

# **Nuestro Marx**

**Néstor Kohan**

**Monje:** “¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?”

**Galileo Galilei:** “No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la imponamos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan”

**Bertolt Brecht:** Galileo Galilei

“Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre:  
*luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada.*  
*Así está planteado inexorablemente el dilema”.*

**Karl Marx:** *Miseria de la filosofía*

**Dedico esta investigación a mi padre, Abraham Isaías Kohan, porque me enseñó y me inculcó desde muy chico, en la vida cotidiana, a “tener conducta” (según sus palabras), a ser coherente entre lo que se dice y lo que se hace, a no transar, a no negociar con los principios, a priorizar siempre los valores de la ética comunista (la solidaridad, la generosidad, la amistad, la lealtad, el compañerismo, el estímulo moral, el hacer lo que se debe sin medir ni calcular) por sobre la mugre del dinero, el interés mezquino y material, “lo que conviene”, el respeto a lo establecido, el cálculo egoísta, el acomodo personal. ¿Esa ética no es acaso el corazón del marxismo y el antídoto frente a tanta mediocridad?**

# Índice

## Introducción

### Contexto histórico de la polémica contemporánea

¿«Volver» a Marx?

Balance crítico impostergable

La fragmentación en el capitalismo tardío y

el abandono académico de la teoría crítica del fetichismo

Características del fetichismo y cuestionamientos “post”

De la gran teoría al “giro lingüístico” y al microrrelato

Fetichismo, modernización de la hegemonía y fragmentación social

¿“Pluralismo” o liberalismo reciclado?

El auge de las narrativas “post”... un producto de la derrota política

Hipóstasis fetichista y poder en las metafísicas “post”

La lógica integradora y globalizada del imperialismo mundializado

La génesis de la teoría política del fetichismo y su noción de sujeto

Primera aproximación a la teoría del fetichismo, una reflexión “olvidada”

Racionalidad de la parte, irracionalidad del conjunto

Mercado mundial y nuevas resistencias

Fetichismo, hegemonía y desafíos de la teoría crítica marxista

Fetichismo y poder: nuestras hipótesis

## Primera parte:

### Una visión crítica de los usos de Marx

Teoría crítica, científicidad y praxis política en Marx

Ideología y crítica

Ideología y verdad en la teoría marxista

### **El Marx del “factor económico y las fuerzas productivas” (de Karl Kautsky y Nikolái Bujarin a Norberto Bobbio)**

¿Marx y Engels economicistas?

Karl Kautsky, algo más que un “renegado”

Nicolái Bujarin y su *«Ensayo popular»* basado en el “factor económico” y las “fuerzas productivas”

Las críticas al equívoco de Bujarin: Lenin, Lukács, Rubin y Gramsci

Bobbio y el combate académico contra el economicismo (o la “confusión” entre Achille Loria y Karl Marx)

La perseverancia de Bobbio contra Marx

### **El Marx del materialismo dialéctico**

**(De Plejanov y Stalin a los manuales del Partido Comunista de la Unión Soviética [PCUS])**

La constitución del «materialismo dialéctico»  
La gestación del DIAMAT y las ventanas abiertas del último Engels  
La «ortodoxia» de la Segunda Internacional  
Las innovaciones del joven Stalin  
La (primera) polémica política de Lenin con Bogdanov  
¿Lenin dentro del DIAMAT?  
Lenin, político revolucionario y lector de Hegel  
La codificación stalinista del DIAMAT a contramano de Lenin  
La consolidación del DIAMAT y la proliferación de los manuales

### **El Marx del reformismo**

**(De Eduard Bernstein, Nikita Krushev y el eurocomunismo a John Holloway)**

Bernstein y su cruzada contra Hegel, el «blanquismo» y la violencia revolucionaria  
Nikita Krushev y el marxismo del «tránsito pacífico»  
La “vía pacífica al socialismo” de Salvador Allende  
El golpe contra Allende y la emergencia del eurocomunismo occidental  
John Holloway, ¿cambiar el mundo sin revolución?

### **El Marx del eurocentrismo**

**(de la II Internacional a Toni Negri)**

La II Internacional: Colonias, “evolución” y... hombre blanco  
Lenin, la III Internacional y la autodeterminación de las naciones  
El stalinismo y el resurgir del eurocentrismo evolucionista  
Toni Negri y el reciclaje *aggiornado* del marxismo eurocéntrico

## **Segunda parte**

### **¿El retorno de Marx?**

### **Nuestro Marx y su herencia desde América Latina**

### **¿Materialismo dialéctico o filosofía de la praxis?**

Karl Marx y la centralidad de la praxis  
Marx y la praxis política en la lectura crítica de Gramsci  
El análisis de la praxis y sus formas en *El Capital*

## **Trabajo y praxis: Hegel, Goethe y Marx**

Señor y siervo en la *Fenomenología*

La categoría de trabajo dentro de la lectura hegeliana de la teoría del valor

Totalidad, praxis y trabajo en el *Fausto*

La herencia de Goethe y Hegel en la reflexión de Marx sobre la praxis

La concepción marxiana del trabajo como praxis desalienada

## **¿El regreso del sujeto «olvidado»?**

¿Un marxismo sin sujeto? La crisis de la descendencia de Louis Althusser

¿El regreso del sujeto en la teoría social?

El humanismo en Marx

Humanismo en función de la historia

## **El Método dialéctico**

El método dialéctico, un método crítico y revolucionario

## **La lógica dialéctica y la historia en Marx**

La lógica formal ante el tribunal del DIAMAT

La lógica en la construcción científica de *El Capital*

## **La lógica dialéctica y la teoría del valor**

## **Teoría del fetichismo y teoría del valor**

Periodización de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)

Génesis y desarrollo de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)

Teoría crítica del fetichismo: dimensión subjetivo-cultural y dimensión objetiva

Dimensión cuantitativa-cualitativa de la teoría del valor

El fetichismo y las limitaciones de la respuesta “objetivista” a la impugnación neoclásica contra la teoría del valor

Magnitud, sustancia y forma del valor

La ontología social de la teoría del valor y el fetichismo

Características del fetichismo

La teoría del fetichismo y sus metáforas

Inversión sujeto-objeto

Dualismo, misticismo e irracionalidad

Transferencias sociales y “confusiones” materiales

Fetichismo (1867-1873), alienación y trabajo enajenado (1844):

¿continuidad o discontinuidad?

¿Fetichismo o alienación? La polémica de los años '60  
Fetichismo y alienación desde hoy: ¿continuidad o discontinuidad?  
Fetichismo y enajenación: ¿Objetivación = alienación?  
El debate en la década del '80: ¿Marx iluminista y modernista?  
¿Fetichismo y religión antes del modo de producción capitalista?  
Abordaje de *El Capital*: impugnación científica del modo de producción capitalista

## **Fetichismo y relaciones de poder**

Marx en la trituradora de las clasificaciones  
Fetichismo: economicismo y dualismo  
El dualismo y los esquematismos “base-superestructura”  
Paralelo forma valor-forma republicana  
Niveles del discurso epistemológico: el poder entre lo “lógico” y lo “empírico”  
Dominación y relaciones de poder y de fuerza entre las clases  
Acumulación y lucha de clases  
La violencia como potencia económica  
Fetichismo del Estado, república burguesa y dominación capitalista

## **Balance final y conclusiones provisionarias**

## **Bibliografía**

# Introducción

## Contexto histórico de la polémica contemporánea

### ¿«Volver» a Marx?

*¡Volver a Marx!* Viejo grito de denuncia, rechazo y hastío. Periódicamente retoma el centro de la escena cuando el conformismo, la mansedumbre, la mediocridad, la apología y la legitimación entusiasta del orden establecido amenazan desdibujar el sentido crítico de las ciencias sociales.

En el pasado, el “retorno” a Marx acompañó las impugnaciones contra Eduard Bernstein, el neokantismo y sus ensoñaciones evolucionistas deslumbradas por la estabilidad capitalista finisecular. El mismo además volvió a percibirse en la segunda posguerra cuando la vulgata del stalinismo pretendió enterrar la dimensión crítica del marxismo con la apología del llamado “socialismo real” y la “coexistencia pacífica”. Y nuevamente la apelación a Marx puso en suspenso la borrachera eufórica de keynesianismo, modernización y desarrollismo propios del *welfare state*, durante los años previos a la crisis del petróleo de los años '70.

A notable distancia de aquellos antiguos “retornos” y apelaciones, nos interrogamos hoy, en el siglo XXI: ¿“Volver” a Marx después de la caída del muro de Berlín? ¿De qué retorno hablamos? ¿De qué Marx se trata?

Desde nuestro punto de vista la necesidad de reinstalar la discusión y el debate sobre Marx en la agenda contemporánea de las ciencias sociales se torna una urgencia inaplazable. Durante el último cuarto del siglo XX lo que predominó en el terreno del pensamiento social fue un abanico de relatos —principalmente el posmodernismo, el posestructuralismo y el postmarxismo— que condujeron al abandono de todo horizonte crítico radical y a la deslegitimación de todo cuestionamiento de la sociedad capitalista. Esa hegemonía complaciente no surgió de manera espontánea. Convergieron diversas circunstancias.

En Argentina y América Latina, las salvajes y feroces dictaduras militares de los años '70 no sólo secuestraron, torturaron y asesinaron a miles y miles de militantes políticos, investigadores, estudiosos, pedagogos y difusores del marxismo, instalando el terror en su máxima crudeza en toda la población, también desmantelaron programas de investigación, incendiaron bibliotecas completas, destruyeron universidades públicas, promovieron universidades privadas y confesionales, exiliaron a numerosos intelectuales de izquierda (aquellos que no lograron matar) y persiguieron toda huella de marxismo catalogado bajo el rótulo de “*delincuencia terrorista y subversiva*”<sup>1</sup>. Ese dato que marcó a fuego nuestro país y nuestro continente, aparentemente “externo” a la producción, desarrollo, circulación y consumo de la misma teoría, muchas veces resulta soslayado a la hora de reflexionar sobre los avatares del marxismo.

Pero no sólo hubo hoguera, violación, picana y fosas comunes a la hora de perseguir el marxismo en Argentina y América Latina. También hubo mucho dinero. Una vez que pasó el huracán represivo y su lluvia torrencial de balas, plomo, capucha y alambre de púas, las cenizas de marxismo que habían logrado permanecer encendidas se intentaron asfixiar y apagar con becas, editoriales mercantiles, suplementos culturales en los grandes multimedias, cátedras, programas de posgrado, revistas con referato, una

---

<sup>1</sup> La dictadura militar argentina de 1976-1983 utilizaba la sigla BDT (Banda Delincuente Terrorista) para referirse a las organizaciones revolucionarias.



fuerte inserción académica y toda una gama de caricias y dispositivos institucionales destinados a desmoralizar a los viejos rebeldes, vacunar de antemano a los nuevos, neutralizar la disidencia, cooptar conciencias críticas y fabricar industrialmente el consenso.

Así, con el león y la zorra, con la violencia y el consenso, el fantasma satanizado y demonizado del marxismo revolucionario fue conjurado durante casi treinta años.

¿No habrá llegado la hora de someter a discusión tanto servilismo intelectual?  
¿No será el tiempo de retomar el hilo interrumpido?

Lo que aquí está en juego es la posibilidad del retorno de la teoría crítica<sup>2</sup>, del punto de vista radical y revolucionario, de la discusión (durante casi tres décadas ausente, postergada o denostada) sobre los fundamentos de la dominación económica, social, política y cultural sobre la que se asienta la sociedad capitalista contemporánea.

No se trata del “regreso” del Marx caricaturesco de la vulgata stalinista, fácilmente refutable (por eso mismo siempre presente en las impugnaciones académicas). Tampoco es el Marx economicista que sólo sabe balbucear la lengua del funcionamiento del mercado y la acumulación pero no puede pronunciar una sola palabra inteligible sobre el poder, la política, la dominación, la hegemonía, la cultura y la subjetividad.

El Marx que a nosotros nos interesa discutir e interrogar es el que ha inspirado históricamente las aspiraciones más radicales de los condenados y vilipendiados de la tierra. No importa si satisface o no el gusto disciplinado y la sensibilidad serializada que ha logrado instalar como horizonte cerrado el pensamiento único de nuestros días (que no ha desaparecido aunque ahora esté de moda escupir sobre el neoliberalismo). El retorno de Marx —de sus problemáticas, de sus hipótesis, de sus categorías, de sus debates y hasta de su lenguaje— no depende de las normas que ordenan la agenda política de las ONGs ni del reconocimiento que brindan las fundaciones académicas privadas, subsidiadas por las grandes empresas, sino de una ebullición social generalizada y ya inocultable a escala global.

---

<sup>2</sup> Para evitar ambigüedades, recordemos que “No es casual, pues, que la locución «teoría crítica» tenga dos connotaciones dominantes: por un lado, un cuerpo generalizado de teorías sobre la literatura y, por otro, **un determinado corpus de teorías sobre la sociedad que se remonta a Marx**. Este último es el que suele escribirse con mayúscula”. Más adelante, el autor de esta útil y pertinente elucidación, continúa aclarando: “Lo característico del tipo de crítica que en principio representa el materialismo histórico es que incluye de forma indivisible e incansable la autocrítica. Es decir, **el marxismo es una teoría de la historia que pretende ofrecer a la vez una historia de la teoría**. En sus estatutos se inscribió desde el principio un marxismo del marxismo: Marx y Engels ya definieron las condiciones de sus propios descubrimientos intelectuales como la aparición de determinadas contradicciones de clase de la sociedad capitalista misma, y sus objetivos políticos no simplemente como un «estado ideal de cosas» sino como algo originado por el «movimiento real de las cosas» [...] **El marxismo se distingue de todas las otras variantes de la teoría crítica por su capacidad —o al menos por su ambición— de construir una teoría autocrítica capaz de explicar su propia génesis y metamorfosis**”. Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 1988. pp.6-8. [En toda la investigación los subrayados son siempre nuestros, excepto cuando se indique lo contrario]. Por su parte, haciendo un balance global sobre la crítica cultural y social desde su nacimiento hasta hoy en día, Terry Eagleton sostiene que “La crítica moderna nació de una lucha contra el Estado absolutista; a menos que su futuro se defina ahora como una lucha contra el Estado burgués, pudiera no tener el más mínimo futuro”. Véase Terry Eagleton: *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999. p. 124.

