuestra limitada y mal funcionamiento democracia política y ver a todos dirigiendo democráticamente toda la sociedad, o en mirar el creciente desempleo y ver la posibilidad de que la gente comparta cualquier trabajo que haya que hacer, trabajando menos horas y disfrutando de más tiempo libre, etc. Desgraciadamente, la mayoría de los que se encuentran con la misma evidencia no ven este potencial, ni siquiera en las partes que tienen un toque socialista. Y es importante considerar por qué no pueden hacerlo.

Investigar el potencial es tener una visión más amplia, no sólo hacia delante de lo que puede llegar a ser, sino también hacia atrás de cómo se ha desarrollado hasta ahora. Sin embargo, esta visión más amplia debe ir precedida de una visión más general, ya que nada ni

nadie cambia por sí solo, sino sólo en estrecha relación con otras personas y cosas, es decir, como parte de un sistema interactivo. De ahí que, por muy limitado que sea el objeto de interés inmediato, investigar su potencial exige proyectar la evolución del conjunto complejo e integrado al que pertenece. La noción de potencial se pierde cuando se aplica a una parte separada del sistema que la engloba o cuando ese sistema se separa de sus orígenes. Cuando eso ocurre, "potencial" sólo puede referirse a la posibilidad en el sentido de azar, pues se ha eliminado toda la necesidad derivada del carácter relacional y procesal de la realidad, y ya no hay razón para esperar un resultado en lugar de otro.

El quid del problema que la mayoría de la gente tiene al ver la evidencia del socialismo dentro del capitalismo, por tanto, es que operan con una concepción del presente que está efectivamente sellada del futuro, al menos cualquier noción del futuro que crezca orgánicamente a partir del presente. No hay un sentido del presente como un momento a través del cual la vida, y el resto de la realidad como las condiciones de la vida, pasa de algún lugar en su camino a algún lugar. Cuando alguien está completamente perdido en el pasado o en el futuro, nos cuesta poco reconocerlo como una enfermedad mental. Sin embargo, el presente completamente amurallado del pasado o del futuro (o de ambos) también puede servir de prisión para el pensamiento, aunque "alienación" es una etiqueta más precisa para esta condición que "neurosis". En este caso, la gente se limita a tomar lo que parece ahora por lo que realmente es, lo que es en su totalidad y lo que sólo podría ser. Con la excepción de los artilugios que se encuentran en la ciencia ficción, lo que llaman el "futuro" está lleno de objetos sociales que sólo se modifican ligeramente respecto a cómo aparecen y funcionan en el presente.

Con esta mentalidad, no se siente la necesidad de rastrear las relaciones que cualquier cosa tiene con otras cosas como parte de un sistema—incluso admitiendo que tal sistema existe—porque, supuestamente, no hay nada esencial que aprender sobre él al hacerlo. Del mismo modo, operando con partes estrechas e independientes que

también son estáticas, no hay ninguna dificultad en admitir que hubo un pasado y que habrá un futuro mientras se ignoran ambos cuando se trata de entender cualquier cosa en el presente. Por lo tanto, si la gente no puede ver la evidencia del socialismo que existe a su alrededor, no se debe principalmente a una incapacidad para abstraer elementos del capitalismo y proyectar imaginativamente cómo podrían funcionar en otros lugares. Más bien, y de manera más fundamental, las condiciones que ven a su alrededor no parecen pertenecer a ningún sistema social en absoluto, por lo que no hay ningún sistema del que sacarlas y, del mismo modo, ningún sistema en el que insertarlas. Los caracteres sistémicos e históricos tanto del capitalismo como del socialismo que permitirían tales proyecciones simplemente faltan.

#### IV

La dialéctica entra en este cuadro como la manera que tiene Marx de sistematizar e historizar todas las condiciones del capitalismo, de modo que se conviertan en elementos internamente relacionados de un todo orgánico, que no es en sí mismo sino el momento más visible de cómo sus componentes llegaron a ser así y de lo que aún pueden llegar a ser. Con este movimiento, el presente deja de ser una prisión para el pensamiento y, como el pasado y el futuro, se convierte en una etapa de un proceso temporal con relaciones necesarias y descubribles con el resto del proceso. Es analizando un presente concebido de esta manera como Marx cree poder discernir las grandes líneas de las sociedades socialistas y comunistas que se avecinan.

El método dialéctico con el que Marx estudia este futuro dentro del presente capitalista consta de cuatro pasos principales. 1) Busca las relaciones entre los principales rasgos capitalistas de nuestra sociedad en este momento. 2) Trata de encontrar las condiciones previas necesarias de estas relaciones –considerándolas ahora como procesos mutuamente dependientes– en el pasado, tratando las condiciones previas que descubre como el comienzo de un movimiento en desarrollo que condujo al presente. 3) A continuación, proyecta

estos procesos interrelacionados, reformulados como contradicciones, desde el pasado, a través del presente y hacia el futuro. Estas proyecciones se mueven desde el futuro inmediato, a la probable resolución de estas contradicciones en un futuro intermedio, y al tipo de sociedad que es probable que siga en un futuro más lejano. 4) A continuación, Marx se invierte a sí mismo y utiliza las etapas socialista y comunista del futuro a las que ha llegado como puntos de vista para reexaminar el presente ampliado en el tiempo para incluir su propio pasado, ahora visto como la suma de las condiciones previas necesarias para tal futuro.

Antes de desarrollar estos pasos, hay que hacer dos matizaciones y una aclaración. En primer lugar, debe quedar claro que explicar cómo estudiar el futuro no es lo mismo que hacer ese estudio. En el primer caso, que es el que nos ocupa, los detalles que se exponen sirven para ilustrar el planteamiento y no deben tomarse como los resultados de un estudio ya realizado, aunque he procurado utilizar sólo ejemplos realistas. La segunda matización tiene que ver con la advertencia de Aristóteles de que al emprender cualquier estudio no debemos esperar más precisión de la que permite la naturaleza de nuestro tema. El potencial del capitalismo para el socialismo es bastante real, pero a menudo no está claro y siempre es impreciso, tanto en lo que se refiere a las formas exactas que se desarrollarán como en lo que se refiere al calendario o al momento en que se producirán los cambios esperados. En resumen, al investigar el futuro dentro del presente, debemos tener cuidado de no insistir en un estándar de conocimiento que nunca puede cumplirse.

La aclaración tiene que ver con el hecho de que el futuro que Marx descubre al proyectar el resultado de las contradicciones de la sociedad no es un bloque homogéneo. Las variadas proyecciones de Marx obligan a dividir el futuro en cuatro etapas diferentes, siendo el comunismo sólo la última. A través de su análisis del capitalismo, como sistema en el presente que surge de sus condiciones previas en el pasado, Marx también proyecta su futuro inmediato (o su desarrollo en los próximos años), el futuro cercano (o la llegada de la crisis que da

lugar a una revolución socialista), un futuro medio o transición entre el capitalismo y el comunismo que llamamos "socialismo" y, finalmente, el futuro lejano o comunismo. La forma en que Marx utiliza su método dialéctico para indagar en el futuro varía un poco según la etapa del futuro de la que se ocupe. Aunque nuestro interés aquí se limita a lo que he llamado los futuros "medio" y "lejano", el tratamiento de Marx de los futuros "inmediatos" y especialmente de los "cercaños" no puede ser totalmente ignorado, ya que los resultados que proyecta para ellos entran en sus expectativas para el socialismo y el comunismo.

## V

Teniendo en cuenta estas calificaciones y esta aclaración, podemos volver a los cuatro pasos por los que Marx trató de robar el secreto del futuro de su escondite en el presente. El primer paso, como dije, fue trazar las líneas principales de la interacción orgánica que caracteriza a la sociedad capitalista –en particular en lo que respecta a la acumulación de capital y la lucha de clases– en este momento. Para centrarse en lo que es distintivamente capitalista en nuestra situación, Marx tiene que abstraer (omitir) aquellas cualidades –igualmente reales y, para diferentes tipos de problemas, igualmente importantes– que pertenecen a nuestra sociedad como parte de otros sistemas, como la sociedad humana (que abarca toda la historia de la especie), o la sociedad de clases (que abarca todo el período de la historia de las clases), o la sociedad capitalista moderna (que sólo abarca la etapa más reciente del capitalismo), o la sociedad única que existe en este momento en este lugar (que sólo abarca lo que está aquí y ahora). Cada sociedad y todo lo que hay en ella se compone de cualidades que se sitúan en estos diferentes niveles de generalidad. Tomadas en conjunto –que es como la mayoría de la gente las aborda– constituyen un confuso mosaico de piezas mal encajadas que hace que las conexiones sistémicas que existen en cualquier nivel sean muy difíciles de percibir. Al comenzar con la decisión de excluir todos los niveles de generalidad no capitalistas de su conciencia,

para centrarse provisionalmente en el carácter capitalista de las personas, las actividades y los productos que tiene ante sí, Marx evita tropezar con lo que la sociedad humana o la historia de las clases o los otros niveles mencionados han puesto en su camino al llevar a cabo su trabajo como nuestro principal sistematizador del capitalismo.

La visión generalizada del capitalismo como la suma de todo en nuestra sociedad, en lugar de la "tajada" capitalista de la misma, ha sido responsable de las repetidas quejas, más recientemente de los posmodernos y los teóricos del movimiento social, de que Marx ignora el papel de la raza, el género, la nación y la religión. Los ignora, al menos en sus escritos sistemáticos, porque todos ellos son anteriores al capitalismo y, en consecuencia, no pueden formar parte de lo que es distintivo del capitalismo. Aunque todas estas condiciones adoptan formas capitalistas junto con sus formas como parte de la sociedad de clases o la vida de la especie, sus cualidades más importantes recaen en los últimos niveles de generalidad, y es allí (y en nosotros en la medida en que estamos sujetos a estos niveles) donde tienen su mayor impacto. Sin embargo, descubrir las leyes del movimiento del modo de producción capitalista, que era el principal objetivo del esfuerzo de investigación de Marx, requería simplemente un enfoque más restringido.

Con las cualidades distintivas del capitalismo en el punto de mira, Marx procede a examinar las interacciones más importantes en el presente desde diferentes puntos de vista, aunque los procesos económicos, particularmente en la producción, son privilegiados, tanto como puntos de vista como material a estudiar. Para evitar el énfasis excesivo y la trivialización que marcan la mayoría de los estudios unilaterales, la relación entre el trabajo y el capital se examina desde cada lado por separado, y lo mismo se aplica a todas las relaciones principales que Marx trata. De igual importancia es el hecho de que se considera que existen relaciones internas entre todos los factores objetivos y subjetivos, de modo que las condiciones nunca entran en el estudio de Marx sin vínculos umbilicales con las personas que las

afectan y se ven afectadas por ellas, y lo mismo se aplica a las personas: siempre se las capta en su contexto, y se toma lo esencial de este contexto como parte de lo que son. El capital, como dice Marx, "es al mismo tiempo el capitalista" (Marx, 1973)

Después de reconstituir el presente capitalista de esta manera, el segundo paso que da Marx en su búsqueda para desentrañar el futuro es examinar las condiciones previas de este presente en el pasado. Si el estudio dialéctico del presente trata su materia como tantas Relaciones, un estudio dialéctico del pasado requiere que veamos estas Relaciones también como procesos. La historia viene a significar la evolución constante, aunque desigual, de condiciones mutuamente dependientes. El pasado, por supuesto, tiene lugar antes del presente, y al volver a contar la historia se suele empezar por el principio y avanzar. Pero el orden correcto en la investigación es primero el presente, y es lo que Marx descubre en su reconstrucción del presente lo que le guía en su búsqueda en el pasado, ayudándole a decidir qué buscar así como hasta dónde retroceder en su búsqueda. La pregunta que se plantea es ¿qué tuvo que ocurrir en el pasado para que el presente se convirtiera en lo que fue? No se trata de sugerir que lo que ocurrió estaba predestinado (aunque puede haber habido buenas razones para ello); sólo que de hecho tuvo lugar, y que tuvo estos resultados. Siguiendo este enfoque, Marx es conducido al feudalismo tardío como el período en el que se establecen por primera vez la mayoría de las condiciones previas importantes para el capitalismo.

## VI

Después de reconstruir la interacción orgánica del presente capitalista y de establecer sus orígenes en el pasado, Marx se dispone a proyectar las principales tendencias que encuentra allí en una u otra etapa del futuro. Como parte de este tercer paso de su método, Marx reabstrae (reorganiza, replantea) estas tendencias como "contradicciones", lo que enfatiza su interacción como procesos que se apoyan

y socavan mutuamente. Con el tiempo, son las actividades de socavamiento las que prevalecen. El supuesto fundamental que subyace a la práctica de Marx aquí es que la realidad es un todo internamente relacionado con dimensiones temporales y espaciales. Las cosas que están separadas y son independientes (si así se conciben) no pueden estar en contradicción, ya que la contradicción implica que un cambio importante en cualquier parte producirá cambios de una magnitud comparable en todo el sistema. Al igual que las cosas que son estáticas (de nuevo, si así es como uno las concibe) no pueden estar en contradicción, ya que la contradicción implica que hay una colisión por delante. El uso de la "contradicción" en la lógica formal y para referirse a algunas relaciones entre las categorías de la economía política capitalista (la provincia de la Dialéctica sistemática –ver el capítulo 11), en lugar de verdaderas excepciones, ofrecen ejemplos de la voluntad de Marx –evidente a lo largo de sus escritos– de utilizar un concepto para transmitir sólo una parte de todo lo que puede significar para él. Por último, sobre la base de lo que ya se ha logrado al examinar el presente y el pasado, las contradicciones de Marx también contienen aspectos objetivos y subjetivos, así como un alto grado de contenido económico.