## **Balance crítico impostergable**

Actualmente, a pocos años de haber comenzado el nuevo siglo y el milenio, se suceden vertiginosamente distintas experiencias de lucha, enfrentamiento y rebeldía contra el llamado “nuevo orden mundial”. Desde las movilizaciones masivas y globales contra la guerra imperialista (en Irak, Afganistán y Palestina) hasta el rechazo de la intromisión norteamericana, política y militar, en diversos países latinoamericanos (como en Honduras, Colombia, Venezuela, Cuba, Bolivia, Ecuador, etc). Mientras tanto, recrudece la oposición al ALCA y a los tratados de libre comercio (TLC) encabezada por los trabajadores Sin Tierra en Brasil y acompañada por la lucha de los piqueteros en Argentina. Al mismo tiempo, en las principales ciudades del capitalismo metropolitano, continúan desarrollándose los denominados “nuevos” —aunque ya cuentan con algunas décadas de historia— movimientos sociales (ecologistas, feministas, homosexuales y lesbianas, minorías étnicas, usuarios antimonopólicos de internet, okupas, ligas antirrepresivas, etc).

Pero este variado y colorido abanico de luchas, valiosas por sí mismas, aún no ha logrado conformar una coordinación o un frente común que las agrupe orgánicamente contra el capitalismo y el imperialismo. Los Foros Sociales Mundiales han sido una primera tentativa de diálogo, pero todavía demasiado débil y cada vez más light. Sobrevive la dispersión, la fragmentación y la falta de una auténtica coordinación que permita elaborar estrategias comunes a largo plazo. En términos políticos esa segmentación resta fuerza a los reclamos.

Reconocerlo como una insuficiencia y una debilidad —creemos nosotros que transitoria— constituye un paso obligado y necesario si lo que se pretende es avanzar colectivamente con nuevos bríos hacia mayores niveles de confrontación contra el sistema capitalista del imperialismo contemporáneo a escala mundial.

Pero para ello se torna necesario poner en discusión determinados relatos teóricos (ampliamente difundidos en el mundo académico) que, durante un cuarto de siglo por lo menos, han obstaculizado la comprensión de esta debilidad. No sólo la han retrasado. Han pretendido legitimar la fragmentación y la dispersión como “el mejor de los mundos posibles”.

Sin hacer un beneficio de inventario y un balance crítico del punto de vista teórico que predominó en las ciencias sociales durante las décadas del '80 y el '90 no se logrará observar, analizar, comprender y finalmente superar en la práctica las limitaciones actuales. Volver a leer, pensar y discutir a Marx, a su obra, su pensamiento y su legado, se torna entonces una tarea impostergable.

## **La fragmentación en el capitalismo tardío y el abandono académico de la teoría crítica del fetichismo**

Que en cualquier tipo de confrontación la división debilita a quien la padece es ya una verdad del sentido común largamente conocida desde los tiempos de Nicolás Maquiavelo. “Divide y reinarás”, sentencia la célebre consigna de quienes necesitan mantener y reproducir su ejercicio del poder. Esa parece haber sido la estrategia del gran capital durante las últimas tres décadas en todo el mundo.

La teoría marxista crítica del fetichismo puede resultar de gran ayuda a la hora de comprender y explicar esa prolongada segmentación y fragmentación que todavía hoy debilita la rebeldía popular y neutraliza las protestas contra el sistema capitalista. Esta teoría cuenta en su haber con toda una sedimentación acumulada de reflexiones

sociológicas, económicas, filosóficas y experiencias políticas a lo largo de varias generaciones.

No obstante, durante las últimas décadas, no ha gozado de “buena prensa” ni de prestigio en el mundo de la Academia. ¿Una casualidad? Creemos que no.

¿Cuáles han sido las razones sociales, históricas, filosóficas y políticas que condujeron a un abandono académico total o, en su defecto, a una utilización absolutamente colateral y marginal de la teoría crítica del fetichismo en el cuestionamiento del sistema capitalista?

En el orden social, las razones tienen que ver con las nuevas modalidades que fue adquiriendo el capitalismo tardío, entendiendo por tal la última fase del sistema mundial que hoy sigue aplastando y exprimiendo a la humanidad. Éste generalizó la subsunción real de toda la sociedad (y la naturaleza) dentro de las relaciones sociales de capital, reduciendo el espacio y comprimiendo el tiempo, dispersando las grandes unidades productivas fabriles, tercerizando la producción, flexibilizando el empleo, expandiendo el mercado mundial y homogeneizando las formas de vida y de cultura — el caso paradigmático ha sido la industria de Hollywood, pero obviamente no es el único— bajo el reinado del *american way of life*. El mercado se fue convirtiendo, incluso para sus antiguos herejes, en un dios todopoderoso. Como resultado de ese complejo entramado, hasta importantes corrientes políticas del socialismo mundial terminaron por rendirse ante su creciente poder postulando que en una hipotética sociedad futura, de carácter postcapitalista, las relaciones mercantiles... ¡no desaparecerían...! En lugar de “fetiche” (caracterización con la cual el pensamiento crítico radical solía tomar distancia e impulso para impugnarlo), en estos años desenfrenados e impúdicos de neoliberalismo y posmodernismo el mercado se transformó, parafraseando a Sartre, en el “*horizonte insuperable de nuestra época*”. En apariencia, no tenía sentido ni resultaba pertinente descalificar como “fetichista” lo que a partir de la hegemonía neoliberal y posmoderna de los años '70 comenzó a concebirse, de manera acrítica, como demiurgo de lo real y organizador insustituible de los lazos sociales<sup>3</sup>.

Esa mutación no se produjo únicamente en el orden socioeconómico y político. En el orden teórico, las razones del abandono de la teoría crítica del fetichismo estuvieron vinculadas a la amplia estela que dejó tras su paso la arremetida althusseriana de los años '60. Ésta imprimió una huella indeleble en el pensamiento de la izquierda continental europea, pero no sólo de allí (resulta casi ocioso recordar la enorme influencia que los debates académicos parisinos han tenido y siguen teniendo en las

---

<sup>3</sup> Sobre la categoría de “capitalismo tardío” véase el libro homónimo de Ernest Mandel: *El capitalismo tardío*. México, ERA, 1980 y el de Jameson (quien retoma la categoría de Mandel), Fredric Jameson: *Ensayos sobre el posmodernismo*. Bs.As., Imago Mundi, 1991 y del mismo autor *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Bs.As., Manantial, 1999. Sobre la compresión del espacio y el tiempo en el capitalismo actual véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Bs.As., Amorrortu, 1998. Sobre la absolutización del mercado y sus repercusiones culturales en la teoría social véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá, El Áncora Editores, 1993 y Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. México, Paidós, 1998. Sobre el lugar que jugó el apoltronamiento de los “estudios culturales” norteamericanos en la cooptación académica de la teoría crítica y el desplazamiento de la teoría del fetichismo, véase Fredric Jameson y Slavoj Žižek [compilación de Eduardo Gruner]: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs.As., Paidós, 1998. Sobre el papel cultural del imperialismo norteamericano y en particular de Hollywood en la imposición mundial del *american way of life* véase Fredric Jameson: “Notas sobre la mundialización como problema filosófico”. En F. Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Bs.As., Actuel Marx, 2000. pp. 71-80.

academias latinoamericanas). Hubo un antes y un después de Louis Althusser. Aunque sus escritos, junto con los de sus numerosos y promocionados discípulos, fueron impugnados desde varios flancos, dejaron sentado un precedente importante. Se cuestionó al mensajero —por “teoricista”, por “spinozista”, por “eurocomunista”, por “neostalinista”, etc.— pero se dejó pasar el mensaje. A partir de entonces, el sólo hecho de mencionar la categoría de fetichismo o la de cosificación se transformó en síntoma de hegelianismo encubierto y, por lo tanto, de idealismo filosófico o ideología burguesa disfrazada.

Salvo contadísimas y honrosas excepciones que hoy vale la pena releer y recuperar, en la mayor parte de la literatura teórica europea aparecida con posterioridad al mayo francés, puede rastrearse una progresiva e ininterrumpida desaparición de referencias a la teoría marxiana del fetichismo (lo mismo sucede con su antecedente juvenil, la teoría crítica de la alienación).

### **Características del fetichismo y cuestionamientos “post”**

Para que determinados procesos históricos sean caracterizados como fetichistas se deben producir ciertas condiciones previas (a lo largo de esta investigación analizaremos en extenso este fenómeno social que aquí sólo bosquejamos en sus líneas principales a los efectos de presentación). Entre otros fenómenos fetichistas cabe mencionar la cosificación de las relaciones sociales, la personificación de los objetos creados por el trabajo humano, la inversión entre sujetos y objetos, la cristalización del trabajo social global en una materialidad objetual que, como espectro social, aparenta ser autosuficiente y poseer vida por sí misma —por ejemplo el equivalente general que devenga interés—, la coexistencia de la racionalidad de la parte con la irracionalidad del conjunto y la fragmentación de la totalidad social en segmentos inconexos.

Algo análogo sucede con otros procesos históricos que son adoptados por la teoría marxiana como síntomas de “alienación” (como la independencia, la autonomía y la hostilidad de los objetos creados sobre sus propios creadores o la completa ajenidad de las relaciones sociales y la actividad laboral frente a las personas que la padecen como una tortura).

En ambos casos, para caracterizar ese tipo de procesos sociales y situaciones históricas como “fetichistas” y “alienadas” debe presuponerse como condición que a nivel social existan sujetos autónomos que experimentan la pérdida de su autonomía, de su racionalidad, de su capacidad de planificar democráticamente las relaciones sociales y de su control sobre sus condiciones de existencia y convivencia con el medio ambiente.

Sin embargo, a partir de la proliferación académica de las metafísicas “post”<sup>4</sup> (posmodernismo, posestructuralismo, posmarxismo, etc.) lo que se pone en duda en el

---

<sup>4</sup> Aquí utilizamos la expresión “metafísica” —que posee innegable carácter peyorativo dentro de la tradición de pensamiento marxista— para designar estos relatos académicos preponderantes durante al menos tres décadas. En este punto se nos impone una aclaración imprescindible: aunque todas estas corrientes tienen discursivamente vocación antimetafísica y son, en su modo de presentarse en sociedad, críticas de cualquier fundamentación última de la realidad, todas, cada una a su manera, terminan atribuyendo a una situación particular de la historia de la sociedad capitalista occidental —particularmente europea occidental— un carácter absoluto. Le otorgan rango “ontológico” a lo que no es más que un momento históricamente determinado del capitalismo: aquel donde se borran muchas solidaridades y barreras nacionales y se disuelven identidades sociales, consolidadas durante las etapas previas del capital. De este modo le atribuyen rango falsamente universal a una realidad social —por ejemplo la proliferación de discursos políticos

terreno de las ciencias sociales de las últimas tres décadas es, precisamente... la existencia misma de estos sujetos.

Todas estas metafísicas gritan al unísono: “¡Ya no hay sujeto!”. ¿Con qué los reemplazan? Pues por una proliferación de multiplicidades o “agentes” sin un sentido unitario que los articule o los conforme como identidad colectiva a partir de la conciencia de clase y las experiencias de lucha.

Si fuese cierto que ya no habría sujetos, entonces desaparecerían como por arte de magia toda alienación, todo aislamiento obligado, toda soledad impuesta, todo sufrimiento inducido, toda manipulación mediática, todo aplastamiento, neutralización y cooptación de las experiencias de rebeldía radical, toda represión de la cultura y la sexualidad, toda prohibición de la cooperación social, toda explotación y, por supuesto, todo... fetichismo.

¿Qué restaría entonces? Pues tan sólo... esquizofrenia, desorden lingüístico, descentramiento de la conciencia otorgadora de sentido y ruptura de la cadena significante, predominio del espacio aplanado de la imagen por sobre el tiempo profundo de la historia sobre el cual se estructura la memoria y la identidad (individual y colectiva).

Para esta singular manera de abordar y comprender las disciplinas sociales, la lucha de clases y la conciencia de clase que se verifican y construyen en la historia se evaporan en lo insondable de una misma fotografía instantánea —mejor dicho, atemporal o ajena al tiempo— fuera de foco, que se desmembra en mil imágenes difusas y yuxtapuestas en un collage y un pastiche sin contornos definidos. Con el olvido de la historia y la cancelación de la lucha de clases también se evapora el sujeto, se anula su identidad y se archiva su memoria, es decir, desaparece toda posibilidad de crítica y de oposición radical al capitalismo y a su modo de vida mediocre, inauténtico, comercializado, mercantilizado, serializado y cosificado.

Lo que impregna todo este emprendimiento que pretende enterrar en un chasquido de dedos y por decreto a la dialéctica; que desde los cómodos sillones de los despachos de las fundaciones privadas se atribuye autoridad como para labrar el acta de defunción de todo sujeto revolucionario; que propone expurgar de las ciencias sociales la herencia de la lógica dialéctica de las contradicciones explosivas; que intenta abandonar para siempre toda perspectiva de confrontación con los Estados por su carácter supuestamente jacobino-blanquista; que sueña, ilusoriamente, con garantizar el pluralismo sin plantearse la revolución es, en definitiva, una visión política que renuncia a la lucha radical y revolucionaria contra el capitalismo. No es más que la legitimación metafísica de la impotencia política.

---

fragmentados y aislados, la dispersión de los movimientos sociales, la esquizofrenia de las antiguas subjetividades, etc.— que es bien particular y característica de esta etapa de la expansión del desarrollo capitalista.

Entendemos con Gramsci que toda afirmación teórica que se postule como algo universal al margen de la historia y la política se convierte en pura metafísica. Las verdades de la metafísica no tienen tiempo ni espacio, son (falsamente) universales y abstractas. Están separadas de la vida histórica de la humanidad; en sus formulaciones hacen completa abstracción de dicha historia y jamás explicitan los condicionamientos sociales de los que surgen los términos planteados. Para esta definición de “metafísica”, véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. [Edición crítica de Valentino Gerratana]. México, ERA, 2000. Tomo 4, p.266.

Tanto el posmodernismo, como el posestructuralismo y el posmarxismo comparten, a pesar sus ademanes minimalistas y relativistas, esta metodología de pensamiento. Por eso consideramos que son metafísicas del “fragmento”, de “la pluralidad”, del “flujo del Deseo”, de la “diversidad del Otro”, de “los Poderes locales”, etc., etc.

Pero esta legitimación no se hace en el lenguaje ingenuo del socialismo moderado de fines del siglo XIX (tan caro a nuestro Juan B. Justo, en Argentina, o a Eduard Bernstein, en Alemania), sino a través de toda una serie de giros y neologismos teóricos, filosóficos, políticos; repletos de eufemismos, ademanes y puestas en escena, que no logran proporcionar una nueva teoría, superior y con mayor poder de explicación y de intervención que la aportada por la tradición marxista.

Siguiendo este derrotero, de modo repentino y sin mayores trámites molestos, la literatura de la Academia europea post '68 abandona de un plumazo las categorías críticas de estirpe marxista que cuestionan el fetichismo de la sociedad mercantil capitalista y su fragmentación social, hoy mundializada hasta límites extremos.

## De la gran teoría al “giro lingüístico” y al microrrelato

A partir de esos años, la mirada crítica de la dominación y la explotación capitalista se desplazó desde la gran teoría<sup>5</sup> —centrada, por ejemplo, en el concepto explicativo de “modo de producción” entendido como totalidad articulada de relaciones sociales históricas— al relato micro, desde el cuestionamiento del carácter clasista del aparato de estado a la descripción del enfrentamiento capilar y a la “autonomía” absoluta de la política, desde el intento por trascender políticamente la conciencia inmediata de los sujetos sociales a la apología populista de los discursos específicos propios de cada parcela de la sociedad.

Pero la mutación teórica no se detuvo allí. En el denominado “giro lingüístico” que promovieron las metafísicas “post” —perspectiva que sin duda mantiene una deuda permanente con la herencia de Martín Heidegger y sus neologismos insufribles—, el mundo social se vuelve pura imagen y representación, perdiendo de este modo su peso específico en aras del lenguaje y el mero discurso (ya sea consensuado, como en la neoilustración comunicativa de Habermas, o no consensuado, como en el posestructuralismo de Derrida). De esta manera, la praxis revolucionaria antisistémica y

---

<sup>5</sup> Son conocidas las formulaciones de Jean-François Lyotard sobre las grandes teorías y “los grandes relatos”. Definiendo el posmodernismo afirma: “Simplificando al máximo, se tiene por «posmoderna» **la incredulidad con respecto a los metarrelatos**”. Véase Jean-François Lyotard: *La condición posmoderna* [1979]. Barcelona, Orbis, 1993. p. 10. Obviamente, el principal “gran relato” o “metarrelato” con el que Lyotard y sus amigos mantienen incredulidad es... el marxismo. Lo interesante del asunto reside en que, para definir a su corriente “post” Lyotard se apoya en un autor norteamericano de extrema derecha: Daniel Bell (director de la revista del gran capital financiero estadounidense *Fortune*). Véase Obra citada. p. 13. La tesis posmoderna de Lyotard reactualiza, en ese sentido, los planteos del libro de Daniel Bell *El fin de la ideología*, publicado en 1960, texto típico de la guerra fría que decretaba, como por arte de magia, “el agotamiento de la política”. Coronando la proclama de Daniel Bell sobre “el agotamiento de la política” y la cruzada de la filosofía posmoderna de Lyotard contra los “metarrelatos”, el funcionario del Departamento de Estado norteamericano, Francis Fukuyama, publicó el tristemente famoso artículo “El fin de la historia” [1989]. En los tres casos se firmó, cada uno a su turno y con su estilo singular (más erudito F.Lyotard, más pragmático D.Bell, más bruto e ignorante F.Fukuyama), el acta de defunción de los “grandes relatos”, de las “ideologías”, de “la política” y de la “historia”... Curioso cadáver el del marxismo que necesita ser enterrado periódicamente. Por esas paradojas dialécticas de la historia, varios años después, dos de los principales exponentes y portavoces europeos de esta corriente posmoderna, hartos del neoliberalismo y del capitalismo, terminaron reivindicando casi fanáticamente la vigencia de Karl Marx, del marxismo y del comunismo. Véase Jacques Derrida: *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 2003 y Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Bs.As., Paidós, 2009.

la transformación radical de la sociedad se disuelven, por decreto, en el aire volátil de la pura discursividad. La sociedad capitalista queda sancionada, administrativamente y con el sello prestigioso de las metafísicas académicas “post”, como algo eterno. Sólo restaría continuar vociferando, maldiciendo y protestando en el ámbito local y en el micromundo de los movimientos sociales; eso sí, con la condición de que cada uno permanezca encerrado en su propia problemática y todos se mantengan, recíprocamente, ajenos y sordos.

Frente a esta descripción, podría quizás argüirse que el posestructuralismo y el posmodernismo han sido corrientes diversas y que no conviene confundirlas incluyéndolas bajo el mismo paraguas. Tal vez sea cierto. No obstante, nosotros compartimos el análisis de Fredric Jameson, quien sostiene que “*continúo afirmando que la teoría contemporánea (es decir, el «posestructuralismo» esencialmente), ha de ser comprendida como otro fenómeno posmoderno más*”<sup>6</sup>.

También podría argumentarse que dentro mismo del posestructuralismo sería posible distinguir dos corrientes: la de aquellos que reducen toda la realidad social a un plano únicamente textual (por ejemplo Derrida) y la de aquellos otros que sí admiten una realidad extradiscursiva, donde conviven lo dicho y lo no dicho, el discurso y las instituciones (por ejemplo Foucault). Sin embargo, ambos tienen un mismo suelo común estructurado sobre el abandono absoluto de la categoría de sujeto, la dificultad para fundamentar una oposición radical al conjunto del sistema capitalista como totalidad y la ausencia de una teoría que permita fundamentar la praxis colectiva transformadora a partir de su propia historia.

### **Fetichismo, modernización de la hegemonía y fragmentación social**

Las instancias y segmentos que conforman el entramado de lo social se volvieron a partir de entonces absolutamente “autónomas”. ¡El fragmento local cobró vida propia! Lo micro comenzó a independizarse y a darle la espalda a toda lógica de un sentido global de las luchas, rebeliones y emancipaciones. La clave específica de cada rebeldía (la del colonizado, la de etnia, pueblo o comunidad oprimida, la de género, la de minoría sexual, la generacional, etc.) ya no reconoció ninguna instancia de articulación con las demás. Cualquier intento por integrar luchas diversas dentro de un arco común —más allá de las “redes” volátiles— era mirado con desconfianza como anticuado. “*Nadie puede hablar por los demás*”, se afirmaba con orgullo, mientras se subrayaba que “*Toda idea de representación colectiva es totalitaria*”. Cada dominación que saltaba a la vista para ponerse en discusión sólo podía impugnarse desde su propia intimidad, convertida en un *guetto* aislado y en un “juego de lenguaje” desconectado de todo horizonte global y de toda traducción universal.

De este modo, con la ayuda de los grandes monopolios de la (in)comunicación que inducían y propagandizaban este tipo de relato, se terminó avalando y enaltecendo como el máximo de lo posible la inorganicidad, la dispersión, el culto de lo “espontáneo”, la micropolítica del nicho y la falta de una mínima estrategia política común a largo plazo. Las luchas por las diferencias (culturales), aunque justas en sus reclamos específicos de identidad, terminaban dejando intacto el modo de producción capitalista en su conjunto. Despeinaban al sistema —arrancándole paulatinamente

---

<sup>6</sup> Véase Fredric Jameson: “Marxismo y posmodernismo”. En *Ensayos sobre el posmodernismo*. Obra citada. p.124.

reformas institucionales que ampliaban la “tolerancia” hacia los nuevos sujetos sociales— pero no lo herían de muerte en su corazón.

Los casos emblemáticos del Ejército norteamericano —invasor genocida de varios países al mismo tiempo, instructor en tortura de cuanta dictadura militar exista por allí y perro guardián de los grandes capitales— dejando ingresar en sus filas a homosexuales, otorgando altos rangos jerárquicos a miembros de la comunidad latina o afroamericana y permitiendo que la tortura a los detenidos en las prisiones de Irak o Guantánamo sean aplicadas también por mujeres estadounidenses estaban encaminados en la misma dirección que la adoptada por el extremista George W. Bush cuando en su momento designó a una mujer negra como consejera de seguridad —es decir, vocera pública de la extrema derecha militar<sup>7</sup>. Todos estos casos resultan sumamente expresivos de esta sutil política de “tolerancia”, “pluralismo” y “respeto de la diversidad”, reclamada con fervor... por las metafísicas “post”.

Los poderosos festejaban. Habían logrado conjurar —sólo momentáneamente, como después quedó demostrado— la amenaza del viejo topo revolucionario que tanto los había molestado e incomodado durante los años ‘60.

¡Cualquier reclamo de *guetto* particular, si no apunta contra el sistema en su conjunto, resulta perfectamente neutralizable, integrable y asimilable en función del refinamiento, modernización y mayor sutileza de la dominación!

Separando artificialmente la dominación patriarcal de la dominación de clase, la opresión cultural de los pueblos coloniales y las comunidades indígenas del gran proyecto económico expansionista del imperialismo, el racismo del colonialismo, la destrucción sistemática del ecosistema y el despilfarro de los recursos naturales de la “racionalidad” irracional de la acumulación capitalista; cada movimiento social corrió el riesgo de transformarse en un micro grupo y en una micro secta. Cada política en una micro política. Cada protesta en un reclamo molecular. Cada grito colectivo en un inofensivo susurro local. Repudiando la política de clases y todo tipo de organización política transversal —no sólo las cristalizaciones tradicionales, burocráticas, jerárquicas y reformistas, sino toda política en general— se trató por todos los medios de mantener a cada movimiento social dentro de su propia parcela y su carril específico para que no se suelten las riendas del poder y la dominación.

De este modo, mediante esta indisimulada fetichización de los particularismos, se podía ir neutralizando, cooptando e incorporando cada protesta que surgía, una a una, desgajada de cualquier posible peligrosidad o contagio anticapitalista con la que tenía inmediatamente al lado. Se modernizaba la hegemonía del capital, incorporando dentro de su propia órbita todo reclamo y fagocitando toda protesta alternativa.

En 1990, en plena euforia capitalista neoliberal, David Harvey sintetizó esas posiciones ideológicas del siguiente modo: “*El posmodernismo nos induce a aceptar las reificaciones y demarcaciones, y en realidad celebra la actividad de enmascaramiento y ocultamiento de todos los fetichismos de localidad, lugar o agrupación social, mientras rechaza la clase de metateoría que puede explicar los procesos económico-*

---

<sup>7</sup> La llegada a la presidencia del país más poderoso de la Tierra de un político afrodescendiente — Barak Obama— es expresión de ello. No han desaparecido los golpes de estado (Honduras). Continúa la proliferación de nuevas bases militares yanquis (Colombia). EEUU sigue promoviendo la doctrina de la seguridad nacional (en Colombia, donde se tortura y se mutila vivos a los prisioneros con la motosierra para reprimir a la disidencia, su presidente la denomina “seguridad democrática”). Etc., Etc. En la serie televisiva de Hollywood «24 horas», donde el agente de inteligencia Jack Bauer, personaje central, defiende como normal el uso de la tortura “contra el terrorismo”, también había un presidente afrodescendiente. ¿Obama será un invento de Hollywood? ¿Existirá realmente?



*políticos (flujos monetarios, divisiones internacionales del trabajo, mercados financieros, etc.) que son cada vez más universalizantes por la profundidad, intensidad, alcance y poder que tienen sobre la vida cotidiana”<sup>8</sup>.*

El posestructuralismo y sus derivados “posmarxistas” se limitaron a merodear sobre este ramillete de conflictos puntuales fetichizados, sin cuestionar jamás la totalidad del modo de producción capitalista, el armazón que subsume, entreteje y reproduce de manera ampliada esas diversas opresiones.

Cabe preguntarse: ¿por qué no pueden cuestionar ese núcleo inconfesado pero omnipresente? ¿Por qué divorcian, por un lado, la opresión de género, la discriminación hacia las nacionalidades, etnias y culturas oprimidas por el imperialismo, la destrucción del medio ambiente y el autoritarismo de la institución escolar que oprime a los jóvenes; y por el otro, las dominaciones de clase, la explotación de la fuerza de trabajo, la subsunción de todas las formas de convivencia humana bajo el imperio absoluto del valor de cambio, el dinero, el mercado y el poder del capital?