Las contradicciones de Marx organizan el estado actual de las cosas en el capitalismo, incluyendo a las personas implicadas en ellas, de manera que se pone de manifiesto cómo se ha desarrollado este conjunto de relaciones, las presiones que están socavando su equilibrio existente y los probables cambios que se avecinan. Con las contradicciones, el presente llega a contener tanto su pasado real como su futuro probable de manera que permite que cada etapa histórica arroje una luz útil sobre las demás. Al principio de su carrera, Marx comparó los problemas de la sociedad con los del álgebra, donde la solución se da una vez que el problema recibe su formulación adecuada (Marx, 1967, 106). La solución a los problemas del capitalismo, creía, también se haría evidente una vez que se reformularan en términos de contradicciones. Es principalmente proyectando tales contradicciones hacia adelante hasta el punto de su resolución y más

allá, donde el carácter de la resolución da forma a los elementos de lo que sigue, que Marx es capaz de vislumbrar tanto el socialismo como el comunismo. La resolución de una contradicción puede ser parcial y temporal o completa y permanente. En la primera, como se ejemplifica en la típica crisis capitalista, los elementos implicados simplemente se reordenan de manera que se aplaza la llegada de la segunda. Nuestra preocupación aquí es el tipo de resolución que transforma completa y permanentemente todas las contradicciones principales del capitalismo.

Marx considera que el capitalismo está lleno de contradicciones que se entrecruzan y superponen (Marx, 1963, 218). Entre las más importantes se encuentran las contradicciones entre el valor de uso y el valor de cambio, entre el capital y el trabajo en el proceso de producción (y entre los capitalistas y los trabajadores en la lucha de clases), entre las fuerzas capitalistas y las relaciones de producción capitalistas, entre la competencia y la cooperación, entre la ciencia y la ideología, entre la democracia política y la servidumbre económica, y – quizás lo más decisivo – entre la producción social y la apropiación privada (o lo que algunos han refundido como la "lógica de la producción frente a la lógica del consumo"). En todas estas contradicciones, lo que he llamado antes la "evidencia del socialismo" dentro del capitalismo puede encontrarse reorganizado como otras tantas tendencias mutuamente dependientes que evolucionan con el tiempo. Vistas como partes de las principales contradicciones del capitalismo, sus formas actuales sólo pueden representar un momento pasajero en el despliegue de un potencial más amplio.

Cualquier necesidad (mejor entendida como probabilidad) que se encuentre en la proyección de Marx de una revolución socialista en lo que he llamado el futuro cercano es el resultado de su demostración de que las condiciones subyacentes al capitalismo se han vuelto cada vez más difíciles de reproducir mientras que las condiciones que hacen posible el socialismo se han desarrollado a toda velocidad. Todo esto está contenido en las principales contradicciones del capitalismo. Según el análisis de Marx, estas contradicciones muestran al

capitalismo como cada vez más destructivo, ineficiente, irracional y eventualmente imposible, mientras que al mismo tiempo el socialismo se presenta como cada vez más práctico, racional, concebible, necesario e incluso obvio —a pesar de todas las condiciones de vida alienadas y la enorme industria de la conciencia que trabajan para distorsionar tales hechos. En consecuencia, para Marx, es sólo cuestión de tiempo y oportunidad que la organización, la conciencia y la táctica de la clase ascendente produzcan la transformación esperada.

## VII

La visión de Marx sobre lo que ocurre después de la revolución se deriva principalmente de la proyección de las formas que probablemente adoptará la resolución de las principales contradicciones del capitalismo en manos de una nueva clase dominante, los trabajadores, que ya han cambiado significativamente por su participación en una revolución exitosa, y que se guían principalmente por sus intereses de clase al tomar todas las decisiones importantes. Y el más importante de estos intereses es abolir su explotación como clase junto con todas las condiciones que la sustentan. La rapidez con la que puedan lograr esto, por supuesto, es otra cuestión. La pregunta, entonces, no es "¿Por qué harían esto los trabajadores?" sino "¿Por qué —dados sus intereses— cuando lleguen al poder harían otra cosa?".

Para que los intereses de clase soporten el peso que se les atribuye en este relato de las perspectivas futuras, necesitamos situar las relaciones entre las diferentes clases en épocas anteriores, incluyendo sus intereses, dentro de las principales contradicciones que vinculan el presente con el pasado y el futuro. Sólo comprendiendo cómo los intereses de la clase capitalista determinan las formas y funciones de lo que llamé la "evidencia para el socialismo" dentro del capitalismo (paso uno), y cómo, en respuesta a estos mismos intereses, todo esto ha evolucionado a lo largo del tiempo (paso dos), podemos empezar a comprender lo rápido que cambiarían estas formas y funciones en respuesta a las demandas de una nueva clase dominante con intereses diferentes (paso tres). En otras palabras, cuando los capitalistas

(y la aristocracia feudal y los propietarios de esclavos antes que ellos) adquirieron el poder para moldear la sociedad de acuerdo con sus intereses de clase, lo hicieron, y los trabajadores harán lo mismo. Si la asunción del poder por parte de los trabajadores junto con las condiciones materiales legadas por el capitalismo nos proporcionan la posibilidad del socialismo, son los intereses de clase peculiares de los trabajadores junto con la eliminación de todo lo que interfería con el reconocimiento de los mismos bajo el capitalismo lo que nos proporciona la mayor parte de su necesidad.

Mientras que la visión de Marx del socialismo (o el futuro medio) se deriva principalmente de las contradicciones del capitalismo, su visión del comunismo (o el futuro lejano) se deriva no sólo de estas contradicciones (es decir, de proyectar la resolución de estas contradicciones más allá de la consecución del socialismo), sino también de las contradicciones que Marx ve en la historia de las clases e incluso en el propio socialismo, en la medida en que es una formación de clase distintiva. Una vez que el socialismo se ha desarrollado hasta cierto punto –en particular, cuando todos se convierten en trabajadores, todos los medios de producción se socializan y la democracia se extiende a todos los ámbitos de la vida–, las contradicciones que han existido desde el principio de las clases (que tienen que ver con la forma general de la división del trabajo, la propiedad privada, el Estado, etc.) llegan gradualmente a la resolución. Al mismo tiempo, y a través de los mismos procesos, también se resuelven las contradicciones que aún posee el socialismo como sociedad de clases (que tienen que ver con sus propias formas de la división del trabajo, la propiedad privada y el Estado, que Marx resume en la "dictadura del proletariado"). Es la resolución de las contradicciones de todos estos períodos superpuestos –capitalismo, sociedad de clases y socialismo– junto con las formas de alienación asociadas a ellos lo que marca el salto cualitativo del socialismo al comunismo, y lo que hace que este último sea tan difícil de concebir para la mayoría de la gente hoy en día.

Para resumir: Marx comienza a estudiar el futuro trazando las principales interconexiones orgánicas en el presente capitalista. Luego busca sus precondiciones en el pasado; y concluye proyectando las principales tendencias encontradas en ambos, abstraídas ahora como contradicciones, hasta su resolución y más allá para la etapa del futuro que le concierne. El orden de los movimientos es: presente, pasado, futuro (a diferencia de la mayoría de los intentos futuroológicos de mirar hacia adelante que pasan del presente directamente al futuro o, como en muchos esfuerzos utópicos, que van directamente al futuro, prescindiendo del presente por completo).

## VIII

El método de Marx para estudiar el futuro aún no está completo. En un cuarto y último paso, Marx se invierte a sí mismo y utiliza las etapas socialista y comunista del futuro a las que ha llegado como puntos de vista para reexaminar el presente, ahora visto (junto con su propio pasado) como las condiciones previas necesarias para tal futuro. Esto último, aunque poco comprendido, es el medio indispensable con el que Marx da el toque "final" a su análisis del capitalismo. También forma parte de su método para estudiar el futuro, ya que el proceso que he descrito es continuo. Sobre la base de lo que aprende al pasar por una serie de pasos, Marx comienza la danza –la danza de la dialéctica– de nuevo. Porque el trabajo de reconstruir el presente, encontrar sus condiciones previas en el pasado, proyectar su futuro probable y buscar las condiciones previas de este futuro en el presente, ahora concebido como una extensión del pasado, nunca está realmente terminado.

Según Marx, "la anatomía del ser humano es la clave de la anatomía del mono" (Marx, 1904, 300). Lo mismo ocurre con las relaciones entre las etapas posteriores y anteriores de la sociedad, y de la misma manera que nuestro presente proporciona la clave para entender el pasado, el futuro (es decir, el futuro probable, en la medida en que podemos determinarlo) proporciona la clave para entender el presente. Es la comprensión del comunismo por parte de Marx, por

inacabado que sea, por ejemplo, lo que le ayuda a ver el capitalismo como la puerta de entrada a la historia de la humanidad y no como su fin, y le facilita distinguir las cualidades específicas capitalistas de la sociedad actual (las que sirven de condiciones previas al socialismo) de las cualidades que posee como instancia de las sociedades de clase y humanas. El comunismo también proporciona a Marx una norma por la que se considera que la mayor parte de lo que existe hoy es deficiente, así como criterios para determinar las prioridades de la investigación y la política, distinguiendo entre el tipo de cambios que el capitalismo puede absorber de los que ponen en marcha las fuerzas de transición.

El carácter transparentemente de clase de la sociedad socialista, personificado en la noción de "dictadura del proletariado", también facilita la comprensión del carácter de clase más oculto del capitalismo. No debería sorprendernos, por tanto, que insistir en que el Estado capitalista, sean cuales sean sus pretensiones democráticas, es una dictadura de la clase capitalista, sea la forma más eficaz de inocular a la gente contra los peligros de la política reformista (de ahí la pérdida teórica sufrida cuando los partidos comunistas franceses y otros eliminaron toda referencia a la dictadura del proletariado de sus programas).

Pero más allá de todo esto, revisar el presente desde el punto de vista de su posible futuro concreta y, por tanto, hace visible el potencial que existe en todo el presente para ese futuro. A la supuesta observación de William Faulkner: "El pasado no está muerto, ni siquiera está en el pasado", Marx podría haber añadido: "Y el futuro no está sin nacer, ni siquiera está en el futuro". El potencial es la forma en la que el futuro existe dentro del presente, pero hasta ahora ha sido una forma sin un contenido particular sólo porque estaba abierta a todo contenido concebible. Ahora, en todas partes se ve no sólo lo que es, sino lo que podría ser, lo que realmente podría ser, no simplemente porque se desea, sino porque el análisis mencionado lo ha demostrado. Ver los "hechos" del capitalismo como "evidencia" del socialismo se convierte en otros tantos argumentos a favor del

socialismo. Mientras que informar y sensibilizar a los trabajadores sobre las extraordinarias posibilidades que se esconden dentro de su opresiva existencia diaria aumenta enormemente su poder para actuar políticamente al indicarles cómo y con quién actuar (todos aquellos que se beneficiarían inmediatamente de la promulgación de estas posibilidades), al igual que aumenta su autoconfianza en que pueden tener éxito. En resumen, al enriquecer el capitalismo con la adición del comunismo, el análisis dialéctico de Marx "libera" el potencial para que desempeñe su papel indispensable de ayudar a liberarnos.

En conjunto, el futuro resulta ser tan importante para entender el presente y el pasado como estos para entender el futuro. Y siempre, el regreso al presente desde el futuro instiga otra serie de pasos desde el presente al pasado y al futuro, utilizando lo que se acaba de aprender para ampliar y profundizar el análisis en cada etapa.

## IX

Antes de concluir, es necesario subrayar que las proyecciones del futuro obtenidas mediante el uso del método esbozado aquí son sólo altamente probables, e incluso entonces el ritmo y las formas exactas a través de las cuales se produce tal cambio deben demasado a la especificidad de un lugar particular, a los caprichos de la lucha de clases y también a los accidentes como para ser totalmente conocidos de antemano. El propio Marx, como sabemos, reconocía la "barbarie" como posible sucesora del capitalismo, aunque la consideraba muy improbable y dedicaba a esta posibilidad mucha menos atención de la que necesitamos después de los sangrientos acontecimientos del siglo pasado.

Para evitar otros posibles malentendidos sobre lo que he intentado hacer en este ensayo, me gustaría añadir que mi exposición del método de Marx no pretende ser ni completa ni definitiva, sino más bien —en consonancia con el propio enfoque expositivo de Marx— una primera aproximación a su tema. Además, no creo que el uso que hace Marx de la contradicción para proyectar el potencial existente

sea el único medio que utiliza para descubrir el futuro socialista/comunista dentro del presente capitalista; es simplemente el principal. Además, este enfoque para estudiar el futuro no debe confundirse con las estrategias de Marx para presentar lo que encontró, y por lo tanto con lo que realmente publicó, que siempre implicó un cierto grado de reordenación que tuvo en cuenta el carácter de su audiencia. Tampoco sostengo que sea así como Marx se hizo comunista. Esa es una historia compleja en la que la dialéctica de Hegel y la apropiación única de Marx no son más que una parte.

Sin embargo, una vez que Marx construyó los elementos principales de lo que llegó a llamarse "marxismo", la proyección de las principales contradicciones del capitalismo hacia adelante se convirtió en su enfoque preferido para estudiar el futuro, proporcionando a ese futuro el grado de claridad y necesidad necesario para que lo utilizara en la elaboración de su análisis del presente (al hacer su versión de los "Estudios de lo Común bajo Ganso"). Es también la mejor manera de que hoy podamos conocer un futuro socialista que sea algo más que un deseo. Sólo entonces, también, la visión del socialismo, que ha sido tan maltratada por los acontecimientos recientes, puede cumplir su propio potencial como una de nuestras armas más eficaces en la lucha de clases. Poner esta arma en manos de los trabajadores y otros pueblos oprimidos, enseñándoles a usarla —para hacer esto, para hacer esto contra todas las presiones de la época— es en gran medida la razón por la que necesitamos la dialéctica, y, con el mundo que el capitalismo ha hecho tambalearse al borde del abismo, la razón por la que necesitamos la dialéctica ahora más que nunca.

## Paso 1: Analiza

- Un paso a la izquierda,
- Seguido de dos pasos a la derecha,
- Después, uno a la izquierda.

*¡Busca conexiones con el presente capitalista!*



## Paso 2: Historiza

- Un paso hacia atrás

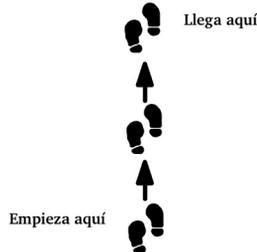
*¡Investiga las precondiciones de lo más importante de esas conexiones en el pasado!*



## Paso 3: Visualiza

- Dos pasos hacia delante

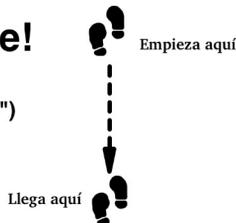
*¡Proyecta las contradicciones principales sociales hacia delante desde el pasado, a través del presente, hacia su resolución más allá en el futuro*



## Paso 4: ¡y Organízate!

- Un paso hacia atrás
- Finaliza con un salto (Estamos ahora en un "nivel superior") y repite los pasos para un análisis "más profundo"

*¡Investiga las precondiciones de tal futuro en el presente y utilízalas para desarrollar tu estrategia política*



La Danza de la Dialéctica. (Texto y coreografía por Bertell Ollman; plantilla por Fran Moran).

## PASO 5



## **El realismo crítico a la luz del proceso de abstracción de Marx**

### I

¿Cómo logró Ulises atravesar la dura travesía entre Escila y Caribdis? Con mucha menos dificultad que la mayoría de los estudiantes pasan por los estrechos igualmente peligrosos entre el positivismo y el postmodernismo. Mientras que el positivismo promete al viajero una "verdad" no adulterada con suposiciones desordenadas, el postmodernismo le abrumba con tantos puntos de vista que la propia verdad desaparece. Y muchos intelectuales en ciernes han perdido el rumbo, si no el cuerpo, por viajar demasiado cerca de uno u otro de estos dos peligros.

La escuela del Realismo Crítico, liderada por Roy Bhaskar, ha proporcionado, con enorme mérito, un medio viable para evitar este terrible destino, y lo ha hecho reconciliando lo que parece irreconciliable en las afirmaciones de sus dos oponentes. Así, se dice que el positivismo tiene razón al sostener que algunas verdades son absolutas y que podemos descubrirlas mediante la investigación. Y se dice que el posmodernismo tiene razón al creer que el punto de vista del investigador nunca puede desprenderse completamente de lo que encuentra. El movimiento clave que hace Bhaskar es sustituir el estudio de la ontología, o la naturaleza de la realidad como tal, por el de la epistemología, o cómo aprendemos sobre la realidad y lo que significa conocerla, que según él caracteriza tanto al positivismo como al postmodernismo. Pero, ¿cómo podemos aprender sobre cualquier cosa del mundo sin pasar por el proceso por el que lo aprendemos? Bhaskar elude este problema preguntando: "¿Cómo debe ser el mundo para que la ciencia sea posible?" (1997,23). Su respuesta es que tendría que estar "estructurado... diferenciado y en constante cambio" (1997,25). Sobre estas bases, construye un método para estudiar tanto los fenómenos naturales como los sociales que presta la

misma atención a descubrir lo que realmente existe (el orden, las estructuras y los cambios reales en cada esfera) y a examinar los diversos sesgos y limitaciones que provienen del contexto social en el que se realiza el estudio. Su punto de vista es que los puntos de vista socialmente construidos matizan lo que se encuentra, pero no lo anulan. Por tanto, aunque el tipo de temas tratados en las ciencias naturales y sociales puede requerir distintos enfoques de investigación y explicación, ni la ciencia ni la verdad tienen por qué verse comprometidas en el proceso.

El mismo enfoque que adopta Bhaskar respecto a lo que ya ha sucedido o está ahí delante se aplica también al potencial inherente a todos los fenómenos naturales y sociales. También tiene un núcleo realista de estructura, diferenciación y cambio que el estudio desde distintos puntos de vista puede matizar pero nunca borrar. La importancia que Bhaskar concede a ese potencial para llegar a una comprensión adecuada de cualquier fenómeno –donde lo que "es" está siempre firmemente unido a lo que "podría ser"– es lo que da a su escuela su carácter crítico (de ahí lo de Realismo "Crítico"). En sus últimos escritos, Bhaskar ha formulado sus ideas cada vez más en el vocabulario de la dialéctica, de modo que el Realismo Crítico puede verse hoy también como una versión de la dialéctica e incluso –con su impulso cada vez más anticapitalista– como una versión de la dialéctica marxista. Apruebo mucho este desarrollo, y en lo que sigue quiero explorar de qué otra manera el Realismo Crítico podría beneficiarse de su estrecha asociación con el marxismo.

## II

El Realismo Crítico, particularmente en la obra de Bhaskar, es como un exuberante jardín tropical cubierto de una rica variedad de formas de vida, muchas de las cuales encontramos aquí por primera vez. Esta es su fuerza, y esta es su maldad. En un lenguaje más filosófico, el Realismo Crítico ha descompuesto y reorganizado la realidad en una variedad de formas nuevas y a menudo muy útiles para destacar las conexiones y desarrollos particulares que encuentra en ella.

Sin embargo, en lugar de hacer hincapié en el proceso de abstracción con el que logra esta hazaña, generalmente se ha contentado con presentarnos sus resultados lingüísticos finales: los conceptos que nos permiten comunicar nuestras nuevas abstracciones.

Siempre que el trabajo de repensar el mundo –que es sobre todo una cuestión de reenfocar y reorganizar lo que hay– dedica demasiado tiempo a redefinir los viejos términos e introducir otros nuevos, la participación de quienes quisieran compartir este trabajo se reduce en gran medida a aprender un nuevo lenguaje. En el caso del Realismo Crítico, con decenas de nuevas definiciones, esto no es tarea fácil. Mientras tanto, la actividad mental de reordenar el mundo, que subyace a los términos recién definidos, se trivializa o se pierde de vista por completo. Pero es en este proceso mental de ordenación y reordenación, lo que Marx denomina proceso de abstracción, donde se ponen de manifiesto con mayor claridad los límites y sesgos de la comprensión tradicional, así como la posibilidad de una representación más precisa de la realidad. Dirigir la atención a nuestro propio proceso de abstracción es también el medio más eficaz para enseñar a los demás a abstraer y mejorar su flexibilidad al hacerlo. Estas habilidades son esenciales para un buen pensamiento dialéctico.

En lo que sigue, esbozaré los puntos de vista de Marx sobre el proceso de abstracción y sus fundamentos en la filosofía de las relaciones internas y luego indicaré cómo el Realismo Crítico podría beneficiarse de la reformulación de algunas de sus ideas en esta línea.

### III

En su declaración más explícita sobre el tema, Marx afirma que su método parte de lo "concreto real" (el mundo tal como se nos presenta) y procede a través de la "abstracción" (la actividad mental de descomponer este conjunto en las unidades mentales con las que lo pensamos) hasta el "concreto pensado" (el conjunto reconstituido y ahora comprendido presente en la mente) (1904,293-94). En ningún otro lugar Marx intenta un resumen tan sucinto de su método, por lo

que el honor que se le concede aquí al proceso de abstracción, al dejar que represente la totalidad de su método, adquiere una importancia especial. Para empezar, Marx simplemente reconoce que todo pensamiento sobre la realidad, así como todo esfuerzo por comunicar nuestra comprensión de la misma, requiere que operemos con partes manejables. Así, todo el mundo –no sólo Marx– comienza a dar sentido a su mundo separando algunas de sus características y organizándolas de manera que faciliten lo que quiere hacer y comprender.

El mundo, siendo lo que es –las mismas cualidades de orden, diferencia, estructura y cambio que Bhaskar atribuye a la realidad–, ejerce la mayor influencia en nuestras abstracciones (de ahí el grado de coincidencia en las abstracciones de diferentes personas y períodos), pero las experiencias individuales, los intereses de grupo, las tradiciones culturales y el propósito que impulsa un estudio particular también desempeñan un papel importante (de ahí las diferencias a menudo significativas que se encuentran en estas mismas abstracciones). Lo que más destaca de las abstracciones de Marx, aparte de su extensión, es la cantidad de cambios e interacciones que contienen. No sólo incluyen gran parte de lo que la visión de sentido común relegaría al contexto externo, sino que al abstraer las cosas, en sus palabras, "como realmente son y suceden", Marx también explica cómo suceden como parte de lo que son (Marx y Engels 1964,57). Y puesto que la historia, para Marx, abarca tanto el futuro como el pasado, esto significa que lo que las cosas están llegando a ser, sea lo que sea, se abstraen a menudo como aspectos esenciales de lo que ahora son, junto con lo que fueron.

También se puede decir que el proceso de abstracción de Marx opera de tres modos diferentes, a través de los cuales establece tres tipos de límites y proporciona tres tipos distintos de enfoque, todos ellos enormemente importantes para las teorías que Marx construye con su ayuda. En primer lugar, los límites se establecen dentro del espacio y el tiempo ocupados por una relación particular, de modo que nos centramos sólo en esta parte de sus interconexiones y en sólo esta parte del período en el que han evolucionado. A esto lo llamo

abstracción de la extensión. En segundo lugar, los límites se trazan dentro del continuo que se extiende de lo único a lo más general en el que se encuentran todas nuestras cualidades como seres humanos junto con las de nuestras actividades y sus variados productos. Esto nos permite centrarnos, a su vez, en lo que tienen de particular las personas, sus actividades y sus productos que sólo ellas poseen, o en las cualidades que poseen por el lugar que ocupan y la función que desempeñan en el capitalismo (y que, por tanto, comparten todos los que comparten este lugar y esta función), o en las cualidades que han marcado a las personas durante todo el período en que la vida social se ha organizado en torno a las clases y la lucha de clases, o en las cualidades que nos distinguen como especie distintiva y convierten nuestras vidas en algo llamado condición humana. A esta abstracción la llamo nivel de generalidad.

En tercer y último lugar, la abstracción también traza una especie de frontera entre diferentes perspectivas. Toda percepción, todo pensamiento y todo sentimiento comienzan desde algún lugar y con algo, y este lugar de partida proporciona un punto de vista desde el que se verán, comprenderán e incluso sentirán todos los efectos posteriores. Al mismo tiempo que Marx abstrae una extensión y un nivel de generalidad, también asegura un lugar dentro de la relación que está estudiando desde el que ver y reconstruir sus otros aspectos. La suma de estos vínculos, determinada por la abstracción de la extensión, también establece un punto de vista desde el que ver y examinar todo el sistema del que forma parte. Así, al abstraer el capital, por ejemplo, Marx no sólo le da una extensión y un nivel de generalidad (el del capitalismo), sino que le proporciona un punto de vista (el de los medios materiales de producción) desde el que ver sus otros elementos (uno que da a estos medios de producción el papel central), al tiempo que hace del propio capital un punto de vista desde el que ver todo el sistema capitalista (uno que da al capital el papel central).

Si las abstracciones de Marx —especialmente en lo que respecta a la inclusión del cambio y la interacción— son tan inusuales como pa-

recen, no basta con mostrarlas. También debemos examinar los supuestos filosóficos que le permiten abstraer de esta manera. La opinión que tiene la mayoría de la gente, tanto dentro como fuera de la academia, es que hay cosas y hay relaciones, y que ninguna puede subsumirse en la otra. Desde este punto de vista, el capital es una cosa que tiene relaciones con otras cosas, y no tiene sentido tratar estas relaciones como partes del capital. Marx rechaza esta dicotomía lógica y considera el capital como una relación compleja compuesta por sus vínculos con otras relaciones. De hecho, aquí todo, y no sólo el capital, es captado como la suma de sus relaciones. Además, dado que estas relaciones se extienden hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, esto también hace que lo que el capital era, así como lo que es, se convierta en partes esenciales de lo que ahora es. Este punto de vista, que Marx tomó de Hegel, se conoce como la filosofía de las relaciones internas.

Es la filosofía de las relaciones internas la que da a Marx tanto la licencia como la oportunidad de abstraer tan libremente como lo hace, para decidir hasta dónde se extenderá cualquier particular, tanto en sus relaciones espaciales como temporales. Consciente de que la realidad no viene con sus límites ya establecidos, Marx sabe que le corresponde construirlos. Pero si los dibuja, puede redibujarlos según sus cambiantes propósitos. De esta manera, la filosofía de las relaciones internas hace posible una variedad de abstracciones e incluso ayuda a desarrollar las habilidades y la flexibilidad de Marx para hacer abstracciones. Aquellos (la gran mayoría) que operan con una filosofía de las relaciones externas –la filosofía que subyace al enfoque del sentido común– también necesitan abstraer. Las unidades en las que se piensa y con las que se piensa son siempre abstracciones, lo sepan o no las personas implicadas, salvo que aquí la mayor parte del trabajo de abstracción se produce como parte del proceso de socialización, especialmente en la adquisición del lenguaje. Una vez que se ha olvidado esto, es fácil confundir los límites que uno

acaba de trazar como si ya estuvieran presentes en la naturaleza de la realidad como tal<sup>80</sup>.