La respuesta no es tan compleja, como podría parecer cuando se leen las artificialmente complicadas elucubraciones neolacanianas de Slavoj Žižek o las referencias al último Ludwig Wittgenstein en Ernesto Laclau o en otros textos posestructuralistas. Ese divorcio no es inocente ni accidental. Bajo esa jerga, pretenciosamente erudita, distinguida, presumida y aristocratizante, se esconden verdades del sentido común.

La razón estriba en que para estas metafísicas los conflictos terminan siendo externos y ajenos al corazón de las relaciones sociales del capitalismo. Por lo tanto, solucionables y superables en el horizonte de una supuesta y enigmática “democracia absoluta” —según Negri— o “democracia radical” —según Laclau— que, ¡oh casualidad!. dejan intacto el régimen capitalista. No es casual que ambos autores, tan celebrados en la Academia, hayan apoyado a diversos gobiernos capitalistas “con rostro humano” en América Latina. ¿Esa posición política no tiene ningún vínculo con su teoría?

Para la mayoría de las corrientes posmodernas y posestructuralistas el capitalismo, en última instancia, puede ser compatible con “el respeto al Otro”, “el diálogo democrático”, la “no discriminación”, etc. La “radicalización de la democracia” (capitalista) como último horizonte implica un abandono muy claro, no siempre explicitado, ni siquiera por los “posmarxistas”: la perspectiva de la revolución socialista y la lucha por el poder para la transformación radical de la sociedad desaparecen rápidamente de la escena teórica y de la agenda política.

### ¿“Pluralismo” o liberalismo reciclado?

Las metafísicas “post” no hicieron más que girar una y otra vez en torno a la pluralidad de relaciones cosificadas, cristalizadas y congeladas en su dispersión. Las enaltecieron en su carácter de singularidades irreductibles a toda convergencia política que las articule —más allá de las redes volátiles y los intercambios de emails— contra un enemigo común: la explotación generalizada, la subordinación (formal y real) y la dominación del capital. De esta manera, bajo la apariencia de haber superado por anticuada la teoría marxista de la lucha de clases en función de una supuestamente “radicalizada” teoría de la multiplicidad de puntos en fuga y una variedad de ángulos dispersos, lo único que se obtuvo como resultado palpable fue una nueva frustración

---

<sup>8</sup> Véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Obra citada. p.138.

política al no poder identificar un enemigo concreto contra el cual dirigir los embates y las luchas. Las metafísicas “post” elevaron en el terreno social a verdad universal, incluso con rango ontológico, la impotencia política de una época histórica estrictamente determinada.

De esta manera, bajo un dialecto “pluralista” y “libertario”, se terminó reciclando en términos políticos la añeja herencia liberal que situaba en el ámbito de lo singular la verdad última de lo real. De la mano de un argot neoanarquista meramente discursivo y puramente literario se termina relegitimando el antiguo credo liberal de rechazo a cualquier tipo de política global y de refugio en el ámbito aparentemente incontaminado de la esfera privada.

Con menos inocencia que en los siglos XVII y XVIII... este liberalismo redivivo —que se vale de la jerga libertaria únicamente como coartada legitimante para presentar en bandeja “de izquierda” viejos lugares ideológicos de la derecha— ya no lucha contra el tradicionalismo de la nobleza ni contra el absolutismo de la monarquía. Enfoca sus cañones con el fin de neutralizar o prevenir toda tentación que apunte a conformar en el seno de los conflictos contemporáneos cualquier tipo de organización revolucionaria que exceda la mera lucha reivindicativa de *guetto* o el tan celebrado pero muchas veces inofensivo “poder local”. Su rechazo encendido de la teoría crítica del fetichismo constituye parte central de esa orientación política.

Muchos de los motivos ideológicos posestructuralistas, formalmente “neoanarquistas”, corresponden en realidad y se sobreimprimen con el liberalismo. En ese sentido, refiriéndose por ejemplo a Michel Foucault, Alex Callinicos sostiene que su lectura “*implica una interpretación particular de mayo de 1968 que rechaza el intento de considerarlo una reivindicación del clásico proyecto revolucionario socialista. Por el contrario, sostiene Foucault: «lo que ha ocurrido desde 1968 y, podría argumentarse, lo que hizo posible es profundamente antimarxista» 1968 involucra la oposición descentralizada al poder, más que un esfuerzo por sustituir un conjunto de relaciones sociales por otro. Un intento semejante sólo podía haber logrado establecer un nuevo aparato de poder-saber en lugar del antiguo, como lo demuestra la experiencia de la Rusia posrevolucionaria. Foucault busca dar a este argumento —en sí mismo poco original, pues se trata de un lugar común del pensamiento liberal desde Tocqueville y Mill— un nuevo cariz, ofreciendo una explicación distintiva del poder*”<sup>9</sup>.

De todos modos, cabe hacerle justicia y reconocer que en la obra teórica de Foucault existen algunas vetas y reflexiones —que el posmodernismo académico se encarga de pasar elegantemente por alto—, completamente inasimilables a aquellas metafísicas “post” que, paradójicamente, él mismo ayudó a construir. Estamos pensando, principalmente, en algunos pasajes de *Vigilar y castigar* y en algunas conferencias de *La verdad y las formas jurídicas* (principalmente la quinta). En varios tramos de esos escritos, Foucault se desmarca de la metafísica del Poder (con mayúsculas y sin determinaciones de clase) que defiende en las entrevistas de *Microfísica del poder* para situar históricamente las instituciones de encierro y secuestro, remitiéndolas explícitamente al extendido proceso de la acumulación originaria del capital europeo.

Si a pesar de todo su bagaje posestructuralista en algunas de sus obras Foucault sigue transitando por la reflexión marxista y dejando de lado la metafísica, bastante distinto es el caso de los denominados “nuevos filósofos” franceses<sup>10</sup>. Éstos ex maoístas

---

<sup>9</sup> Véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*. Obra citada.

<sup>10</sup> Sobre el contexto político cultural general de esta conversión que atravesó todas las disciplinas sociales —la historiografía, la sociología, la filosofía, etc— puede consultarse Perry Anderson: “El

pasaron rápidamente de sus antiguos grupúsculos estudiantiles revolucionarios de 1968 a denunciar en 1976 y 1977 al marxismo como “filosofía del Gulag”, para apoyar primero a la socialdemocracia y luego incorporarse con bombos y platillos al neoliberalismo. Con amarga e irritada ironía, el mismo Callinicos los describe del siguiente modo: “*Los nouveaux philosophes contribuyeron a convertir a la intelectualidad parisiense, en su mayoría marxista desde la época del Frente Popular y de la resistencia a la invasión alemana, al liberalismo. La izquierda parlamentaria accedió al gobierno en 1981, por primera vez desde la Cuarta República, en medio de un escenario político caracterizado por la desbandada del marxismo. Y mientras los antiguos miembros del maoísmo se apresuraban a firmar declaraciones en favor de los «contras» nicaragüenses, la izquierda en general estaba ya dispuesta a acoger a Nietzsche y a la OTAN*”<sup>11</sup>.

Ese fenómeno de reconversión ideológica no fue privativo de la cultura “post” de Francia, tan influyente en los estudios sociales de América Latina y Argentina. Recordemos que en Italia, el gran enemigo de la dialéctica hegeliana-marxista, Lucio Colletti, recorrió el mismo itinerario para terminar bochornosamente en las filas políticas del célebre, culto y profundo pensador... Berlusconi<sup>12</sup>. ¿Y Ludolfo Paramio en el estado español no abandonó la pesada mochila del marxismo para ir a los saltitos por el jardín florido de la socialdemocracia?

### **El auge de las narrativas “post”... un producto de la derrota política**

En el ámbito de las ciencias sociales la proliferación de las metafísicas “post” fue hija de una triple derrota política.

En Europa occidental afloraron con los desencantados por la derrota del ’68, la desilusión electoral que sobrevino en las izquierdas institucionales de los años ’70 y la consiguiente crisis del eurocomunismo (principalmente en Francia, Italia y España).

En Estados Unidos se trató de la derrota de las rebeliones contra la dominación racial (donde el poder norteamericano encarceló y asesinó sin piedad a sus principales líderes, desde los radicales como Malcolm X y las Panteras Negras hasta los moderados, como Martín Luther King) y también de las protestas estudiantiles y juveniles de los años ’60.

En América Latina las represiones y genocidios militares —con decenas de miles de desaparecidos, torturados, asesinados y exiliados de Argentina, Chile, Guatemala, Perú, Uruguay, Colombia, El Salvador, etc.— ahogaron a sangre y fuego las insurrecciones político-militares de los años ’60 y ’70 y “reeducaron” a muchos de los otrora intelectuales radicales.

Luego de esa triple derrota de los años ’70 primó la fragmentación. Ante la ausencia de una coordinación más general el único recurso disponible consistió en mantener la resistencia de cada movimiento social en su propio ámbito y en su propia esfera, aunque todavía no apareciera sobre el horizonte la posibilidad de sobrepasar ese límite y unir las diversas emancipaciones. Esa disposición de las luchas, los aislamientos respectivos y la fragmentación política fueron hijas de la necesidad. No

---

pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”. En *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año I, N°1, junio de 2008. pp. 177-236, particularmente pp. 195 y sig. donde aparece la crítica de los pretenciosamente denominados “nuevos filósofos”.

<sup>11</sup> Véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo*. Obra citada.

<sup>12</sup> Véase Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Obra citada. p. 38.

surgieron como producto de un meditado plan estratégico sino como una respuesta inmediata, como resultado completamente fortuito, azaroso, coyuntural y espontáneo del conflicto social.

Sólo después de que esto sucedió vinieron las legitimaciones a posteriori, *post festum*, de las metafísicas académicas que transformaron la necesidad en virtud. La antiquísima fábula de la zorra que desprecia las uvas porque... no puede alcanzarlas...

En Europa occidental —su cuna de nacimiento originaria— esa aceptación jubilosa y entusiasta del mundo “post” (posmodernismo y el posestructuralismo) excedió el mundillo universitario clásico y el personal habitual que lo habita. También estuvo vinculada al mundo social de un nuevo segmento de las capas medias acomodadas y bien remuneradas (dedicada a tareas de gerenciamiento y supervisión con altos salarios) que se beneficiaba con una política de sobreconsumo selectivo, típica de la era Thatcher y sus acólitos continentales. Esos segmentos económicos en ascenso —algunos de ellos se hicieron tristemente famosos como “yuppies”— eran legitimados acriticamente por “*los hijos de Marx y la Coca Cola*”, tal como Alex Callinicos denomina a la generación de jóvenes intelectuales desencantados con el fracaso de 1968 y reconvertidos aceleradamente al sistema.

En el caso de Estados Unidos, la moda “post” ingresó fundamentalmente de la mano académica, años después de que las fuerzas de represión estatales lograran neutralizar la combativa oposición negra de los años '60 y de que decayera el movimiento juvenil militante de oposición a la guerra de Vietnam. Allí, en territorio estadounidense, la operación ideológica consistió en despolitizar completamente la crítica cultural que había caracterizado tanto a la Escuela de Frankfurt (exiliada en EEUU ante el ascenso nazi) como al materialismo cultural de Raymond Williams y otros pensadores marxistas gramscianos del circuito anglosajón. Sin política, y sobre todo... sin el acervo categorial del marxismo, la crítica socialista y radical de la cultura se transformaba en Estados Unidos en los inofensivos “estudios culturales”, perfectamente digeribles para la Academia y sus censores de *papers* serializados e insulsas revistas con referato.

En los Estados Unidos, ese proceso de pasteurización y asepsia forzada de la teoría crítica llegó al extremo con los estudios “poscoloniales”, una parodia lastimosa y miserable del anticolonialismo militante de un Frantz Fanon, un Che Guevara o un Ho Chi Minh, por no mencionar a Huey Newton, Bobby Seale, Eldridge Cleaver (de las Panteras Negras), Robert Williams (del Movimiento de Acción Revolucionaria-RAM, partidario de la lucha armada de la comunidad negra estadounidense) o a Malcolm X (de los musulmanes negros). Estudios “poscoloniales” que seguían proliferando como si en el mundo no pasara nada nuevo (y el colonialismo fuera apenas “un triste recuerdo del pasado”), mientras los halcones guerreristas del Pentágono y sus feroces marines continuaban invadiendo países y manteniendo dominaciones neocoloniales en defensa del petróleo y los recursos naturales por donde les venga en gana, hasta el día de hoy. Incluyendo torturas masivas (Irak, Guantánamo, etc.) que rememoran las mejores “hazañas” de Vietnam o Argelia.

En cambio, en América Latina este fenómeno de expansión y reconversión ideológica fue más complejo. Si bien es cierto que un buen número de adherentes a las metafísicas “post” se nutrieron, tras la finalización de las sangrientas dictaduras militares y durante toda la década del '80, de los circuitos académicos crecidos al arrullo de las becas de las fundaciones socialdemócratas europeas y otras fundaciones privadas que comenzaban a cooptar intelectuales, principalmente ex izquierdistas por entonces arrepentidos, otro buen sector creció durante los años '90 alentado por la proliferación de las ONGs. Este segundo sector no siempre provenía de la Academia

latinoamericana, sino más bien de la ex militancia de izquierda sobreviviente al genocidio dictatorial, en cuyo seno caló muy fuerte la derrota de la experiencia sandinista en 1990, la momentánea soledad de la revolución cubana, los ecos tardíos del derrumbe soviético y la desilusión de las pomposamente denominadas “transiciones a la democracia” ocurridas tras la retirada de las dictaduras militares de los años ‘70.

En el caso de las vertientes latinoamericanas provenientes de la militancia social, sin preocuparse demasiado por la hermenéutica rigurosa de los escritos foucaultianos, derridianos o deleuzinos, se terminó repitiendo de modo acrítico y en forma ventrilocua la jerga “pluralista”, pseudolibertaria y cuestionadora del marxismo revolucionario de las vertientes académicas europeas. Se compró ingenuamente, sin ningún balance ni beneficio de inventario, todo el paquete de la desmoralización eurocomunista de los años ‘70. Aunque en los años ‘90 se intentó legitimar esa operación apelando a la autoridad del neozapatismo y a la mentada “autonomía de los pueblos originarios” de las comunidades indígenas, estas corrientes de América Latina terminaron hablando sumisamente la lengua del ventrílocuo europeo. Así, con un filtro y lentes europeos se interpretó, por ejemplo, la rebelión argentina de diciembre de 2001. Había que hacer entrar con fórceps, a como diera lugar, toda rebelión latinoamericana dentro del lecho académico de Procusto de las metafísicas “post”.

Con el falso supuesto y el engañoso argumento de que los relatos hermenéuticos posmodernos y las metafísicas académicas posestructuralistas habrían nacido... del suelo indígena (¿?) y habrían brotado... de las culturas originarias (¿?), una vez más, como había ocurrido tantas otras veces, se terminaba adoptando como propio un discurso teórico forjado exclusivamente a partir de una experiencia política lejana y ajena: la de aquella generación europea derrotada en 1968, desilusionada durante toda la década del ‘70 y finalmente incorporada al sistema capitalista durante los ‘80.

Las metafísicas “post”, como ideología legitimadora de la impotencia política, constituyeron a nivel global el espíritu de una época bien determinada: la de la ofensiva neoliberal y la euforia capitalista. Una época que, como producto de la rebeldía social generalizada por todo el mundo desde mediados de los años ‘90, ha dejado de ser la nuestra.

### **Hipóstasis fetichista y poder en las metafísicas “post”**

Uno de los mecanismos discursivos reconocibles, bastantes pueriles por cierto, que a partir de la difusión de las metafísicas “post” se pusieron de moda en las ciencias sociales, en los estudios culturales y en los escritos políticos (incluso aquellos con pretensiones de izquierda), consiste en reemplazar los nombres singulares por los plurales... como si el simple y mecánico agregado de un letra “s” proporcionara una nueva manera de comprender el mundo.

De esta forma, la resistencia se convierte en “las resistencias”; la alternativa en “las alternativas”, la dominación en “las dominaciones”, la emancipación en “las emancipaciones” y así de seguido. La moda de las “s” —que se agregan arbitrariamente en cualquier lugar, cuando hacen falta y son pertinentes y también cuando no los son o no vienen al caso—, al oscurecer en lugar de aclarar, constituyen uno de los tantos síntomas de frivolidad y superficialidad típicos del pensamiento político que viene asociado a las metafísicas “post”. (Hablamos en este caso de “metafísicas” en plural, no por seguir esta moda que describimos, sino porque en este caso realmente son muchas, aunque todas se estructuran sobre un patrón similar). Frivolidad y superficialidad donde “*el estilo es el mensaje*” ya que la forma literaria, muchas veces informal, revulsiva e

iconoclasta, termina por opacar el tímido, moderado y mundano contenido político de fondo.

Pero no todo es cuestión de estilo. Parte de la operación fetichista presupuesta por las diversas metafísicas “post” remite a una cuestión de índole más teórica. Ese contenido que excede la mera forma literaria consiste en hipostasiar diversas instancias de la vida y las relaciones sociales, aislándolas, separándolas del resto, otorgándoles un grado superlativo de existencia y, en lugar de ubicarlas como parte integrante del conjunto de las relaciones sociales y de la totalidad social, se las termina convirtiendo en el único Dios todopoderoso que en su absoluta exclusividad explicaría la reproducción del orden social. Ese mecanismo de pensamiento que genera la hipóstasis fetichista está presente en todos los emprendimientos “post” nacidos en París y en New York en los años ’70, consolidados durante los ’80 en Europa occidental y difundidos por todo el orbe —América Latina incluida— durante los ’90.

En cada una de las metafísicas “post” esa hipóstasis superlativa asume un nombre distinto (cada pensador, a su vez, se siente único pastor del pueblo elegido, la secta académica que lo sigue), pero la operación teórica presupuesta es la misma. Puede llamarse *Ideología* (en el Althusser tardío); *Poder* (en Foucault); *Discurso* (en Laclau); *Diferencia* (en Derrida); *Poder-potencia constituyente* (en Negri), *Interpretación* (en Vattimo, antes de su reciente autocrítica), *Deseo* (en Deleuze y Guattari), etc., etc. Siempre escrito con mayúsculas.

Todas estas metafísicas se quejan, critican y polemizan contra un supuesto reduccionismo marxista (típico en todo caso del viejo stalinismo, hace años devaluado y sin grandes representantes en el mundo de los debates científicos) que estaría centrado en “La Economía” (con mayúsculas). Sin embargo, por vías y caminos diversos, estas metafísicas terminan reemplazando el reduccionismo de “El Factor Económico” [con mayúsculas] por otros reduccionismos homologables y equivalentes, sin lograr superar el desmembramiento fetichista que en su calculada dispersión impide comprender el capitalismo como una totalidad (articulada e histórica) de relaciones sociales.

La discutible metáfora arquitectónica de “la base y la superestructura” — bastante inoperante, por cierto, dado su dualismo entre economía y política y su esquematismo, como más adelante analizaremos— fue reemplazada por otro tipo de metáforas igualmente cuestionables cuyos términos ya no reconocían ningún centro, ninguna condensación de enfrentamiento ni planificación estratégica de los encuentros y confrontaciones frente al poder, enjercidas dentro de las coordenadas del tiempo y el espacio. Toda planificación de los encuentros y toda estrategia a largo plazo se tornó (no sólo política sino también lógica y ontológicamente) imposible.

Es más. Las representaciones teóricas y políticas de ese período ya ni siquiera reconocían un poder central contra el cual confrontar. Llevando al extremo ese ejercicio teórico, la lógica política se transformó en un racimo infinito de lógicas diversas, fragmentadas, brutalmente desperdigadas y estructuradas sobre lenguajes recíprocamente intraducibles. ¡No hay poder, hay poderes!, se gritaba con énfasis desde las proclamas teóricas post ’68 que, como bien demostró David Harvey abrieron la puerta —con un ademán contestatario y una jerga de izquierda— al conformismo posmoderno<sup>13</sup>.

Si ya no hubiera un poder central contra el cual confrontar, si ya no existiera un espacio privilegiado de enfrentamiento donde el variado conjunto de explotadores y opresores encuentra una trinchera común para garantizar la reproducción del orden

---

<sup>13</sup> Véase David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Obra citada. p. 55.

social, entonces no habría manera de proponer una oposición radical y cambios totales de sistema. Ya no habría posibilidad alguna de revolución. Esa posibilidad estaría cancelada de antemano. La razón no residiría en que, momentáneamente, las clases explotadas y subalternas y sus movimientos sociales carecen de suficiente fuerza. Para el discurso de las metafísicas “post” la imposibilidad no pertenece al orden terrenal de la historia o coyuntural de la política, donde se miden las relaciones de fuerza, sino al orden de la lógica y la ontología. La revolución —esta es la conclusión de fondo— es... ¡lógica y ontológicamente imposible!

¿Qué le quedaría entonces a la disidencia de este orden social? Pues sólo restaría el ensimismamiento de cada movimiento social dentro de su propio circuito y el reclamo por reformas puntuales en esos ámbitos. La política se privatiza y pierde capacidad de generalizarse y de luchar por una emancipación totalizante e incluyente para todos y todas. Las reformas (institucionales) se convierten en el máximo horizonte observable e imaginable. Con gestos “libertarios” y con argot contestatario se terminan reflotando las antiguas aspiraciones y apolilladas doctrinas del reformismo social.

¿De qué modo retorna el viejo reformismo? Pues con otra vestimenta y disfrazado para la ocasión, argumentando que como no hay manera de enfrentar al poder, entonces... convendría eludir toda confrontación. Dado que no hay modo de construir una estrategia de cambios radicales, entonces... se tornaría necesario conformarse con lo que existe o, a lo sumo, ir avanzando muy lentamente de reforma en reforma. Las metafísicas “post” llaman “radicales”... a estas reformas puntuales, como si un mero ejercicio nominal pudiera cambiar su carácter político.

Pero, al menos, debemos reconocer que el antiguo reformismo finisecular —por ejemplo de signo bernsteniano— era más honesto: admitía su debilidad frente al poder del capital argumentando que su estrategia evolutiva evitaba “la violencia en la historia” y la persecución del movimiento obrero o su ilegalización. En cambio, las nuevas formulaciones posmodernas ni siquiera tienen la franqueza que todavía conservaba Bernstein (quien, como buen reformista, era también un férreo opositor al método dialéctico... como más adelante analizaremos). Eluden la realidad y la transforman en un mero discurso, haciendo de la necesidad virtud, de la debilidad fortaleza, metamorfoseando el más puro reformismo en una supuesta... “nueva radicalidad” (puramente terminológica, sin fuerza política real).

## **La lógica integradora y globalizada del imperialismo mundializado**

Paradójicamente, aunque en la literatura académica de las décadas de los '80 y '90 proliferó el relato micro —fundamentalmente a partir de los *papers* e informes centrados en “estudios de casos”, aislados y desconectados de las lógicas totalizantes y las explicaciones holísticas— y predominó la religión fetichista de la parte fragmentada y separada de toda lógica social global que la comprenda y le otorgue sentido, en la vida económica, política y militar el orden social del capitalismo cotidiano tomaba exactamente un sentido inverso.

Aunque desde sus mismos orígenes el capitalismo constituye un sistema mundial en constante expansión (tanto en extensión como en profundidad, generalizando las subsunciones formales y las reales, tanto a nivel geográfico como social<sup>14</sup>), nunca antes

---

<sup>14</sup> Si bien en la Academia se suele asociar la tesis del sistema mundial con Immanuel Wallerstein, Samir Amin y la teoría latinoamericana de la dependencia, en realidad esa perspectiva fue iniciada por Karl Marx, quien desde sus primeras investigaciones siempre pensó al capitalismo como un sistema global estructurado a partir de una “cultura mundial” (así la nombra en *El Manifiesto del*

la historia asistió a semejante onda expansiva de las relaciones sociales mediadas por el equivalente general, el mercado y el capital.

En las nuevas relaciones sociales que comenzaron a gestarse tras la crisis del petróleo de comienzos de los años '70, la crisis del dólar y el golpe de estado del general Pinochet que desde América latina inaugura el neoliberalismo a escala mundial, el ritmo del movimiento de la sociedad mercantil capitalista se acelera de una manera inédita. En menos de dos décadas el mercado mundial capitalista se engulle y fagocita el planeta completo, incorporando bajo su dominación global a millones y millones de trabajadores que hasta ese momento intentaban vivir en regímenes de transición poscapitalista. Nada ni nadie quedó al margen del mercado mundial.

A partir de entonces, el proceso de expansión imperialista norteamericano posibilitó ya no sólo en el ámbito de su tradicional competidor europeo o en su “patio trasero” latinoamericano —sus habituales ámbitos geográficos de disputa— sino a escala planetaria la imposición autoritaria del *american way of life*.

Según advierte Jameson: “*toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror*”<sup>15</sup>.

Esta lógica global generaliza valores e intereses, estandariza patrones de conducta, impone un único idioma para los vínculos internacionales —el inglés como *lingua franca* del dinero y el poder— e instala en todos los confines de la tierra una misma manera de ver y situarse en el mundo, un pensamiento único, que hasta ese momento habían sido singulares a un Estado-nación y sus dominios específicos<sup>16</sup>.

Mientras el relato posmoderno le rinde homenaje a la “Diferencia” y el liberalismo postmarxista enaltece la tolerancia hacia el “Otro” (con mayúsculas), el mercado mundial capitalista homogeneiza y aplanar toda diversidad. La identidad autoritaria del mercado de capitales y la integración forzada en el sistema-mundo comienza a reinar, con bombardeos, bases militares e invasiones, por sobre todos los oponentes y disidentes, mientras en el ámbito de la teoría se legitima —encubriendo y ocultando semejante autoritarismo— en nombre de “la Diferencia” y “la tolerancia”. El pluralismo metafísico y el relativismo antropológico constituyen el barniz decorativo con que se encubren los tanques y cazabombarderos norteamericanos y las misiones del FMI y el Banco Mundial.

Durante las décadas de los '80 y los '90, cuando los discursos universitarios y el mercado editorial sancionaban el reinado de lo micro y el fragmento, fuera de las aulas y de las librerías sucedía exactamente todo lo opuesto: se debilitaban o disolvían las identidades particulares en aras de una perversa y nefasta lógica global. El discurso de las metafísicas “post”, enamorado ilusoriamente de la fragmentación y de la dispersión en nombre de un pseudo pluralismo, invertía completamente la realidad. Tomaba una cosa por otra (*quid pro quo*, lo denominaba Marx en *El Capital*, precisamente en el pasaje “el fetichismo de la mercancía y su secreto”), encubría la explosiva

---

*Partido Comunista*) y un “mercado mundial” (así lo denomina en los *Grundrisse*, en todos los planes de redacción de *El Capital* y en esta última obra ya publicada).

<sup>15</sup> Véase Fredric Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* [tardío]. Barcelona, Paidós, 1995. pp.18-19.

<sup>16</sup> Quizás por esta razón este mismo autor afirme: “*Todo ello hace que la cultura (y la teoría de la reificación de la mercancía) ocupe hoy un espacio político mucho más central que en cualquier otro momento previo del capitalismo*”. Véase Fredric Jameson: “El marxismo realmente existente”. En *Casa de las Américas* N°211, abril-junio de 1998. p. 6.



transformación objetiva del mercado mundial suplantándolo discursivamente por las representaciones subjetivas de la Academia. De este modo legitimaba la dominación social del capital.