#### IV

¿Tiene Roy Bhaskar una filosofía de las relaciones internas? Ha negado tener tal visión, manteniendo en su lugar que la realidad contiene ejemplos de relaciones tanto internas como externas (lo cual es una versión matizada de la filosofía de las relaciones externas, ya que todos los defensores de esta visión permitirán algunas relaciones internas). Pero parte de su práctica teórica sugiere lo contrario. Afirma, por ejemplo, que "las cosas sociales emergentes están constituidas existencialmente por o contienen sus relaciones, conexiones e interdependencias con otras cosas sociales (y naturales)" (1993,54). En una nota a pie de página, Bhaskar señala que yo digo algo similar en mi libro *Investigaciones Dialécticas*. Así es. Porque todas las "cosas sociales" son "emergentes" en una u otra escala temporal, por lo que estamos hablando aquí de que todo en la sociedad está internamente relacionado. Y como las relaciones que "constituyen" cualquier cosa social se dice que incluyen sus vínculos con lo "natural" así como con otras cosas sociales, parecería que todo en la realidad está internamente relacionado. Y esa es la filosofía de las relaciones internas.

Con este punto de vista, como he argumentado, el siguiente paso necesario es abstraer los límites provisionales que establecen unidades separadas y nos permiten pensar e interactuar con dicho mundo. Bhaskar no da este paso, al menos no de forma explícita ni sistemática. En su lugar, se retira de la posición expuesta anteriormente y dice que es una cuestión abierta si cualquier relación en el tiempo histórico es una relación interna o externa. Pero esto supone—en contra de la afirmación que acabamos de citar— que hay cosas que no están constituidas por sus vínculos con otras cosas sociales y naturales,

---

<sup>80</sup> Para una exposición más completa de la filosofía de las relaciones internas, véanse los capítulos 2-4 de este volumen. El proceso de abstracción de Marx se examina en detalle en el capítulo 5

que las condiciones que encontramos en la historia ya existen allí como particulares o, en el lenguaje preferido de Bhaskar, "totalidades" separadas. Según este punto de vista, que parece ser el predominante en los escritos de Bhaskar, hay muchas totalidades en el mundo, con relaciones internas que sólo existen dentro de una totalidad y no entre ellas.

Esto plantea tres cuestiones: ¿cómo se establecen los límites en torno a las cosas que Bhaskar reconoce como totalidades? ¿Cuál es el papel del proceso de abstracción en el establecimiento de límites provisionales en torno a esos elementos y grupos de elementos dentro de cada totalidad? Y –tomando nota de las posibles mediaciones– ¿qué tipo de relaciones existen entre cada totalidad y el conjunto de la realidad en la que existe? Las respuestas completas a estas preguntas ayudarían a aclarar la ambigua relación de Bhaskar con la filosofía de las relaciones internas. En lugar de ello, Bhaskar opta por utilizar las relaciones internas siempre que le resulta conveniente, al tiempo que se niega a ofrecer la única defensa filosófica que justificaría su uso. Pero sin tal justificación, la mayoría de sus lectores sólo se escandalizarán (o se divertirán) con afirmaciones como: "El objetivo de la autonomía humana universal puede considerarse implícito en el grito primario de un bebé" (1993,264). Y hay muchos otros ejemplos de este tipo.

En una ocasión, Bhaskar presenta la esencia de la dialéctica como "el arte de pensar la coincidencia de distinciones y conexiones" (1993,190). Pero pensar de esta manera requiere que abstraigamos las partes, primero, como separadas y, después, como aspectos de una otra. Así que dominar el proceso de abstracción, así como lograr la flexibilidad en la reabstracción, es la clave de este arte. Al esbozar el proceso de abstracción de Marx, mi principal objetivo ha sido mostrar la compatibilidad de este proceso con las principales ideas, filosóficas y políticas, del Realismo Crítico. Sin embargo, asumir el proceso de abstracción de Marx junto con su fundamento en la filosofía de las relaciones internas también conllevaría ventajas reales para el

Realismo Crítico. Aquí no puedo hacer más que enumerar algunas de ellas:

1. Facilitaría que el Realismo Crítico se centrara en el cambio y la interacción tomándolos como dados y que fuera más coherente al tratar la estabilidad y la separación, cuando "aparecen", como fenómenos temporales que requieren una explicación especial.

2. La filosofía de las relaciones internas animaría al Realismo Crítico a buscar relaciones más extendidas como la forma adecuada de entender cualquier cosa y le permitiría ver por qué esa búsqueda (y nuestra comprensión) nunca puede ser completa.

3. El énfasis en la abstracción proporciona un marco más adecuado para la importante crítica del Realismo Crítico a la ideología, que ya se basa en cierta medida en desafiar lo que Bhaskar llama "abstracciones ilícitas" (1993,130 -31).

4. La combinación de las relaciones internas y el proceso de abstracción permitiría al Realismo Crítico admitir las causas cuando "aparecen" (cuando la abstracción de lo que se dice que es la "causa" incluye más del pasado que la abstracción de lo que se dice que es el "efecto") sin perder o trivializar la interacción en curso.

5. En cuanto al marxismo, que el Realismo Crítico pretende aceptar, sólo la filosofía de las relaciones internas permite dar un sentido coherente a los significados elásticos de Marx (véanse los capítulos 2 y 3 de este volumen).

6. También permitiría al Realismo Crítico entender el marxismo no como una simple búsqueda de conexiones entre lo que parece separado (la limitada tarea de la mayoría de los radicales y, desgraciadamente, de muchos marxistas), sino como una búsqueda de lo que provocó la ruptura de la unidad inicial del hombre social (y, por lo tanto, de la sociedad) y la naturaleza, las formas ideológicas que esta ruptura adopta en la sociedad capitalista, y cómo puede establecerse una unidad nueva y superior de la sociedad y la naturaleza.

7. En cuanto al Realismo Crítico propiamente dicho, explicitar las abstracciones particulares de extensión, nivel de generalidad y punto

de vista utilizado en cualquier análisis dado ayudaría mucho a circunscribir lo que se está diciendo de lo que superficialmente se parece a lo que no se está diciendo. No es necesario que las obras del Realismo Crítico sean tan oscuras como lo son a menudo.

8. Operar con una filosofía explícita de relaciones internas y un uso sistemático del proceso de abstracción permitiría al Realismo Crítico –como el marxismo– expandir y contraer el significado de los conceptos del lenguaje ordinario de acuerdo con sus abstracciones del momento. Tener una mayor flexibilidad para alterar el sentido de los viejos términos permitiría al Realismo Crítico presentar su caso con menos términos nuevos, algo que sólo podría beneficiar a sus lectores. Marx consiguió transmitir una visión del mundo totalmente original utilizando sólo dos expresiones nuevas: "relaciones de producción" y "plusvalía".

9. Hacer un uso sistemático del proceso de abstracción también debería hacer que los pensadores de esta tradición fueran más conscientes de lo que el Realismo Crítico, tal y como está constituido en la actualidad, hace y de lo que no hace ni puede hacer, a menos que introduzca otro tipo de abstracciones. Por ejemplo, Bhaskar intenta proyectar el futuro comunista sobre la base de un análisis realizado con abstracciones que caen en el nivel de generalidad de la condición humana –necesidades, deseos, intereses y limitaciones materiales de cada uno, y el principio de realidad– que luego trata dialécticamente. Sin embargo, la mayor parte de lo que sabemos y podemos saber sobre el comunismo deriva, como muestra Marx, de un análisis de las contradicciones en una formación social históricamente específica, el capitalismo. Son estas contradicciones, una parte de las cuales es la lucha de clases entre trabajadores y capitalistas, las que revelan no sólo cómo podría surgir el comunismo, sino buena parte de cómo podría ser. Sólo mediante el uso de abstracciones adecuadas a este nivel de generalidad, la dinámica y la posible transformación del modo de producción capitalista salen a la luz. Hasta que el Realismo Crítico no otorgue a tales abstracciones un lugar central en su análisis, es poco

lo que puede decir sobre el comunismo que no califique como pensamiento utópico (con el peligro que conlleva de caer en el misticismo).

10. Reconocer el papel crucial del nivel de generalidad capitalista para algunas de las cuestiones que le preocupan también debería llevar al Realismo Crítico a hacer más uso de las abstracciones de clase (y en particular de las clases capitalista y trabajadora), de los intereses de clase y de la lucha de clases.

11. Enraizando su análisis del comunismo en las posibilidades reales, objetivas y subjetivas, del capitalismo (abstraído como un cúmulo de contradicciones en desarrollo), los intereses de clase de los trabajadores reemplazarían la poco convincente ética emancipatoria que el Realismo Crítico utiliza actualmente para llevar a la gente a unirse a la lucha por un mundo mejor.

12. Prestando más atención a la dimensión capitalista de nuestra vida social, a sus divisiones de clase y, en particular, a los intereses de clase que allí se encuentran, el Realismo Crítico también aumentaría su contribución a la elevación de la conciencia de clase de los trabajadores, a diferencia de intentar desarrollar la conciencia humanista de todos. En cualquier choque entre los intereses de clase de las personas y sus intereses comunes como miembros de la especie, creía Marx, casi siempre es el primero el que gana. (Intenta convencer a los capitalistas de que sacrifiquen una parte importante de sus beneficios para preservar la calidad del agua y el aire de una comunidad, aunque vivan en ella).

13. Por último –y volviendo a la dialéctica–, al hacer explícito y sistemático su proceso de abstracción, el Realismo Crítico también estaría enseñando a sus lectores cómo abstraer y les ayudaría a adquirir flexibilidad al hacerlo, cosas ambas que son esenciales para un pensamiento dialéctico eficaz. También facilitaría que muchos de ellos se convirtieran en coproductores y no sólo en consumidores en la tradición de investigación que el Realismo Crítico pretende fundar.

## V

Después de enumerar tantos beneficios que obtendría el Realismo Crítico si asumiera la filosofía de las relaciones internas y el proceso de abstracción de Marx, hay que decir algo sobre por qué no se ha hecho ya. Veo dos posibles explicaciones. En primer lugar, Bhaskar probablemente cree que la reformulación propuesta anteriormente amenazaría la dimensión "realista" del Realismo Crítico. Hay que admitir que el énfasis en el proceso de abstracción ha ido normalmente unido a varios intentos idealistas de negar que el mundo existe antes y aparte de los esfuerzos de las personas por relacionarse con él. Pero como el contraejemplo de Marx deja bien claro, la conexión entre el énfasis en el proceso de abstracción y el idealismo ontológico no es necesaria. Además, como marxista que da prioridad a este proceso en mi dialéctica, puede ser útil señalar que no tengo ninguna dificultad en aceptar la descripción de Bhaskar de la realidad básica como "estratificada, diferenciada y cambiante" (aunque también añadiría "interactuando" y "mutuamente dependiente", que están implicadas en las otras cualidades mencionadas) (1993,206). Lo que no es la realidad básica ya está separado en las unidades en las que la entendemos y comunicamos a los demás. Eso ocurre a través del proceso de abstracción, en el que las cualidades que Bhaskar atribuye al mundo ejercen la mayor –aunque, como hemos visto, no la única– influencia. En resumen, la base materialista y realista del Realismo Crítico no corre peligro por la reformulación que he estado instando.

Una segunda explicación posible de la vacilación de Bhaskar en adoptar la filosofía de las relaciones internas y un uso sistemático del proceso de abstracción puede encontrarse en su aparente desinterés por lo que se requiere para una exposición efectiva. Marx, como sabemos, hizo una clara distinción en su método dialéctico entre los momentos de investigación y exposición. Yo iría más allá e insertaría otro momento entre los dos, el de la reconstrucción intelectual o autoaclaración, que es cuando uno reúne los resultados de su investi-

gación para sí mismo antes de intentar explicarlo a otros. Las prioridades, el vocabulario y la organización del material que nos ayudan a dar sentido a nuestro mundo no siempre son los más adecuados para llevar a nuestro público elegido a la misma comprensión. En el caso de Marx, es la diferencia, si se quiere, entre los *Manuscritos* de 1844 y los *Grundrisse*, por un lado, y *El Capital*, por otro.

El Realismo Crítico no hace una distinción tajante entre lo que se requiere para que sus practicantes entiendan la realidad y lo que se requiere para explicarla a otros, de modo que, por ejemplo, la prioridad que se le da a la ontología en su reconstrucción intelectual no se modifica en su exposición. Reconociendo la importancia de esta distinción, mi estrategia expositiva pone la epistemología en primer plano, aunque mi propio pensamiento sobre estos temas se haya desarrollado en gran medida a través de un enfoque ontológico, y aunque mi ontología sea muy similar a la del Realismo Crítico. Por lo tanto, es al menos parcialmente inexacto decir, como lo ha hecho Bhaskar (1993, 201), que mi dialéctica es epistemológica. Simplemente creo que la forma más eficaz de explicar mis puntos de vista a un público mayoritariamente no dialéctico es comenzar con su propio proceso de aprendizaje, haciendo especial hincapié en el papel que desempeña el proceso de abstracción. Habiendo sido ayudados a captar las abstracciones de Marx y las mías sobre el cambio y la interacción, los lectores están en mejor posición para sustituir estas abstracciones dialécticas por sus propias abstracciones reificadas cuando pasen (¿o vuelvan?) al momento de la ontología y lleguen a examinar con Bhaskar cómo es realmente el mundo. De lo contrario, partiendo de la ontología, el resultado probable para la mayoría de las personas a las que tanto Bhaskar como yo intentamos llegar es una comprensión no dialéctica (ya sea materialista o idealista) de la realidad dialéctica que hay. El Realismo Crítico realmente necesita dedicar más atención a lo que se requiere de una estrategia efectiva de exposición para algo tan poco consensuado como su visión dialéctica del mundo.

En conclusión, Bhaskar ha sugerido a veces que el Realismo Crítico se ha desarrollado para complementar el marxismo. Si esto es así, entonces la mayor parte de lo que he ofrecido arriba puede tomarse como un intento de hacer que este matrimonio de derecho común sea más fructífero para ambas partes.

## **El método dialéctico de Marx es más que un modo de exposición: Una crítica a la dialéctica sistemática**

### I

Vivimos en una época en la que poca gente utiliza el término "capitalismo", en la que la mayoría no sabe lo que significa, en la que un número aún mayor no tiene idea del carácter sistémico del capitalismo o de cómo funciona, y en la que casi nadie comprende el papel que las categorías económicas desempeñan en esta sociedad y en nuestros propios esfuerzos por darle sentido a todo ello. En esta situación, se puede perdonar a cualquier escuela de pensamiento que ponga el capitalismo, particularmente su carácter sistémico, y las categorías económicas capitalistas en el centro de sus preocupaciones, por alguna exageración y unilateralidad que entre en su trabajo. Tal es, en cualquier caso, el sesgo generalmente favorable que apporto a mi examen de la Dialéctica Sistemática, ya sea en sus variantes japonesa, norteamericana o europea. Por lo tanto, todas las críticas que siguen, por muy duras que parezcan, deben considerarse bajo esta luz suavizadora.

A los efectos de este ensayo, la "dialéctica sistemática" se refiere a una interpretación particular del método dialéctico de Marx que una variedad de pensadores socialistas han llegado a compartir. No cubre todo lo que estos académicos han escrito sobre el marxismo, o incluso sobre la dialéctica, sino sólo sus puntos de vista comunes —aunque a menudo individualmente calificados— sobre este tema. Los más importantes de estos pensadores —a juzgar sólo por sus contribuciones a Dialéctica Sistemática— son Tom Sekine, Robert Albritton, Christopher Arthur y Tony Smith, y son principalmente sus escritos los que han provocado estas observaciones.

La interpretación de Marx que ofrece la Dialéctica Sistemática puede resumirse en tres ideas centrales: (1) que el "método dialéctico

de Marx" se refiere exclusivamente (o casi exclusivamente) a la estrategia que Marx utilizó para presentar su comprensión de la economía política capitalista; (2) que el principal y posiblemente único lugar en el que utiliza esta estrategia es en *El Capital* I; y (3) que la estrategia en sí misma implica la construcción de una lógica conceptual que Marx tomó en todos sus aspectos esenciales de Hegel.

En esta lógica, la transición de un concepto al siguiente proviene de desentrañar una contradicción clave que reside en el propio significado del primer concepto. La contradicción sólo puede resolverse introduciendo un nuevo concepto cuyo significado fusione los elementos contradictorios que se encuentran en el anterior. Naturalmente, no todos los conceptos están igualmente equipados para desempeñar este papel, por lo que esta estrategia también establece un orden particular en el que se tratan las principales categorías de la economía política capitalista: A "mercancía", cuya contradicción clave entre valor y valor de uso se resuelve introduciendo "dinero", le sigue "dinero", cuya contradicción clave se resuelve introduciendo "capital", etc. De esta manera, se dice que Marx procede desde lo abstracto, o categorías simples con referencias limitadas, hasta lo concreto, o categorías complejas cuyos significados reflejan toda la riqueza de la sociedad capitalista. Además, la misma lógica conceptual que permite a Marx reconstruir las relaciones esenciales del sistema capitalista le permite (si miramos ahora hacia atrás, de donde venimos, en lugar de hacia delante, hacia donde vamos) suministrar los presupuestos necesarios para cada una de las categorías que entran en su relato y, eventualmente, para el sistema capitalista en su conjunto. El supuesto subyacente aquí es que si se puede demostrar que cada paso de la exposición se deriva necesariamente del anterior, la compleja interacción social que se refleja en el resultado final no será menos necesaria que la lógica conceptual con la que se construyó.

## II

Antes de pasar a mis críticas, me gustaría decir que no tengo ninguna duda sobre el uso de Marx de esta estrategia expositiva en *El*

*Capital I*. Tampoco niego su importancia para lo que quería lograr en esta obra, especialmente en lo que se refiere a establecer el capitalismo como un modo de producción relativamente autónomo cuya lógica distintiva se refleja en la interacción de sus principales categorías económicas. Sin embargo, quedan tres cuestiones principales: (1) ¿Es la dialéctica sistemática la única estrategia de presentación que adopta Marx en *El Capital I*? (2) ¿Qué estrategias de presentación utiliza Marx en sus otros escritos? y, lo más importante, (3) ¿Es razonable restringir el método dialéctico de Marx al momento de la presentación? En otras palabras, ¿cuál es el papel de la dialéctica para ayudar a Marx a adquirir la comprensión distintiva que expone en *El Capital* y otras obras?

En cuanto a *El Capital I*, me parece claro que Marx tenía otros objetivos además de presentar las relaciones dialécticas entre las principales categorías de la economía política. La lista breve tendría que incluir el desenmascaramiento de la ideología (y de los ideólogos), la presentación de las raíces de las relaciones económicas del capitalismo en las relaciones sociales alienadas, mostrando los orígenes del capitalismo en la acumulación primitiva y su potencial para evolucionar hacia el comunismo, trazando la lucha de clases y elevando la conciencia de clase de los trabajadores, y todo ello requiere estrategias de presentación que tienen poco que ver con el concepto de Hegel. El resultado es que *El Capital I* contiene secciones enteras que, según los defensores de la Dialéctica Sistemática (que conceden gran importancia tanto al carácter como al orden de esta obra), simplemente no pertenecen a ella o están profundamente fuera de lugar.

No hay ninguna necesidad conceptual, por ejemplo, que exija la discusión del trabajo (como sustancia del valor) entre las discusiones del valor y del valor de cambio. De ahí que Tom Sekine lo considere un error por parte de Marx (1986,119), pero Marx lo consideró lo suficientemente importante como para dedicar ocho páginas al trabajo, y eso que sólo tiene cuatro páginas en el libro. ¿Por qué también –si *El Capital I* está ordenado por una lógica conceptual directa– dedica Marx tanta atención a la expansión de la jornada de trabajo?

¿Dónde encaja en esta lógica? Pero tal vez la mayor pérdida de tiempo, para la Dialéctica Sistemática, sean las sesenta páginas del final de *El Capital* dedicadas a la acumulación primitiva. La Dialéctica Sistemática prescinde de la historia del capitalismo y, para el caso, de su eventual sustitución por el comunismo, así como de cómo ha funcionado el capitalismo en diferentes países en distintas etapas de su desarrollo. La lógica conceptual con la que opera no tiene lugar para ellos. Pero Marx encontró un lugar para ellos en *El Capital* y para otras discusiones críticas de lo que ha sucedido y es probable que suceda en el mundo real del capitalismo. Su inclusión parecería provenir de otras estrategias de presentación al servicio de otros objetivos.

Todavía hay al menos otros dos rasgos importantes de *El Capital* I que sugieren opciones estratégicas distintas de las reconocidas por la Dialéctica Sistemática. La teoría de la alienación, por ejemplo, que desempeña un papel tan importante en los *Grundrisse* (1858), el extenso ensayo de autoaclaración con el que Marx preparó el terreno para *El Capital* (1867), apenas está presente en la obra terminada, y además principalmente en la versión unilateral representada por el fetichismo de la mercancía. Sin embargo, el trabajo, siempre que entra en el análisis de *El Capital*, es siempre trabajo enajenado, con todo lo que esto implica, y tiene que serlo para que la ecuación de trabajo y valor (y por lo tanto, también, todas las formas de valor) se mantenga. Esta es, sin duda, la razón por la que Marx introduce el trabajo al principio de la discusión del valor, incluso antes de la mención del valor de cambio. La omisión de una exposición más completa de la teoría de la alienación en *El Capital*, por lo tanto, no representa un cambio de mentalidad –como han sostenido Althusser y algunos otros– sino un cambio de estrategia en la exposición de su economía política sistemática, probablemente con el interés de hacer que su análisis sea más fácil de entender para los trabajadores y de actuar en consecuencia.

El mismo objetivo parece estar detrás de la decisión de utilizar mucho menos vocabulario asociado a la dialéctica que el que se en-

cuentra, de nuevo, en los *Grundrisse*. En resumen, por muy importante que sea, la Dialéctica Sistemática es sencillamente incapaz de dar cuenta de muchas de las decisiones estratégicas que fueron responsables tanto de la forma como del contenido de *El Capital*. Al hacer que parezca lo contrario, la Dialéctica Sistemática ha caído sencillamente en un peligro que el propio Marx reconoció cuando, al terminar sus preparativos para *El Capital*, señaló: "Será necesario más adelante... corregir la forma idealista de la presentación, que hace que parezca que se trata simplemente de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos" (1973,151).

### III

Una segunda dificultad, como he indicado, con la Dialéctica Sistemática, es que trata exclusivamente o – dependiendo del autor – casi exclusivamente, con *El Capital* I, mientras que la exposición es un problema que reclama decisiones estratégicas en toda la obra de Marx. El tema de Marx era tan amplio y complejo, y la dificultad para controlarlo y hacer que sus interpretaciones fueran comprensibles y convincentes era tan grande, que la forma de presentar sus puntos de vista era una preocupación constante. Al tratar el corpus marxiano como un todo, es importante, por supuesto, distinguir las piezas ocasionales de los ensayos más largos y deliberados, los escritos publicados de los inéditos, las obras sobre economía política de las obras sobre otros temas y, hasta cierto punto, entre los escritos de diferentes períodos. Y cada una de estas distinciones marca algún efecto correspondiente en la estrategia de exposición de Marx.

Como nuestra principal preocupación son los escritos sistémicos de economía política de Marx, podemos ignorar provisionalmente la mayoría de estas divisiones. Viendo los escritos económicos de Marx como un todo, entonces, lo que más nos extraña de su exposición es lo siguiente:

1. El esfuerzo principal se dirige a descubrir y aclarar las relaciones, cuyas partes más importantes no son inmediatamente evidentes.

2. La obra está inacabada, como indican los diversos planes, borradores y notas de Marx (Rubel 1981, caps. 3-4).

3. Marx cambió varias veces de opinión sobre dónde empezar y qué enfatizar, como indican no sólo estos mismos planes, sino también sus diferentes "falsos comienzos" en *El Capital* –su *Contribución a una Crítica de la Economía Política* (1859), la introducción inédita a este trabajo, los *Grundrisse* (1858), *Salario, Precio y Ganancia* (1865), y, si queremos ir más atrás, *La Miseria de la Filosofía* (1847) y *Trabajo Asalariado y Capital* (1849). (Las fechas aquí se refieren a los años en que fueron escritas; *Trabajo asalariado y capital* y *Salario, precio y ganancia* pueden encontrarse en Marx y Engels 1951a, 66-97 y 361-405, respectivamente). Las sustanciales revisiones de Marx para las ediciones francesa y segunda alemana de *El Capital* I, junto con sus planes (truncados por su muerte) de revisar *El Capital*, ofrecen una vez más pruebas en contra de hablar de cualquier organización de sus ideas como definitiva.

4. Cada uno de los temas principales que entran en el relato de Marx se presenta tal como aparece y funciona desde varios puntos de vista diferentes.

5. Cada uno de estos temas es también seguido a través de las diferentes formas que asume en su movimiento, tanto orgánico/sistémico como histórico.

6. Se aprovechan todas las oportunidades para proyectar aspectos del futuro comunista a partir de las contradicciones que se desarrollan en el capitalismo.

7. Las formas en que el capitalismo es malinterpretado y defendido reciben tanta atención crítica como las condiciones subyacentes del capitalismo y las prácticas de los propios capitalistas.

8. Todo el proyecto procede a través de una compleja mezcla de presentación de las condiciones y los acontecimientos del mundo

real del capitalismo, al tiempo que se analizan los conceptos con los que pensamos en ellos.

De todo esto se desprende que Marx no es ni un científico social empírico ni un dialéctico sistemático, si estos se toman como designaciones exclusivas, pero una vez que entendemos cómo combinó los dos, no hay dificultad en verlo como ambos.

Un breve esbozo de los rasgos que dominan la exposición de Marx a lo largo de sus trabajos sobre economía política se encuentra en las páginas de su introducción inédita a la *Contribución a la crítica de la economía política* dedicada a la compleja interacción entre producción, distribución, intercambio y consumo (1904, 276 y ss.). Aquí aprendemos que estos procesos no sólo están relacionados entre sí como precondiciones y resultados necesarios; cada uno es también un aspecto de los otros, y —a través de sus relaciones internas con otros procesos vecinos— cada uno es también una versión, aunque unilateral, del conjunto que los contiene a todos. Al presentar la interacción entre estos procesos desde el punto de vista de cada uno de ellos, Marx hace uso de todas estas posibilidades. Además, su flexibilidad a la hora de ampliar y contraer las relaciones que tiene ante sí se refleja en una elasticidad en los significados de los conceptos que se utilizan. Esto crea serios problemas para Marx a la hora de presentar sus puntos de vista y para nosotros a la hora de comprender las categorías con las que lo hace. Todo estudioso serio de Marx se ha encontrado con esta dificultad, que tuvo su enunciado clásico en Vilfredo Pareto cuando dijo: "Las palabras de Marx son como los murciélagos: se pueden ver en ellas tanto pájaros como ratones" (1902, 332). Más adelante se explicará cómo manipula Marx exactamente el tamaño de las relaciones con las que trabaja. Aquí, sólo quiero dejar claro que esto es lo que hace e indicar el efecto que esto tiene en los significados de sus conceptos.