Casi al mismo tiempo que en el plano de la teoría social el posmodernismo y el posestructuralismo trataban durante los '80 y '90 de seducir a las distintas fracciones del campo popular con su culto al fragmento, a lo micro, al poder local y a la lucha dispersa y encerrada en sus respectivos *guettos*, en el terreno económico los representantes de la ideología neoliberal le recomendaban a los grandes gerentes del capital y los principales accionistas acelerar la globalización de las relaciones mercantiles a escala mundial.

Por abajo, le sugerían a los pueblos eludir o directamente abandonar la lucha por el poder; por arriba le decían a los poderosos que había que endurecer la dominación, la fuerza y el poder. Por abajo querían convencer e inocular una mirada centrada únicamente en los respectivos ombligos (los obreros únicamente al problema salarial, las mujeres a la dominación patriarcal, los ecologistas a la destrucción del ecosistema, las minorías sexuales a la imposición de un patrón único de preferencias sexuales, etc.,etc.), sin poder cruzar las miradas; mientras por arriba facilitaban el camino para alcanzar una política global del mercado frente a la sociedad. De este lado, con la vista cada vez más restringida a lo micro y a la punta de los zapatos, del otro lado del muro de la dominación, cada vez más abarcadores de lo macro, pensando, haciendo estrategias y operando a escala mundial.

Entre el “abajo” y el “arriba”, entre el posmodernismo y la mundialización neoliberal del capitalismo imperialista, entre el culto de la diferencia y la estandarización implacable del mercado capitalista existe una estrecha relación. Según Fredric Jameson, ambas *“parecen estar vinculadas dialécticamente, o al menos al modo de una antinomia insoluble”*.

¿Cómo comprender esta coexistencia temporal, combinada pero desigual y desnivelada, entre el discurso de la teoría social y las recetas financieras, entre las metafísicas “post” y el neoliberalismo?

Esa coexistencia no es caprichosa ni una mera yuxtaposición inconexa de discursos que solamente coinciden durante la misma época cronológica o se superponen como capas geológicas. Entre la lógica del fragmento desgarrado y solitario y la lógica de la integración multinacional del mercado mundial que fagocita la totalidad de la sociedad planetaria existe una interconexión y una complementariedad íntima.

Hoy en día no alcanza con señalar únicamente esa rara convivencia. Hay que dar cuenta de ella. Pues bien, existe una posible explicación teórica de esa aparente asimetría entre los discursos legitimadores de la dominación mundial y local, global y fragmentaria. Esa explicación reside en la teoría marxista del fetichismo, leída en clave eminentemente política. Esta teoría, extrañamente “olvidada” y archivada por los discursos académicos a la moda, permite comprender ese desfase —sólo aparente— entre posmodernismo y neoliberalismo, entre racionalidad de lo micro y lógica de lo macro.

## **La génesis de la teoría política del fetichismo y su noción de sujeto**

A partir del cuestionamiento del tío Althusser contra la teoría del fetichismo quedó asentado como un lugar común indiscutido por sus sobrinas, las metafísicas “post”, que dicha teoría correspondería, supuestamente, a la ideología “humanista” (una mala palabra para toda esta jerga). “Humanismo” de un Marx juvenil, insuficientemente socialista y todavía inexperto. Un Marx que todavía no habría elaborado sus propias categorías y conceptos, que giraría sobre una problemática feuerbachiana, según

apuntaba Althusser. Durante varias décadas se asumió ese dato como algo fiable y producto de una lectura filológica rigurosa y estricta. Sin embargo, la génesis de dicha teoría es más compleja de lo que se cree. En esta investigación lo analizaremos en detalle, sólo permítansenos ahora repasar sumariamente esa génesis y esa curva de variación que luego ampliaremos.

Es cierto que Marx utiliza por primera vez el término en el artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña” (1842): “*La provincia tiene el derecho de crearse estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos*”<sup>17</sup>.

Posteriormente, en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, retoma de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel la categoría de “alienación” y el proceso de autoproducción del ser humano como especie a partir del trabajo, entendido como mediación y negatividad.

Luego, a partir de los *Grundrisse [Elementos fundamentales para la crítica de la economía política de 1857-1858]*, Marx desarrolla el cuestionamiento del fetichismo pero comenzando por el fetiche dinerario, no por el mercantil.

Más tarde, en 1867, Karl Marx publica el primer tomo de *El Capital*. Un lustro después, entre 1872 y 1873, revisa y modifica nuevamente el texto para su segunda edición alemana. Uno de los segmentos que adquieren relieve en esta segunda edición —precisamente la más madura, revisada y meditada de las que se publican en vida de Marx— es “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. El tema del fetichismo ya estaba en la edición de 1867, pero recién en la segunda su autor lo separa del resto del primer capítulo sobre la teoría del valor y le pone ese título específico para destacarlo sobre el conjunto. Esta teoría, por lo tanto, a pesar de la sesgada y unilateral exégesis althusseriana que durante décadas se adoptó como la única voz autorizada y “el último grito” de la filología marxista, corresponde a la última escritura de la obra. La de madurez.

Allí formula uno de los núcleos centrales con que la obra *El Capital* cuestiona al capitalismo como sociedad y a la economía política, por entonces su principal saber legitimante en la esfera de las ciencias sociales.

No es aleatorio que en *Historia y conciencia de clase*, una de las principales obras marxistas a nivel mundial, György Lukács haya sostenido que el capítulo acerca del fetichismo contiene y sintetiza todo el materialismo histórico y el autoconocimiento de los trabajadores en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (cuando Lukács formula esta tesis aún no había leído los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* pues entonces aún no se habían publicado).

Filológicamente puede demostrarse que ese fragmento de capítulo de la principal obra de Marx constituye uno de los resultados finales producto de sus miles y miles de páginas manuscritas y de las varias reelaboraciones de *El Capital* (este libro tuvo por lo menos cuatro redacciones. “El fetichismo de la mercancía y su secreto” corresponde a la última de todas).

Aunque las teorías de la alienación y el fetichismo mantienen un subsuelo teórico en común (ambas describen, por ejemplo, la inversión entre subjetividad y objetividad que tiene lugar en la sociedad capitalista, o el doble proceso de la personificación de los objetos salidos del trabajo humano y la cosificación de las relaciones sociales), el fetichismo remite su explicación exclusivamente a las relaciones

---

<sup>17</sup> Para la ubicación de este fragmento y de las otras referencias sobre el fetichismo aquí mencionadas, véase la segunda parte de esta investigación donde las analizamos en detalle y en forma precisa.

mercantiles capitalistas. En los textos maduros de 1867-1873 Marx aborda procesos análogos a los escritos juveniles de 1844, pero eludiendo cualquier referencia a una supuesta “esencia humana” perdida y alienada. En tanto proceso histórico que puede superarse en la historia, el fetichismo no tiene nada que ver con ninguna “esencia”. No se encuentra en el corazón ni en las entrañas más íntimas de ningún individuo.

Por eso resulta un gravísimo error de las metafísicas “post” atribuir a la teoría marxiana del fetichismo una noción común, burguesa, fija y liberal de “sujeto”. Para Marx la idea de un sujeto libre y contractualista, cuyas decisiones son absolutamente racionales, totalmente soberanas y plenamente autoconscientes constituye una típica ficción jurídica. Ésta es precisamente la actitud del sujeto moderno contractualista presupuesto por la economía política neoclásica y su racionalidad calculadora e instrumental. El típico “sujeto libre” de la ideología burguesa, particularmente preferido por el individualismo liberal opositor a toda forma de Estado (corriente por la cual, dicho sea de paso, no pocas metafísicas “post” sienten una clara atracción nunca confesada aunque muchas de ellas presenten esas tendencias en lenguaje libertario).

El sujeto interpelado por la teoría crítica marxista no es el sujeto cartesiano, individual, propietario burgués de mercancías y capital, autónomo, soberano, racionalmente calculador y constituyente del contrato (es decir: el *homo economicus* eternamente mentado por la economía política neoclásica, el contractualismo liberal y la teoría de la elección racional). El sujeto que Marx y sus herederos tienen en mente no se reduce a las determinaciones del varón, blanco, cristiano y burgués; el propietario-ciudadano-consumidor individual.

El sujeto interpelado por el marxismo es principalmente un sujeto colectivo que se constituye como tal (incorporando las múltiples individualidades e identidades de grupo) en la lucha contra su enemigo histórico. Constituye el conjunto de la clase trabajadora, por eso conforma un sujeto colectivo. Su racionalidad no es instrumental ni calculadora. La teoría política que intenta defender sus intereses estratégicos no es el contractualismo de factura liberal ni su ontología social corresponde a las mónadas aisladas y sin ventanas (de origen leibniziano), donde cada persona su convierte —a través de la salvaje mediación del mercado— en un lobo para el hombre (Hobbes) y cuyas trayectorias individuales mutuamente excluyentes son organizadas por la “mano invisible” (de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos).

Esta distinción elemental entre dos concepciones diametralmente opuestas y antagónicas acerca del sujeto permite evitar la sospechosa ambigüedad y los numerosos malentendidos sobre los cuales se estructura la mayor parte de las veces el cuestionamiento de las metafísicas “post” a la teoría social marxista.

### **Primera aproximación a la teoría del fetichismo, una reflexión “olvidada”**

En su teoría crítica del fetichismo Marx sostiene que, a partir de la acumulación originaria y el intercambio generalizado de mercancías, las condiciones de vida expropiadas a las masas populares se autonomizan, cobrando vida propia como si fueran personas. Este proceso histórico genera que las condiciones de vida —transformadas en capital— se vuelven sujetos y los productores expropiados se vuelven objetos. La inversión fetichista consiste en que las cosas se personifican y los seres humanos, arrodillados ante ellas, se cosifican.

Todo proceso fetichista combina históricamente la cosificación y la personificación, la aparente racionalidad de la parte y la irracionalidad del conjunto

social, la elevación a máxima categoría de lo que no es más que un pequeño fragmento de la realidad.

El fetichismo se caracteriza también por congelar y cristalizar cualquier proceso de desarrollo, definiendo discursiva o ideológicamente alguna instancia de lo social como si fuera fija cuando en la vida real fluye y se transforma. Las relaciones sociales se “evaporan” súbitamente y su lugar es ocupado por las cosas, las únicas mediadoras de los vínculos intersubjetivos a nivel social. La aparente “objetividad absoluta” de la estructura social termina predominando por sobre las subjetividades sujetadas al orden fetichista. Las reglas que rigen la vida de esa objetividad que escapa a todo control humano cobran autonomía absoluta y toman el timón del barco social. Se vuelven independientes de la conciencia y la voluntad colectivas. Son las reglas, los códigos y las leyes sociales —ajenas a todo control racional y a toda planificación estratégica— las que rigen de manera despótica el curso de la vida humana.

En *El Capital* la teoría del fetichismo es la base de la teoría del valor y de la crítica de la economía política. Si Adam Smith y David Ricardo se preguntaron en su época por la cantidad del valor (¿cuánto valen las mercancías?... y respondían: de acuerdo al tiempo de trabajo para reproducirlas), en cambio nunca se interrogaron ¿por qué el trabajo humano genera valor?

La respuesta a esta pregunta inédita en la historia de las ciencias sociales remite precisamente a la teoría crítica del fetichismo y a la categoría de trabajo abstracto (aquel tipo de trabajo humano vivo que se cosifica y cristaliza en sus productos como valor porque ha sido producido en condiciones mercantiles).

La humildad de Marx siempre lo condujo, en sus libros e intervenciones públicas y en su correspondencia privada, a reconocer que él no había inventado ni descubierto la lucha de clases, ni la apropiación del excedente económico bajo sus diversas formas de manifestación (renta terrateniente, interés bancario, ganancia industrial) ni siquiera el socialismo o el comunismo.

Sí estaba orgulloso de haber descubierto la categoría de plusvalor en su forma general (independientemente de la ganancia, renta e interés), la necesidad de un período de transición al comunismo bajo el poder de la clase obrera y lo más importante para la crítica de la economía política: la diferencia entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto<sup>18</sup>.

Si haberlo descubierto reviste tanta importancia para su autor, podríamos interrogarnos: ¿en qué consiste, pues, el trabajo abstracto y qué vínculo mantiene esta categoría con la teoría crítica del fetichismo?

Según la teoría marxista y su crítica de la economía política, el trabajo humano es “concreto” si produce “valores de uso”, objetos que satisfacen directamente una necesidad. En cambio, si el trabajo humano produce objetos para el mercado, que sólo serán consumidos después de haber sido intercambiados por el equivalente general, en ese caso el trabajo es “abstracto” y el objeto producido constituye una mercancía que posee, no sólo “valor de uso” sino además “valor”. En el modo de producción capitalista, la sociabilidad del trabajo abstracto es indirecta, está mediada por el mercado. Aunque al interior de cada unidad productiva capitalista —por ejemplo, un conglomerado multinacional de empresas— se realizan trabajos privados, todos ellos son fragmentos del mismo trabajo social global. Pero esa sociabilidad indirecta recién se manifiesta en el mercado. Al funcionar cada conglomerado u oligopolio de empresas de modo independiente y en competencia recíproca, no hay planificación del conjunto

---

<sup>18</sup> Para las referencias sobre estos descubrimientos aquí mencionados, véase igualmente la segunda parte de esta investigación.

social (sí puede haber planificación o racionalidad parcial al interior de cada conglomerado pero ello no es extensible al conjunto de la sociedad capitalista mundial). Ésta sólo es posible si se socializan completamente los medios de producción y se ejerce una planificación democrática y participativa de toda la clase trabajadora.