Marx comparó una vez su condición con la del héroe de *La obra maestra desconocida* de Balzac que, pintando encima y retocando, trataba constantemente de reproducir en el lienzo lo que veía en el ojo

de su mente (Berlín 1960,3). Pero, como señaló Paul Lafargue, yerno de Marx y la única persona a la que le dictó alguna obra, Marx nunca estuvo del todo satisfecho con sus esfuerzos "por revelar la totalidad de ese mundo en su acción y reacción múltiple y continuamente variable" (Recuerdos s.f., 78). De ahí los nuevos comienzos y las revisiones, los frecuentes cambios de punto de vista y de organización de los elementos clave. Visto así, la Dialéctica Sistemática sólo puede entenderse como un intento erróneo de reducir las variadas estrategias de presentación de Marx a una sola, aunque ésta desempeñe un papel importante en la exposición de la naturaleza sistémica del modo de producción capitalista en *El Capital I*.

#### IV

Hasta ahora mis críticas a la Dialéctica Sistemática se han referido a lo que tiene que decir sobre el método de presentación de Marx. Mi tercera crítica, mucho más seria, es que la Dialéctica Sistemática se equivoca al restringir el método dialéctico de Marx a "sólo uno de sus varios momentos entrelazados, el de la presentación". Los pensadores de esta escuela suelen hacer parecer que Marx "elaboró" su comprensión del capitalismo en *El Capital I* en lugar de "exponerla", y que no hay nada problemático, ni inusual, ni parcialmente dialéctico en la comprensión que Marx aportó al escribir *El Capital I*. En mi opinión, Marx nunca podría haber escrito una obra como *El Capital I* si su propia comprensión del capitalismo, el modo de investigación utilizado para adquirirla y la forma de pensar que subyace a su investigación no fueran ya completamente dialécticos, pero esto requiere que amplíemos la noción de dialéctica más allá de la lógica conceptual que Marx utilizó para exponer algunos de sus puntos de vista en *El Capital I*<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Lo que sigue es un breve resumen de la interpretación del método de Marx que se encuentra en los capítulos 1-9 (particularmente 5 y 8) de este libro. Para más detalles, ver estos capítulos.

Para mí, el problema al que se dirige toda la dialéctica –la de Marx y la de todos los demás– es: cómo pensar adecuadamente en el cambio, en todos los tipos de cambio, y en la interacción, en todos los tipos de interacción. Esto supone, por supuesto, que el cambio y la interacción son una gran parte de lo que ocurre en el mundo y que es muy fácil pasar por alto, o minimizar, o distorsionar partes importantes del mismo, con graves consecuencias para nuestra comprensión e incluso nuestras vidas. Lo que se llama "el método dialéctico de Marx" es su intento de abordar este problema en la medida en que afecta a la materia que le preocupa especialmente. En términos generales, es su manera de captar los cambios e interacciones en el capitalismo (pero también en el mundo en general) y de explicarlos, e incluye todo lo que hace para modular mentalmente esta realidad con fines de investigación y exposición.

El método dialéctico de Marx puede desglosarse convenientemente en seis momentos relacionados entre sí, que también representan etapas en su práctica. Estos son: (1) ontología, que tiene que ver con lo que el mundo realmente es, particularmente en lo que se refiere al cambio y a la interacción; (2) epistemología, que trata con cómo Marx ordena su pensamiento para tener en cuenta adecuadamente los cambios e interacciones que le preocupan; (3) investigación, o los pasos concretos que Marx da –sobre la base de las operaciones mentales llevadas a cabo en el momento anterior– para aprender lo que quiere saber; (4) reconstrucción intelectual (o autoclarificación), que es todo lo que Marx hace para reunir los resultados de su investigación para sí mismo (los manuscritos de 1844 y los *Grundrisse*, ninguno de ellos destinado a la publicación, nos ofrecen ejemplos de este momento poco estudiado); (5) la exposición, en la que, utilizando estrategias que tienen en cuenta cómo piensan los demás, así como también lo que saben, Marx trata de explicar su comprensión dialéctica de los "hechos" a su audiencia elegida y convencerla de lo que está diciendo; y (6) la praxis, en la que, basándose en cualquier aclaración a la que se haya llegado hasta el momento, Marx actúa conscientemente en el mundo, cambiándolo y poniéndolo a

prueba y profundizando su comprensión del mismo, todo al mismo tiempo.

No se trata, evidentemente, de pasar por estos seis momentos de una vez por todas, sino una y otra vez, como hace Marx, ya que cada intento de captar y exponer las verdades dialécticas y de actuar sobre ellas mejora su capacidad de organizar su pensamiento dialécticamente y de indagar más y más profundamente en los procesos mutuamente dependientes a los que también pertenecemos. Por lo tanto, al escribir sobre la dialéctica hay que tener mucho cuidado de no centrarse en ningún momento a expensas de los demás. El problema no estriba en poner el acento en un momento de la dialéctica, sino en descuidar los demás (confundiendo la parte con el todo, un error no dialéctico muy común), de modo que ni siquiera el momento en el que se pone el acento —debido a todas las interconexiones— puede comprenderse adecuadamente.

Al igual que la Dialéctica Sistemática, mis propios intentos de explicar la dialéctica también han privilegiado un momento —en este caso, la epistemología— sobre los demás, pero siempre he tratado de integrarlo con el resto. He elegido la epistemología porque creo que es fundamental para comprender y aplicar todos los demás momentos. La epistemología es también un punto de entrada ideal para explicar el método general de Marx, ya que requiere menos suposiciones de las que se habían iniciado en otras partes. Este no es el lugar, por supuesto, para dar mi interpretación de la epistemología de Marx, pero me gustaría esbozar lo suficiente de ella para indicar la base teórica de mis principales objeciones a la Dialéctica Sistemática.

En el centro de la epistemología de Marx está el proceso de abstracción, o la actividad mental por la que él pone de relieve ciertas cualidades del mundo y excluye provisionalmente el resto. El proceso de abstracción no desempeñaría un papel tan importante en el método de Marx si las unidades en que se divide la naturaleza (y, por tanto, también la sociedad) se dieran como tales, es decir, como particulares con límites claros que las separan unas de otras. Operando con una filosofía de las relaciones internas tomada de Hegel —y nunca

criticada por Marx en todas sus discusiones sobre Hegel— Marx considera toda la realidad como un todo internamente relacionado cuyos aspectos pueden combinarse mentalmente de diversas maneras y, por tanto, en una multiplicidad de partes diferentes. Sin duda, el trazado de los límites se basa, hasta cierto punto, en las similitudes y diferencias reales que se encuentran en el mundo, pero igualmente importantes son los objetivos, las necesidades y los intereses de la parte que hace la abstracción.

En un mundo sin fronteras absolutas, el proceso de abstracción constituye el primer paso indispensable para poner en marcha el proceso de pensamiento. Sólo podemos pensar en partes y sobre partes de un tipo u otro. Marx cree, por tanto, que todo el mundo abstrae y que aprendemos a hacerlo "adecuadamente" —es decir, de forma que nos permita funcionar en la cultura en la que vivimos— durante el proceso de socialización y, en particular, al adquirir el lenguaje.

Sin embargo, una vez hecho su trabajo, la mayoría de la gente llega a tratar las unidades de pensamiento culturalmente determinadas que resultan del proceso de abstracción ahora incrustado en el lenguaje como si reflejaran divisiones absolutas en el mundo real. No es el caso de Marx. Consciente del papel que desempeña el proceso de abstracción en su pensamiento, Marx tiene mucha más flexibilidad al utilizarlo. No es sólo que los límites que traza sean invariablemente diferentes, incluyendo normalmente más de los procesos e interconexiones implicados que lo que transmiten los conceptos de otros con el mismo nombre, sino que los altera con frecuencia para incluir aspectos que antes se omitían o para excluir otros que estaban allí.

## V

Los límites que Marx traza en el mundo con su proceso de abstracción son de tres tipos —extensión, nivel de generalidad y punto de vista— y cada uno de ellos tiene importantes implicaciones para la Dialéctica Sistemática. La abstracción de Marx de la extensión funciona tanto en el espacio como en el tiempo, estableciendo los límites

de hasta dónde se extiende una unidad particular en el sistema al que pertenece e, igualmente, hasta dónde se incluye un período de su evolución como parte de lo que ahora es. Es el proceso de abstracción de Marx el que le permite ver la mercancía como un "abstracto" (con sólo unas pocas de sus determinaciones) al comienzo de *El Capital*, el capital como un "concreto" (con una multiplicidad de sus determinaciones) más adelante, y omitir provisionalmente –como reconoce correctamente la Dialéctica Sistemática– las dimensiones históricas de las categorías que utiliza para destacar su papel en su lógica conceptual.

Con la abstracción del nivel de generalidad, el segundo modo de abstracción que emplea, Marx separa y se centra en las cualidades de las personas, sus actividades y productos que surgen de un marco temporal particular e ignora provisionalmente otros. Aquí, el límite se establece entre los grados de generalidad en una escala que va desde lo más general a lo único. Todos y todo lo que nos afecta y a lo que afectamos poseen cualidades que forman parte de la condición humana (es decir, presente desde hace uno o doscientos mil años), de la sociedad de clases (presente desde hace cinco o diez mil años), del capitalismo (presente desde hace tres o quinientos años), de la etapa moderna o actual del capitalismo (presente desde hace veinte o cincuenta años) y del aquí y ahora.

Para estudiar el carácter sistémico del modo de producción capitalista, fue necesario que Marx abstraiera la sociedad en el nivel de generalidad del capitalismo y omitiera las cualidades de otros niveles que interferirían con su visión de lo que es específico del capitalismo. Al privilegiar este nivel de generalidad, la Dialéctica Sistemática subraya acertadamente el esfuerzo de Marx por presentar nuestra sociedad como, ante todo, una sociedad capitalista y por poner de relieve las condiciones y los mecanismos interconectados que ello implica.

La abstracción del punto de vista, el tercer modo de abstracción de Marx, establece un punto de vista o lugar dentro de una relación desde el que ver, pensar y presentar sus otros componentes, uno que resalta ciertos rasgos y movimientos al igual que minimiza e incluso

pasa por alto otros. Mientras tanto, la suma de sus vínculos, determinada por la abstracción de la extensión, también se convierte en un punto de vista para dar sentido al sistema más amplio al que pertenece. El límite aquí se dibuja entre las perspectivas que se enfrentan. Al comenzar *El Capital I* con la mercancía, Marx se proporciona a sí mismo y a sus lectores un punto de vista particular para ver y reconstruir la compleja configuración que sigue. En general, la Dialéctica Sistemática hace un buen trabajo al presentar el análisis del capitalismo que se deriva de este punto de vista.

Los tres modos de abstracción –extensión, nivel de generalidad y punto de vista– aparecen juntos y, en su interacción, ordenan el mundo que Marx se propone estudiar, comprender y presentar. Pero las decisiones tomadas con respecto a cada modo a menudo varían. Las abstracciones de Marx sobre la extensión, por ejemplo, pueden incluir los efectos recíprocos entre un grupo de condiciones estrechamente relacionadas dentro de cada una de estas condiciones a su vez. Al mostrar estas relaciones espaciales en ausencia de desarrollo o de cambios importantes, lo que destaca es el carácter de su dependencia mutua o la lógica del sistema en un momento dado.

Marx también puede abstraer las condiciones que entran en su análisis para incluir partes importantes de su historia real y su potencial futuro. Aquí, su proceso de devenir, incluyendo las etapas por las que pueden haber pasado y lo que parece estar por venir, se presentan como aspectos esenciales de lo que son. La cuestión, por supuesto, es que la realidad es tanto sistémica como histórica, y en sus abstracciones Marx puede omitir la mayor parte o la totalidad de cualquiera de ellas para enfocar mejor la otra. Así, las abstracciones favorecidas por la Dialéctica Sistemática son más adecuadas para comprender cómo funciona el sistema capitalista, mientras que las favorecidas en otros relatos igualmente ortodoxos son más adecuadas para analizar cómo se desarrolló este sistema, dónde se rompe, qué tipo de sociedad es probable que siga, y el papel que hemos jugado y podemos jugar en todo esto.

Del mismo modo, la abstracción del nivel de generalidad de Marx no se centra sólo en el capitalismo en general, sino a menudo en lo que he llamado sociedad de clases y capitalismo moderno e incluso, ocasionalmente, en el nivel de la condición humana (lo más general) y en el de lo que es único en nosotros y en nuestra situación. La interacción entre la dinámica que distingue al capitalismo en general (principalmente, la producción y la metamorfosis del valor) y la que marca el capitalismo moderno (principalmente, las formas más recientes adoptadas por el capital y sus efectos en la lucha de clases) desempeña un papel particularmente importante en los volúmenes de *El Capital*, como lo hace en la estructuración de los principales problemas y las oportunidades históricamente específicas para resolverlos que definen nuestra situación actual. Restringir el análisis de Marx al nivel del capitalismo en general (como hace la *Dialéctica Sistemática*) o al nivel del capitalismo moderno (como hacen algunos economistas marxistas y todos los no marxistas con su fijación en la "globalización"), por lo tanto, elimina una mitad completa de lo que necesitamos saber no sólo para entender el mundo sino para cambiarlo.

En cuanto a la abstracción del punto de vista, aquí también Marx muestra una flexibilidad ejemplar al adoptar diferentes puntos de vista de acuerdo con lo que quiere ver, captar, presentar o hacer en diferentes momentos de su método. La *Dialéctica Sistemática* no se limita al punto de vista de la mercancía, que abre *El Capital I*, sino que sigue a Marx en el uso de una variedad de categorías económicas como puntos de vista desde los que presentar el carácter entrelazado del sistema capitalista. Sin embargo, el trabajo, es decir, el trabajo alienado, la actividad que Marx considera la sustancia del valor, nunca recibe este honor. En consecuencia, los orígenes de las relaciones de mercado capitalistas privilegiadas por la *Dialéctica Sistemática* nunca se ponen claramente de manifiesto. En palabras del dramaturgo estadounidense Amiri Baraka, "la caza no son esas cabezas en la pared" (1966,73). Y como objetos de estudio, los productos no

sustituyen a la actividad que los hizo nacer. Los procesos superpuestos de alienación y explotación, responsables en gran medida del carácter capitalista de nuestra sociedad, no pueden percibirse ni comprenderse adecuadamente desde puntos de vista que se sitúen en sus resultados.