La categoría de “trabajo abstracto” está entonces estrechamente entrelazada con la teoría crítica del fetichismo porque es la sociabilidad indirecta, *post festum*, realizada a posteriori (es decir, después de haber sido producida) del trabajo social global la que se cosifica en los productos que cobran vida propia y terminan reinando en el mundializado capitalismo contemporáneo. Por ejemplo, la tristemente célebre “burbuja financiera” de un capital-dinero global que asume vida propia y aparentemente empieza a crecer por sí mismo, sin la mediación productiva de ningún trabajo que lo genere, constituye un típico producto de relaciones fetichistas. Ese capital-dinero global no es nada más que la encarnación cosificada del trabajo social global realizado bajo formas mercantiles capitalistas a escala planetaria. Al no poder controlar sus mecanismos específicos de producción, distribución y circulación mercantil, los sujetos colectivos —clases, pueblos, movimientos sociales, etc.— de la sociedad capitalista globalizada terminan subordinándose a los avatares contingentes y caprichosos de ese capital-dinero autonomizado.

### **Racionalidad de la parte, irracionalidad del conjunto**

Dentro de este horizonte histórico, el proceso de “disolución del hombre” que las metafísicas “post” elevan a hipóstasis última de la realidad y designan como sujeto borrado resulta plenamente explicable desde el ángulo de la teoría crítica del fetichismo. Si los sujetos sociales del capitalismo tardío no pueden controlar sus prácticas (a escala global), no pueden planificar racional y democráticamente la distribución social del trabajo colectivo, de sus beneficios y sus cargas, en las distintas ramas y actividades sociales, ello no deriva de algún principio inescrutable, insondable y metafísico...

Por el contrario, responde a un proceso histórico y político estrictamente verificable. Es la sociedad mercantil capitalista —que hoy ha alcanzado efectivamente dimensiones mundiales, aunque potencialmente las tuviera desde sus orígenes— la que borra a los seres humanos, la que cancela sus posibilidades de decidir racionalmente el orden social, la que aniquila su soberanía política y la que ejerce un control despótico sobre su vida cotidiana y su salud mental. Esos procesos tienen una explicación mundana y terrenal. Por eso mismo se pueden resisitir, se pueden combatir, se pueden transformar. Su ontología es finita y endeble: depende tan sólo del poder del capital. Nada menos pero nada más que del poder del capital.

Es la lógica fetichista del poder del capital la que combina de modo desigual pero complementario la privatización de la vida cotidiana con su culto a lo micro y al ghetto —típicos del posmodernismo— con la expansión integradora y mundializada de los mercados globales —promovida por el neoliberalismo—; los discursos de la identidad y las diferencias étnicas, religiosas y sexuales con la cultura serializada y homogeneizadora del mercado mundial, la repetida apelación a la “espiritualidad” de la autoayuda y el inmediatez de las iglesias electrónicas con un predominio brutal de la contabilidad monetaria para toda actividad humana.

Esa misma lógica fetichista es la que articula la falsa racionalidad de las microsectas de parroquia, encerradas en sus parcelas segmentadas y dispersas, cultivadoras de sus juegos del lenguaje intraducibles, con la racionalidad mercantil del conjunto social que hoy funciona a escala internacional.

Lo micro y lo macro, la lupa y telescopio, lo íntimo y el espectáculo absolutamente impersonal, constituyen dos caras de la misma moneda fetichista. Sólo acabando con la lógica fetichista se podrá superar ese lacerante dualismo que desgarrar con sus escisiones y enajenaciones cualquier proyecto político y cultural en polos antinómicos irresolubles.

### **Mercado mundial y nuevas resistencias**

Hoy, en América Latina y el mundo, asistimos a otro momento histórico. Ya no estamos como en los años '80 o comienzos de los '90. Numerosas rebeliones (lo escribimos en plural porque de verdad fueron muchas) generalizaron la resistencia contra el llamado “nuevo orden mundial”. Mientras en los '80 y primeros '90 el sólo acto de mencionar el término “imperialismo” parecía anacrónico y caduco, hoy el debate ha vuelto al centro de la agenda teórica y política. De manedra análoga, la palabra “socialismo” ha retornado a la esfera política pública (en torno a ella hoy se discute si en América Latina resultaría pertinente el socialismo clásico, el del siglo XXI o cual. Venezuela es uno de esos escenarios privilegiados pero no el único).

Como señala Fredric Jameson: “*esa resistencia [a la imposición norteamericana] define las tareas fundamentales de todos los trabajadores de la cultura para el próximo decenio y puede constituir hoy, en el nuevo sistema-mundo del capitalismo avanzado un buen vector para la reorganización de la noción, también pasada de moda y excéntrica, del imperialismo cultural, y hasta del imperialismo en general*”<sup>19</sup>.

La resistencia al imperialismo y al capitalismo mundializado asume vertientes distintas. Desde la lucha de pueblos invadidos por el ejército norteamericano y sus asesores o “cooperantes civiles” (como Irak, Afganistán o Colombia) hasta movilizaciones masivas contra la guerra en las principales ciudades europeas e incluso en New York, pasando por las tomas de tierras y haciendas en Brasil, la movilización de los pueblos originarios en Bolivia y Ecuador, los cortes de rutas y las fábricas recuperadas en Argentina, la movilización democrática en Venezuela y la continuidad de una forma de convivencia socialista en Cuba, entre muchos otros ejemplos.

A esas formas de lucha principales se agregan los diversos movimientos sociales que ya hemos mencionado: la lucha de los ecologistas, homosexuales y lesbianas, comunidad afroamericana, comunidades indígenas, colectivos antirrepresivos, okupas de viviendas, cadenas de contrainformación y periodismo alternativo, televisión comunitaria, redes contra el monopolio informático y la propiedad privada intelectual, etc.,etc.

¿Acaso fue un error defender la legitimidad de estos últimos movimientos, aunque inicialmente nacieran y se desarrollaran mutuamente aislados? ¡De ningún modo! Esa primera forma de resistencia, todavía dispersa e inorgánica, cumplió el papel positivo de cuestionar en los hechos los aparatos políticos burocráticos, las jerarquías ficticias y el método administrativo y profundamente autoritario del conocido “Orden y mando” de las formas tradicionales de hacer política. Nada más lejos del socialismo del futuro que el verticalismo burocrático que reproduce al interior de sus propias filas el disciplinamiento jerárquico de la dominación capitalista.

No obstante ese papel inicialmente progresivo, la cristalización de esa forma determinada de dispersión y su perdurabilidad a lo largo del tiempo corren el riesgo de

---

<sup>19</sup> Véase Fredric Jameson: “Nota sobre la mundialización como problema filosófico”. En *Actual Marx: La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p.76.

transformar lo que nació como impulso de resistencia en tiempos de derrotas populares y avance neoliberal del capital en algo estanco, funcional a la modernización del sistema de dominación, hegemonía y explotación. En otras palabras: al institucionalizar como algo permanente, cristalizado y fijo lo que correspondió a un momento particular de la historia del conflicto social, se termina prolongando y eternizando la debilidad del movimiento popular.

Si ya no resulta legítimo continuar festejando la dispersión ni defender la actual fragmentación, ¿cuál sería la alternativa?

¿Quizás la categoría de “multitud”, popularizada mediáticamente por Toni Negri? Desde nuestra óptica, este término expresa una falsa solución para salir del pantano teórico en que nos dejaron las metafísicas “post”. Es más, el mismo Negri constituye un heredero directo del último Althusser y un fiel continuador de esas metafísicas a las que no deja de rendir homenaje en su libro *Imperio*<sup>20</sup>.

Aunque cada dos oraciones Negri lo encubra asociándola con la repetición de la palabra “comunismo” (un término altisonante pero que en su prosa está completamente vacío), el concepto de “multitud” no es más que la lógica derivación de la fragmentación posmoderna: inorgánica, desarticulada, dispersa, sin estrategia política ni capacidad de organización ni planificación de los enfrentamientos con el capital a largo plazo.

Desde un ángulo antagónico con el de las metafísicas “post”, la tradición de pensamiento social que se inspira en Karl Marx y en sus continuadores ha elaborado a lo largo de su historia otra teoría que, junto con la crítica del fetichismo, resulta sumamente útil para contextualizar el debate contemporáneo en cuyo horizonte se ubica la presente investigación. Se trata de la teoría (gramsciana) de la hegemonía, muchas veces despreciada y varias otras bastardeada o manipulada hasta el límite por las corrientes “post”.

### **Fetichismo, hegemonía y desafíos de la teoría crítica marxista**

Contrariamente a la caricatura economicista y “reduccionista” del marxismo — sobre la cual abundaremos en el próximo capítulo de esta investigación— que han construido los representantes de las metafísicas “post”, el pensamiento social inspirado en la obra de Karl Marx cuenta con una reflexión de largo alcance que resulta sumamente pertinente para pensar una salida estratégica frente a las aporías entre lo micro y lo macro, y frente a la impotencia política que de ella se deriva en el posmodernismo. Esa reflexión está sintetizada en la teoría gramsciana de la hegemonía (la de Antonio Gramsci, no la de sus intérpretes posestructuralistas, unilaterales y socialdemócratas, como Ernesto Laclau<sup>21</sup>).

Al reflexionar sobre la hegemonía, Gramsci advierte que la homogeneidad de la conciencia propia de un colectivo social y la disgregación de su enemigo se realizan precisamente en el terreno de la batalla cultural. ¡He allí su tremenda actualidad para pensar y actuar en las condiciones abiertas por la globalización capitalista, su guerra

---

<sup>20</sup> A este respecto, véase nuestro *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Madrid, Campo de Ideas, 2002 (reeditado en Italia con el título *Toni Negri e gli equivoci di «Imperio»*. Bolsena, Massari Editore, 2005).

<sup>21</sup> Para una crítica de Laclau, véase Atilio Borón: “¿«Posmarxismo»? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”. En Atilio Borón: *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Bs.As., Fondo de Cultura Económica, 2000. pp.73-102 y Atilio Borón y Óscar Cuellar: “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”. En *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV, Vol.XLV, N°4. Octubre/diciembre de 1983. pp.1143-1177.

ideológica contra toda disidencia radical, su dominación cultural mundializada y su fabricación industrial del consenso!.

Gramsci no se adentra en los problemas de la cultura para intentar legitimar la gobernabilidad consensuada y “pluralista” del capitalismo tardío —periférico y dependiente, en el caso de la Argentina— sino para derrocarlo. Sus miles de páginas tienen un objetivo preciso: estudiar la dominación cultural del sistema capitalista para intentar resistir, generar contrahegemonía y poder vencer a los poderosos.

¿En qué consiste, pues, la hegemonía? Elucidar esta teoría resulta de gran utilidad, no sólo para repensar los núcleos fundamentales del fetichismo y del poder en Karl Marx —nuestro objetivo principal en esta investigación— sino también para ubicar los ejes principales del debate contemporáneo en ciencias sociales.

Comencemos a explicarla por lo que no es. La hegemonía no constituye un sistema formal, completo y cerrado, de ideas puras, absolutamente homogéneo y articulado (estos esquemas nunca se encuentran en la realidad práctica, sólo en el papel, por eso son tan cómodos, fáciles, abstractos y disecados, pero nunca explican qué sucede en una formación social determinada).

La hegemonía, por el contrario, constituye un proceso de articulación y unificación orgánica de diversas luchas fragmentarias, heterogéneas y dispersas, dentro de las cuales determinados colectivos logran conformar una perspectiva de confrontación unitaria sobre la base de una estrategia política y una dirección cultural. A través de la hegemonía un grupo social colectivo (nacional o internacional) logra generalizar la confrontación contra su enemigo enhebrando múltiples rebeldías particulares.

Ese proceso de generalización expresa la conciencia y los valores de determinadas clases sociales, organizadas prácticamente a través de significados y prácticas sociales.

La hegemonía constituye un proceso social —colectivo pero que también impregna la subjetividad— vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa<sup>22</sup>.

Para ser eficaz y suficientemente “elástica”, la dominación cultural de las clases dominantes y dirigentes necesita incorporar siempre elementos de la cultura de los sectores dominados —por ejemplo, el “pluralismo”, el culto a la diferencia o el respeto al “Otro”— para resignificarlos y subordinarlos dentro de las jerarquías de poder existente. En cambio, cuando la hegemonía la ejercen las clases subalternas y explotadas, el proceso de articulación no tiene porqué manipular las demandas singulares de los grupos que integran la alianza estratégica contrahegemónica.

La hegemonía es entonces idéntica a la cultura pero es algo más que la cultura porque incluye necesariamente una distribución específica de poder e influencia entre los grupos sociales.

Dentro del bloque histórico de fuerzas contrahegemónicas unidas por una alianza estratégica no todos los grupos tienen una equivalencia política absoluta. Según ha demostrado Meiksins Wood, no todas las oposiciones al régimen capitalista pueden alcanzar la misma potencialidad antisistémica<sup>23</sup>. Por ejemplo, las luchas contra la discriminación por motivos de raza o por determinado tipo de preferencia sexual, aunque totalmente legítimas y a pesar de que forman parte insustituible de un programa

---

<sup>22</sup> Véase Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980. p. 130.

<sup>23</sup> Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 2000. pp.303.



socialista de lucha contra el sistema, no poseen el mismo grado de peligrosidad y antagonismo que atraviesa a la contradicción entre la clase trabajadora y el capital.