Tampoco podemos comprender plenamente ningún resultado – y qué no es un resultado de algo?– si ignoramos lo que se puede aprender al verlo desde algunos puntos de vista situados en sus orígenes. Según la Dialéctica Sistemática, por ejemplo, el extenso relato de Marx sobre la metamorfosis del valor en *El Capital* nos proporciona la "historia de la vida" del capital; pero el valor es un producto, o un resultado, al que se refiere más a menudo como una "forma" de trabajo alienado, es decir, de trabajo en el que los trabajadores pierden parte de sus poderes humanos en sus productos. Visto así (desde este punto de vista), la metamorfosis del valor no es sólo un relato sobre el capital, sino también sobre el trabajo, sobre las formas misticadas que asume la fuerza vital que ha sido separada de los trabajadores a medida que atraviesa la economía.

Hay otros puntos de vista importantes (como la acumulación primitiva o la relación entre las fuerzas y las relaciones de producción o el despliegue del potencial humano en el comunismo) que están arraigados en la historia o en niveles de generalidad distintos del capitalismo que Marx utiliza pero a los que la Dialéctica Sistemática renuncia con su enfoque único en la lógica conceptual. Aquí está la puerta de entrada al pasado y al futuro y a las contradicciones en desarrollo que nos mueven de uno a otro que Marx percibe (y presenta) y la Dialéctica Sistemática no. Pero sin un análisis realizado desde diferentes puntos de vista espaciales y temporales de las contradicciones situadas en diferentes niveles de generalidad que incluso ahora están desgarrando nuestra sociedad y proporcionando una rica fuente de evidencia para lo que podría seguir, el análisis del capitalismo asociado a la Dialéctica Sistemática sólo puede ofrecer más de lo mismo. Sin preocuparse por el tipo o el grado de determi-

nismo que Marx descubre en la historia, la necesidad que la Dialéctica Sistemática encuentra en la interacción de las categorías de la economía política deja a la sociedad como la encuentra. Su necesidad lógica funciona históricamente, lo quiera o no, como un círculo cerrado. Desde los confines de la lógica conceptual proporcionada por la Dialéctica Sistemática, es difícil ver cómo podría cambiar el capitalismo o qué se podría hacer (e incluso con quién se podría actuar) para cambiarlo.

Sobre la base de este esbozo del método dialéctico de Marx, se podría decir que los defensores de la Dialéctica Sistemática simplemente han abstraído una extensión, un nivel de generalidad y un punto de vista para el marxismo que deja sin explicar muchas de las prácticas más importantes de Marx. Y como no admiten (o reconocen) la ligereza epistemológica con la que comienzan, una forma legítima de énfasis se convierte en una unilateralidad y distorsión inaceptables. Algo muy parecido ocurre cuando –y es muy frecuente– la polifacética dialéctica de Marx se empaqueta exclusivamente como "crítica" (donde el énfasis se pone en las contradicciones, los supuestos sin fundamento, etcétera, de los escritos de sus oponentes) o "análisis de clase" (donde la lucha de clases ocupa el centro del escenario) o "lógica del capital" (donde la naturaleza del capital –la relación social real, no el concepto– es su tema privilegiado). En cada caso, la manera poco dialéctica en que sus defensores ponen en el punto de mira el aspecto favorecido del método de Marx sirve para bloquear el resto del método y deja la parte que queda con una tarea que no puede realizar por sí misma.

## VI

Conclusión: en *El Capital*, Marx intenta mostrar no sólo cómo funciona el capitalismo, sino por qué es un modo de producción transitorio, qué clase de sociedad es probable que lo sustituya, y cómo se puede producir un cambio de esta magnitud. Y todo esto está contenido en su análisis dialéctico del funcionamiento del capitalismo. Se

podría decir que Marx fue una combinación única de científico, crítico, visionario y revolucionario, y es importante comprender cómo estas cualidades se alimentan mutuamente en toda su obra teórica. Visto así, la Dialéctica Sistemática puede considerarse como un esfuerzo por reducir el marxismo a una ciencia, una ciencia que consiste en la forma en que Marx presenta su comprensión del modo de producción capitalista en su obra principal, *El Capital* 1. Pero sin las dimensiones crítica, visionaria y revolucionaria de su pensamiento, ni siquiera esta ciencia –como he argumentado– puede entenderse adecuadamente. Sin embargo, sigue siendo cierto que gran parte de *El Capital* se organiza en torno a una lógica conceptual. Mi conclusión final, entonces, es que al exagerar el papel que juega esta lógica conceptual en el método dialéctico de Marx –principalmente, al limitar este método al momento de la exposición y a sólo algunas de las muchas abstracciones de extensión, nivel de generalidad y punto de vista que Marx utiliza en su exposición– la Dialéctica Sistemática (con la excepción parcial de Tony Smith entre las figuras principales de esta escuela) ha evitado que la mayoría de sus críticos reconozcan y hagan uso de la contribución extremadamente valiosa que ha hecho a nuestro tema.

## Bibliografía

- Acton, H. B. 1962. *The Illusion of the Epoch*. London: Cohen and West
- Albritton, Robert. 1999. *Dialectics and Deconstruction in Political Economy*. New York: St. Martin's Press.
- Allen, John. 1983. "In Search of Method: Hegel, Marx and Realism". *Radical Philosophy* (no. 35). Canterbury, England.
- Althusser, Louis. 1965. *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- Althusser, Louis. 1966. "L'Objet du Capital." *Lire le Capital*, vol. II. Edited by the author. Paris: Maspero.
- Anderson, Kevin. 1995. *Lenin, Hegel and Western Marxism*. Chicago: University of Illinois Press.
- Arthur, Christopher. 1998. "Systematic Dialectic". *Science and Society*, vol. 62, no. 3. New York.
- Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Ayer, A. J. 1964. *The Concept of a Person*. London: Macmillan.
- Baraka, Amiri. 1966. *Home Social Essays*. New York: William Morrow.
- Baran, Paul, and Paul Sweezy. 1966. *Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.
- Bardham, Pranab. 1984. *The Political Economy of Development in India*. Oxford: Oxford University Press.
- Beamish, Rob. 1992. *Marx, Method and the Division of Labor*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Berlin, Isaiah. 1960. *Karl Marx*. London: Oxford University Press.
- Bernstein, Edward. 1909. *Evolutionary Socialism*. Translated by Edith Harvey. London: Independent Labour Party.
- Bhaskar, Roy. 1993. *Dialectics*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy. 1997. *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Bix, Herbert. 2000. *Hirohito and the Making of Modern Japan*. New York: Harper Collins.
- Bologh, Roslyn. 1979. *Dialectical Phenomenology: Marx's Method*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Bradley, F. H. 1920. *Appearance and Reality*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Brecht, Bertolt. 1968. *Me-ti livres des retournement*. Translated by Bernard Lortholary. Paris: l'Arche.

- Brenner, Robert. 1977. "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism." *New Left Review* (no. 104). London.
- Calder, Kent E. 1989. "Elites in an Equalizing Role." *Comparative Politics*. (July). New York.
- Carew-Hunt, R. N. 1963. *The Theory and Practice of Communism*. London: Penguin.
- Cole, G. D. H. 1966. *The Meaning of Marxism*. Ann Arbor: Michigan University Press.
- Coleman, James. 1968. "The Methodological Study of Change." *Methods in Sociological Research*. Edited by Hubert and Ann Blalock. New York: McGraw Hill.
- Daily Yomui. 1994. (Dec. 5). Tokyo.
- Dietzgen, Joseph. 1928. *The Positive Outcome of Philosophy*. Translated by W. W. Craik. Chicago: Charles H. Kerr.
- Dunayevskaya, Raya. 1982. *Philosophy and Revolution*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Dussell, Enrique. 1990. *El Ultimo Marx (1863-1882) y la Liberacion Latinoamericana*. Mexico City: Siglo Veintiuno Editores.
- Ehrenberg, John. 1992. *The Dictatorship of the Proletariat*. New York: Routledge.
- Engels, Fredrick. 1934. *Herr Eugen Duhring's Revolution in Science [Anti-Duhring]*. Translated by Emile Burns. London: Lawrence and Wishart.
- Engels, Fredrick. 1954. *The Dialectics of Nature*. Translated by Clement Dutt. Moscow: Progress Publishers.
- Feuerbach, Ludwig. 1959. *Samtliche Werke, vol. II*. Edited by Von Wilhelm Bolin and Friedrich Jodl. Stuttgart: Fromann.
- Gilbert, Alan. 1981. *Marx's Politics*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Goldmann, Lucien. 1958. *Recherches dialectique*. Paris: Gallimard.
- Gollobin, Ira. 1986. *Dialectical Materialism: its Laws, Categories and Practice*. New York: Petras Press.
- Gould, Carol. 1980. *Marx's Social Ontology*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from Prison Notebooks*. Edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.

- Hampshire, Stuart. 1959. *Thought and Action*. London: Chatto and Windus.
- Hartsock, Nancy. 1998. "Marxist Feminist Dialectics for the Next Century." *Science and Society*, vol. 62, no. 3. New York.
- Harvey, David. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Hayes, Louis D. 1992. *Introduction to Japanese Politics*. New York: Paragon House.
- Hegel, G. W. F. 1927. *Samtliche Werke*, vol. III. Edited by Karl Rosenkranz. Stuttgart: Frommann.
- Hegel, G. W. F. 1964. *The Phenomenology of Mind*. Translated by J. B. Baillie. London: George Allen and Unwin.
- Hegel, G. W. F. 1965. *The Logic of Hegel*. Translated by William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. 1966. *Hegel: Texts and Commentary*. Edited and translated by Walter Kaufman. Garden City, New York: Anchor Press.
- Hirsch, Max. 1901. *Democracy versus Socialism*. London: Macmillan.
- Hook Sidney. 1933. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York: John Day.
- Hook, Sidney. 1955. *Marx and the Marxists*. Princeton: Van Nostrand.
- Hook, Sidney. 1963. *From Hegel to Marx*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Horvath, Ronald J., and Kenneth D. Gibson. 1984. "Abstraction in Marx's Method." *Antipode* (no. 16). Oxford, England.
- Hume, David. 1955. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Ilyenkov, E. V. 1982. *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's "Capital"*. Translated by S. Syrovatkin. Moscow: Progress Publishers.
- Israel, Joachim. 1979. *The Language of Dialectics and the Dialectics of Language*. New York: Humanities Press.
- James, C. L. R. 1992. *The C.L.R. James Reader*. Edited by Anna Grimshaw. Oxford: Basil Blackwell.
- James, William. 1965. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications.
- James, William. 1978. *The Works of William James*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Jameson, Frederick. 1971. *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press.
- Japan Press Weekly. 1999. (June 12). Tokyo.
- Jessop, Bob. 1982. *The Capitalist State*. New York: New York University Press.
- Kamenka, Eugene. 1962. *The Ethical Foundations of Marxism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kaplan, David and Alec Dubro. 1986. *Yakuza: the Explosive Account of Japan's Criminal Underworld*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Kautsky, Karl. 1988. *The Materialist Conception of History*. Translated by Raymond Meyer. New Haven: Yale University Press.
- Korsch, Karl. 1970. *Marxism and Philosophy*. Translated by Fred Halliday. New York: Monthly Review Press.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lebowitz, Michael A. 1992. *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*. New York: St. Martin's Press.
- Lefebvre, Henri. 1947. *Logique formelle, logique dialectique*. Paris: Editions Sociales.
- Leibniz, G. W. 1952. *Monadologie*. Paris: E. Belin.
- Leibniz, G. W. 1966. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris: Garnier-Flemmarion.
- Lenin, V. I. 1952. *Materialism and Empirio-Criticism*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lenin, V. I. 1961. *Collected Works*, vol. XXXVIII. [Philosophical Notebooks]. Moscow: Progress Publishers.
- Levy, Hyman A. 1938. *Philosophy for a Modern Man*. London: Victor Gollancz.
- Lewin, Richard and Richard Lewontin. 1985. *The Dialectical Biologist*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Livant, Bill. 1998. *Various*. *Science and Society*, vol. 62, no. 3. New York.
- Löwi, Michael. 1973. *Dialectique et revolution*. Paris: Anthropos.
- Lukács, George. 1971. *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.
- Luxemburg, Rosa. 1966. *Reform and Revolution*. Translated by Integer. Colombo, Ceylon: Young Socialist Publications.

Mannheim, Karl. 1936. *Ideology and Utopia*. Translated by Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace and Company.

Mao Zedong. 1968. *Four Essays on Philosophy*. Peking: Foreign Languages Press.

Marcuse, Herbert. 1965. "Repressive Tolerance." *A Critique of Pure Tolerance*. Edited by Robert W. Wolff, Barrington Moore, and Herbert Marcuse. Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert. 1964. *Reason and Revolution*. Boston: Beacon.

Marquit, Erwin. 1982. "Contradictions in Dialectics and Formal Logic." *Dialectical Contradictions*. Edited by Erwin Marquit, Philip Moran and Willis H. Truitt. Minneapolis, Minnesota: Marxist Educational Press.

Marx, Karl. 1904. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Translated by N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr.

Marx, Karl. 1910. *Theorien Über der Mehrwert*, vol. III. Edited by Karl Kautsky. Stuttgart: Dietz.

Marx, Karl. 1941. *Letters to Dr Kugelmann*. London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl. 1953. *Grundrisse der Kritik des Politischen Okonomie*. Berlin: Dietz.

Marx, Karl. 1957. *Capital*, vol. II. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl. 1958. *Capital*, vol. I. Translated by Samuel Moore and Edward Aveling. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl. 1959a. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Translated by Martin Milligan. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl. 1959b. *Capital*, vol. III. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl. 1962. *Frühe Schriften*, vol. I. Stuttgart: Cotta.

Marx, Karl. 1963. *Theories of Surplus Value*, Part 1. Translated by Emile Burns. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl. 1967. "Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction." *Writings of the Young Marx on Philosophy and Science*. Edited and Translated by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Garden City, New York: Anchor.

Marx, Karl. 1968. *Theories of Surplus Value*, Part 2. Translated by S. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl. 1970. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Edited by Joseph O'Malley. Translated by Annette Jolin and Joseph O'Malley. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Marx, Karl. 1971. *Theories of Surplus Value, Part 3*. Translated by Jack Cohen and S. W. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy*. Translated by Martin Nicolaus. Harmondsworth, England: Penguin.

Marx, Karl. 1975. *Karl Marx: Texts on Method*. Translated and Edited by Terrell Carver. Oxford: Basil Blackwell.

Marx, Karl. n.d. *The Poverty of Philosophy*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx Karl and Frederick Engels. 1932. *Gesamtausgabe, vol. I:2*. Edited by V. Adoratsky. Berlin: Dietz.

Marx, Karl, and Frederick Engels. 1949. *Briefwechsel, vol. IX*. Berlin: Dietz.

Marx, Karl, and Frederick Engels. 1961. *Briefwechsel, vol. IV*. Berlin: Dietz.

Marx, Karl, and Frederick Engels. 1965. *The Holy Family*, trans. R. Dixon. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1941. *Selected Correspondence*. Translated by Dona Torr. London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1945. "The Communist Manifesto". Translated by Samuel Moore. Chicago: Charles H. Kerr.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1950. *Briefwechsel, vol. III*. Berlin: Dietz.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1951a. *Selected Works in Two Volumes, vol. I*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1951b. *Selected Works in Two Volumes, vol. II*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1952. *The Russian Menace to Europe*. Edited by Paul W. Blackstock and Bert F. Hoselitz. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1964. *The German Ideology*. Translated by S. Ryazanskaya. Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl, and Fredrick Engels. 1975. *Collected Works, vol. 3*. New York: International.

- Marx, Karl, and Fredrick Engels. n.d. *On Colonialism*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Mattick, Paul. 1969. *Marx and Keynes*. Boston: Porter Sargent.
- McCormack, Gavan. 1996. *The Emptiness of Japanese Affluence*. Armonk, New York: M.E. Sharpe.
- McCormack, Gavan. 2001. "Japan's Houdini." *New Left Review* (no. 7). London.
- McLellan, David. 1969. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.
- Meikle, Scott. 1985. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Open Court.
- Mepham, John. 1979. "The Theory of Ideology in Capital." *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 3. Edited by John Mepham and David-Hillel Ruben. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press.
- Mészáros, István. 1986. *Philosophy, Ideology and Social Science*. New York: St. Martin's Press.
- Meyer, Alfred G. *Marxism: The Unity of Theory and Practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Miliband, Ralph. 1969. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books.
- Miliband, Ralph. 1970. "The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas." *New Left Review* (no. 59). London.
- Miliband, Ralph. 1977. *Marxism and Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, G. E. 1903. *Principia Ethica*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Moseley, Fred. 1993. "Marx's Logical Method and the 'Transformation Problem'." *Marx's Method in "Capital"*. Edited by Fred Moseley. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities.
- Murray, Patrick. 1988. *Marx's Theory of Scientific Knowledge*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities.
- New York Times Magazine. 1985 (Dec. 9). New York.
- New York Times Magazine. 1995 (Nov. 5). New York.
- Nimtz, August H. Jr. 2000. *Marx and Engels, Their Contribution to the Democratic Breakthrough*. Albany: SUNY Press.

Novak, Leszek. 1980. *The Structure of Idealization: Toward a Systemic Interpretation of the Marxian Idea of Science*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishers.

Ollman, Bertell. 1968. "Marx's Use of 'Class'." *American Journal of Sociology*, vol. LXXIII (March). New York.

Ollman, Bertell. 1971 and 1976. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Ollman, Bertell. 1979. *Social and Sexual Revolution. Essays on Marx and Reich*. Boston: South End Press.

Ollman, Bertell. 1993. *Dialectical Investigations*. New York: Routledge.

Ollman, Bertell. 2001. "What Is Political Science? What Should It Be?." *New Political Science*, vol. 22, no. 4. Oxford.

Pannekoek, Anton. 1948. *Lenin as Philosopher*. Translated by the author. London: Merlin.

Paolucci, Paul. 2000. "Questions of Method: Fundamental Problems Reading Dialectical Methodologies." *Critical Sociology*, vol. 26, no. 2. Eugene, Oregon.

Pareto, Vilfredo. 1902. *Les Systèmes socialistes*, vol. II. Paris: V. Girard and E. Brière.

Plamenatz, John. 1961. *German Marxism and Russian Communism*. London: Longmans.

Popitz, Heinrich. 1967. *Der Entfremdete Mensch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Popper, Karl. 1962. *The Open Society and its Enemies*, vol. II. London: Routledge and Kegan Paul.

Poulantzas, Nicos. 1969. "The Problem of the Capitalist State." *New Left Review* (no. 58). London.

Poulantzas, Nicos. 1978. *State, Power, Socialism*. Translated by Patrick Camiller. London: Verso.

Rader, Melvin. 1979. *Marx's Interpretations of History*. Oxford: Oxford University Press.

Rees, John. 1998. *The Algebra of Revolution: the Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. London: Routledge.

Resnick, Stephen A., and Richard D. Wolff. 1987. *Knowledge and Class: a Marxian Critique of Political Economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Robinson, Joan. 1953. *On Re-reading Marx*. Cambridge, England: Students Bookshop Ltd.

Rubel, Maximilien. 1950. "La Russie dans l'oeuvre de Marx et Engels: leur correspondance avec Danielson". *La Revue socialiste* (April). Paris.

Rubel, Maximilien. 1957. "Fragments sociologiques dans les inedites de Marx". *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXII. Paris.

Rubel, Maximilien. 1959. "les Premières lectures économiques de Karl Marx (II)". *Études de marxologie* (no. 2). Paris.

Rubel, Maximilien. 1981. *Rubel on Marx*. Edited by Joseph O'Malley and Keith Algozin. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Rubel, Maximilien. 1987. "Non-Market Socialism in the 20th Century." *Non-Market Socialism in the 19th and 20th Centuries*. Edited by Rubel and John Crump. London: Macmillan.

Sartre, John-Paul. 1963. *The Problem of Method*. Translated by Helen E. Barnes. London: Methuen.

Sartre, John-Paul. 1976. *Critique of Dialectical Reason*. Edited by Jonathan Rée. Translated by Alan Sheridan. London: Verso.

Sayer, Derek. 1983. *Marxist Method*. Atlantic Highlands, New Jersey: Harvester.

Sayer, Derek. 1987. *The Violence of Abstraction*. Oxford: Blackwell.

Sayers, Andrew. 1981. "Abstraction: a Realist Interpretation." *Radical Philosophy* (no. 28). Canterbury, England.

Sayers, Sean. 1985. *Reality and Reason: Dialectics and the Theory of Knowledge*. Oxford: Basil Blackwell.

Scibarra, Chris. 2000. *Total Freedom*. University Park Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Sekine, Tom. 1986. *The Dialectics of Capital*, vol. I. Tokyo: Yoshindo.

Sève, Lucien. 1988. *Science et dialectique de la nature*. Paris: La Dispute.

Sherman, Howard. 1995. *Reinventing Marxism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Smith, Tony. 1990. *The Logic of Marx's "Capital"*. Albany, New York: SUNY Press.

Sohn-Rethel, Alfred. 1978. *Intellectual and Manual Labor*. London: Macmillan.

Somit, Albert and Joseph Tanenhouse. 1964. *American Political Science: Profile of a Discipline*. New York: Atherton.

Sorel, George. 1956. *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière.

- Spinoza, Benedict de. 1925. *Ethics*. Translated by A. Boyle. London: J. M. Dent and Sons.
- Strawson, Peter. 1965. *Individuals*. London: Methuen.
- Sweezy, Paul. 1964. *The Theory of Capitalist Development*. New York: Monthly Review Press.
- Tabb, William. 1995. *The Post-War Japanese System*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles. 1966. "Marxism and Empiricism". *British Analytical Philosophy*. Edited by Bernard Williams and Alan Montefiore. London: Routledge and Kegan Paul.
- Thomas, Paul. 1994. *Alien Politics*. New York: Routledge.
- Trotsky, Leon. 1986. *Trotsky's Notebooks, 1933-1935: Writings on Lenin, Dialectics and Evolutionism*. Translated by Philip Pomper. New York: Columbia University Press.
- Van Wolferen, Karel. 1993. *The Enigma of Japanese Power*. Tokyo: Charles E. Tuttle.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World System*. London: Academic Press.
- Whitehead, Alfred North. 1929. *Process and Reality*. London: Macmillan.
- Whitehead, Alfred North. 1957. *The Concept of Nature*. Ann Arbor: University Of Michigan Press.
- Williams, William Appleman. 1968. *The Great Evasion*. Chicago: Quadrangle.
- Wright, Erik Olin. 1995. "Class Analysis and Historical Materialism." Tape of talk at the New York Marxist School (Feb. 23).
- Zelený, Jindrich. 1980. *The Logic of Marx*. Translated by Terrell Carver. Oxford: Basil Blackwell.

#### Agradecimientos:

En la película *Bizarro*, Bizarro, Claude Simon interpreta a un famoso escritor parisino de novelas de misterio que obtiene todas sus mejores ideas para las historias de su lechero, quien se las cuenta a su criada, que se las transmite a Simon. Aunque Simon nunca lo confiesa, siento la necesidad de confesar que yo también tengo un lechero. Y en este volumen, que reúne lo mejor de mi trabajo de toda la

vida sobre la dialéctica, me gustaría reconocer la enorme contribución que Paule Ollman, mi esposa... y lechera, ha hecho a todo mi pensamiento y escritura como académico y actor político durante más de cuarenta años. Sus ideas, su entusiasmo y sus cuidadosos juicios críticos están presentes en todo lo que he hecho. Me complace enormemente reconocer públicamente su influencia y su papel como compañera intelectual de pleno derecho y dedicarle mi libro, que en realidad es nuestro libro. De los muchos estudiosos que han contribuido a mi pensamiento sobre la dialéctica a lo largo de los años, también quiero destacar a Bill Livant y agradecerle todas sus preguntas e incluso algunas de sus respuestas. Por último, quiero agradecer a Hani Zubida toda la flexibilidad y el buen ánimo que mostró al ayudarme a preparar este manuscrito para su publicación.

Los capítulos que conforman *La danza de la dialéctica* aparecieron por primera vez en las siguientes publicaciones y han sido revisados, al menos en parte, para su inclusión en este volumen:

Capítulos 1, 5 y 6, de mi libro *Dialectical Investigations* (Nueva York: Routledge, 1993).

Los capítulos 2, 3, 4 y 7, de mi libro *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, 2d ed. (Nueva York: Cambridge University Press, 1976); reimpresso con el permiso de Cambridge University Press.

Capítulo 8 -de mi libro *Social and Sexual Revolution: Essays on Marx and Reich* (Boston: South End Press, 1979); reimpresso con el permiso de South End Press.

Capítulo 9: de *Science and Society* 62 (otoño de 1998): 338-57; reimpresso con el permiso de S&S Quarterly, Inc.

Capítulo 10-de *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*, ed. José López y Garry Potter (Londres: Athlone Press, 2001), 285-98; reimpresso con el permiso de Continuum International Publishing Group, Ltd.

Capítulo 11-de *New Dialectics and Political Economy*, ed. Robert Albritton (Houndmills, Inglaterra: Palgrave Publishers, 2002), 177-84; reimpresso con el permiso de Palgrave Publishers, Ltd.

## NOTA

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.

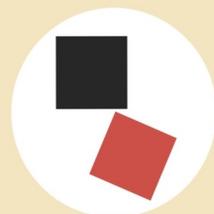
Nuestro contacto:

[info@doscuadrados.com](mailto:info@doscuadrados.com)

En *La danza de la dialéctica*, el filósofo marxista Bertell Ollman nos ofrece un estudio sistemático, a través de un conjunto de artículos, de la cuestión de la dialéctica. Ollman busca un acercamiento accesible, inteligible y su forma directa, e incluso divertida, de escribir nos permite aprehender las ideas del libro de una forma agradable. Esto no quita que su estudio sea sistemático y esté muy bien fundamentado con referencias.

Ollman hablará de la teoría de las Relaciones Internas como base de la concepción dialéctica de la realidad: contra un acercamiento aislado y fracturado, Ollman buscará un enfoque integrador en el que prioriza estudiar las relaciones de lucha y contradicción dentro de las totalidades sociales. En toda su obra busca ser fiel a la tradición marxista pero cargándola de ejemplos, reflexiones y desarrollos propios: algunos son más acertados que otros –y queremos dejar a quienes lean este libro este trabajo de reflexión–, pero no cabe duda de que están bien fundamentados y contruidos.

En el blog personal de Ollman podemos encontrar artículos que van desde la filosofía del baloncesto hasta la concepción de las clases sociales en Marx. También fue creador de un juego de mesa, *Class struggle*, en el que un bando representa a la burguesía, y vence cuando llega a la barbarie; y otro bando representa al proletariado, venciendo cuando llega al socialismo.



EDICIONES  
DOSCUADROS