Meiksins Wood sugiere, y lo demuestra con notable contundencia, que el capitalismo puede permear cierto pluralismo e ir integrando la política de las diferencias. Pero lo que no puede hacer jamás, a riesgo de no seguir existiendo o dejar de reproducirse, es abolir la explotación de clase. Precisamente por esto, dentro de la alianza hegemónica de fuerzas potencialmente anticapitalistas, aunque todas las rebeldías contra la opresión tienen su lugar y su trinchera, el sujeto social colectivo que lucha contra la dominación de clase debe jugar un papel convocante y aglutinador de la única lucha que posee la propiedad de ser totalmente generalizable: *“mientras que todas las opresiones pueden tener las mismas demandas morales, la explotación de clases tiene una condición histórica diferente, una ubicación más estratégica en el centro del capitalismo; y una lucha de clases puede tener un alcance más universal, un mayor potencial para impulsar no sólo la emancipación de la clase, sino también otras luchas de emancipación”*<sup>24</sup>.

Hegemonía no significa sólo consenso (como algunas veces se piensa en una trivialización socialdemócrata del pensamiento de Gramsci), también presupone violencia y coerción sobre los enemigos. Para Gramsci, inspirado en Marx, no existe ni el consenso puro ni la violencia pura. Las principales instituciones encargadas de ejercer la violencia en la sociedad capitalista son los Estados (policías, fuerzas armadas, servicios de inteligencia, cárceles, etc.), instituciones permanentes del orden social que no se someten a votación cada cuatro años... Las instituciones donde se ejerce el consenso forman parte de la sociedad civil (partidos políticos, sindicatos, iglesias, instituciones educativas, asociaciones vecinales, medios de comunicación, etc.). Siempre se articulan y complementan entre sí, predominando uno u otro según la coyuntura histórica.

Por último, la hegemonía nunca se acepta de forma pasiva. Está sujeta a la lucha, a la confrontación, a toda una serie de “tironeos”. Por eso quien la ejerce debe todo el tiempo renovarla, recrearla, defenderla y modificarla, intentando neutralizar a sus adversarios incorporando sus reclamos —por ejemplo el respeto de las diferencias y el reconocimiento de los particularismos fetichizados— pero desgajados de toda su peligrosidad antisistémica.

Como la hegemonía no constituye entonces un sistema formal cerrado, sus articulaciones internas son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre ellas desde otro lado: desde la crítica al sistema, desde la contrahegemonía (a la que permanentemente la hegemonía del capital debe contrarrestar, disgregar y fragmentar). Si la hegemonía fuera absolutamente determinante —excluyendo toda contradicción y toda tensión interna— sería impensable cualquier disidencia radical y cualquier cambio en la sociedad.

En términos políticos, la teoría marxista de la hegemonía sostiene que los movimientos sociales y las organizaciones de los trabajadores que no logren traspasar la estrechez de sus luchas locales y particulares terminan presos del corporativismo, o sea limitados a sus intereses inmediatos y parcelarios.

La construcción de un pensamiento social y una estrategia política centrados en la búsqueda de la hegemonía socialista permitiría no sólo superar los relatos metafísicos nacidos bajo el influjo de la derrota popular sino también recrear una representación unificada del mundo y de la vida, hasta ahora fragmentada por la fetichización de los

---

<sup>24</sup> Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. pp.304-305.

particularismos. Sin esta concepción totalizante se tornará imposible responder a la ofensiva global del capital imperialista de nuestros días con un proyecto altermundista, igualmente global, que articule y unifique el policromático abanico de rebeldías y emancipaciones frente a un enemigo común.

El desafío, tanto teórico como práctico, consiste en tratar de consolidar la oposición radical al capitalismo construyendo cierto grado de organicidad entre los movimientos sociales y políticos. La espontánea comunicación virtual (vía email) o las redes volátiles ya no alcanzan. Siguen siendo útiles pero... insuficientes. Jugaron un gran papel, importantísimo e insustituible, durante la primera fase de la resistencia al neoliberalismo, cuando se venía del diluvio y la dispersión absoluta. Pero hoy ya no es suficiente. La oposición al sistema, si pretende ser eficaz y modificar realmente las relaciones sociales de fuerza a nivel nacional, regional y mundial entre opresores y oprimidos/as, entre explotadores y explotados/as debe asumir el desafío de construir fuerza social y bloque histórico, tendiendo a la convergencia de las más diversas emancipaciones contra las mismas relaciones sociales del capital. Para eso se torna necesario e impostergable, no sólo en el ámbito de la discusión de las ciencias sociales sino también en la agenda política, recuperar la teoría marxista del fetichismo y una concepción del poder no economicista ni reduccionista.

Pero comenzar a plantearse esa tarea, en una formación social capitalista periférica y dependiente como la nuestra, no resulta fácil ni sencillo. Si asumir posiciones radicales en las universidades de las metrópolis del mundo capitalista desarrollado se convierte, ya de por sí, en una tarea compleja y difícil (por el brutal disciplinamiento de toda disidencia radical y la innegable cooptación de intelectuales críticos que allí existe), intentar abordar este tipo de problemas desde el pensamiento marxista latinoamericano multiplica la pendiente y los obstáculos. La razón de esa multiplicación geométrica de los desafíos y las complejidades reside en que nuestra cultura y nuestra Academia no están exentos ni ajenos al problema mayor de la dependencia que atraviesa todo nuestro país. Dependencia que se expresa en el campo específico de las ciencias sociales, la cultura, el pensamiento y la educación universitaria como eurocentrismo<sup>25</sup>, ideología que permea e impregna gran parte de las producciones, los intercambios y los consumos culturales de los saberes académicos vernáculos.

Ese eurocentrismo, de alcance mucho más general —presente en nuestra cultura universitaria desde su mismo nacimiento— también se ha expresado en el renglón específico de la producción teórica marxista, su difusión y su consumo<sup>26</sup>.

### **Fetichismo y poder: nuestras hipótesis**

Habiendo explicitado en esta introducción los presupuestos del singular contexto histórico en el cual se desarrolla nuestra investigación y habiendo delimitado las coordenadas de la polémica ideológica contemporánea en el mundo de la teoría social en cuyo seno aquella se inscribe, podemos **formular ahora nuestras hipótesis principales** que intentaremos fundamentar y demostrar en los diversos capítulos de este trabajo de investigación. Éstas se asientan en el fundamento de una lectura de *El Capital* de Karl Marx interpretado expresamente como texto crítico no sólo de la explotación

---

<sup>25</sup> Véase Samir Amin: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI, 1989.

<sup>26</sup> Al respecto, remitimos a nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Bs.As., Biblos, 2000. Prólogo Michael Löwy.

económica, sino también de la dominación política que ejerce el poder del capital sobre las subjetividades sociales.

Entonces, la **hipótesis central** sostiene que en el pensamiento de Karl Marx existe no sólo una teoría de la explotación económica —centrada, como reconocen hasta sus impugnadores más acérrimos, en la teoría de la producción y extracción de plusvalor— sino también una teoría de la dominación política. Marx constituye, según nuestra hipótesis principal, un teórico de la explotación pero también un pensador de la dominación.

Esta hipótesis central (que será nuestro punto de llegada en la exposición), de alcance general y que contradice numerosos malentendidos comúnmente aceptados de modo acrítico en los estudios académicos (que intentaremos someter a discusión en los próximos capítulos de esta primera parte), se apoya en otras hipótesis de alcance más restringido y delimitado:

**Hipótesis 1:** La teoría crítica del fetichismo tal como Marx la elabora en su principal obra no se reduce a una teoría filosófico-antropológica de la “pérdida de la esencia humana”. Tampoco queda circunscripta a un sucedáneo epistemológico de la teoría de la ideología entendida, en el plano de las representaciones imaginarias, como “falsa conciencia” o “velo ideológico”, “error sistemático” o mero obstáculo para la transparencia de la verdad científica. Por el contrario, la teoría marxista del fetichismo abarca la comprensión científico-crítica de la economía política (como disciplina teórica) y la impugnación política de la sociedad mercantil capitalista (como estadio transitorio superable en la historia). Esta **hipótesis 1** se sustenta, a su vez, en una **hipótesis secundaria (a)** según la cual la teoría marxista del fetichismo es una teoría que da cuenta, críticamente, tanto de la objetividad social que estructura el orden social capitalista como de la subjetividad alienada de los agentes sociales que emergen de este último. Aunque la presupone y la contiene, la teoría del fetichismo de ningún modo queda limitada a una teoría de la subjetividad, como habitualmente se supone.

**Hipótesis 2:** Tanto en *El Capital* como en sus escritos tradicionalmente calificados como “políticos”, Karl Marx elabora una teoría del poder y de la dominación política específicamente moderna que abarca no sólo aquello que, según las clásicas metáforas marxianas, se conoce como “la superestructura” (el Estado, los partidos políticos, la gran prensa, etc.) sino que también da cuenta de la dominación política al interior de la economía mercantil, ámbito que suele ser referido como perteneciente a “la estructura”. Para la teoría crítica marxista no existen el “mercado puro” ni la “economía pura”. Siempre están conformados y atravesados, de manera íntima, por relaciones de poder y de fuerza entre las clases sociales. Esta **hipótesis 2** se sustenta, a su vez, en una **hipótesis secundaria (b)** según la cual en el discurso científico-crítico marxiano el poder y la dominación abarcan no sólo la política y el Estado sino también las relaciones sociales de producción, intercambio, distribución y consumo, esto es, la “economía”.

**Hipótesis 3:** Sólo se puede separar la crítica que Karl Marx realiza tanto del fetichismo de la mercancía como de la economía política, por un lado, de su cuestionamiento del poder y la dominación, por el otro, a condición de soslayar el papel central que en su obra juegan la subjetividad social y la lucha de clases como clave de la dinámica histórica. Esta **hipótesis 3** se sustenta, a su vez, en una **hipótesis secundaria (c)** según la cual la inmensa mayoría de las reconstrucciones teóricas de Marx que fragmentan la teoría del fetichismo de la teoría política marxista interpretan su pensamiento en clave radicalmente “objetivista”. Sólo a condición de dejar afuera de la historia, o en un mero papel secundario, a la lucha de clases, desconociendo el lugar central de las subjetividades sociales (convirtiéndolas en meros apéndices de funciones

económicas o en simples soportes predeterminados de ideologías), se puede escindir la teoría marxista del fetichismo de la correspondiente teoría marxista del poder y la dominación social (en el caso en que se acepte que existe una teoría marxista del poder, ya que no pocas veces se niega incluso esta última posibilidad).

En la primera parte de nuestra investigación comenzaremos por la crítica de determinadas concepciones equívocas vinculadas históricamente a la tradición marxista para pasar luego, en la segunda parte, a la dimensión propositiva, donde intentaremos fundamentar y demostrar las hipótesis enumeradas y sugeridas en esta introducción.

## **Primera parte: Una visión crítica de los usos de Marx**

### **Teoría crítica, científicidad y praxis política en Marx**

La científicidad de la teoría social marxista reside en su capacidad de crítica. Su científicidad no reposa en la postulación de todo un catálogo de sentencias (o “leyes de hierro”) universales, absolutas y ahistóricas —supuestamente válidas para todo tiempo y lugar, al margen de la historia, las subjetividades y los conflictos sociales— sino en su enorme capacidad para desarmar, desmontar y demoler los dogmas que legitiman el orden social capitalista como natural, inmodificable absoluto y eterno. Dicha científicidad crítica permite establecer regularidades en los fenómenos sociales (leyes de tendencia que abren un abanico de posibilidades con mayor o menor grado de probabilidad) para, a partir de su conocimiento, poder intervenir y transformar la sociedad en un sentido praxiológico políticamente radical.

En el seno de la tradición marxista, ese ejercicio crítico no se ejerce sólo sobre los relatos metafísicos del pensamiento social burgués que legitima, de diversos modos y con no pocos matices, el orden establecido. La crítica marxista también se aplica a su propia tradición. En ese sentido, a diferencia de otros paradigmas pertenecientes a las ciencias sociales, que son incapaces de autoevaluarse y autoexaminarse —de ahí su tendencia dogmática, metafísica y en última instancia legitimante— la teoría crítica marxista se ha mantenido vital a lo largo de la historia porque su mismo desarrollo ha implicado, de manera necesaria, un permanente autoexamen.

No resulta difícil constatar que el nexo que relaciona al marxismo con los procesos históricos de constitución, desarrollo, contracción y expansión del movimiento político y social del cual intentó e intenta ser expresión sufrirá a lo largo del último siglo y medio una constante tensión dialéctica. Pues si la teoría se desarrolló “como expresión del movimiento real” (en palabras de Marx) que tenía lugar ante los ojos de su fundador, tal movimiento experimentará a su vez una permanente expansión hacia su universalización que repercutirá —con no pocas tensiones— sobre la propia teoría. A cada onda expansiva del primero sucederá una revaluación teórica correspondiente, incluso en reiteradas oportunidades vivenciada como crisis, en un vaivén ondulatorio hasta el momento inacabado. La llamada “crisis del marxismo”, tan recurrentemente mencionada en la literatura académica de los años ‘80 y sobre todo en los ‘90, en pleno auge neoliberal, no es la primera ni la última. Toda la historia del marxismo no es más que la historia de sus respectivas “crisis”.

La conflictiva y problemática relación entre el movimiento político, la sociedad capitalista y la teoría crítica marxista comenzará en vida del propio Marx, quien reexaminará sus propios parámetros categoriales y conceptuales a medida que la sociedad burguesa se vaya expandiendo por el mundo y el movimiento social vaya acumulando experiencias en la lucha de clases, y continuará con las diversas generaciones de marxistas posteriores tanto en Europa como en los otros continentes. La crisis —y la negatividad interna que ésta presupone— es inmanente a la propia teoría crítica marxista. Ese es su principal antídoto para no convertirse en un dogma rígido que expulse de su seno toda negatividad.

El mismo Marx sostiene que esta capacidad de autoexamen no es exclusiva de la teoría crítica. También constituye el nervio esencial de las revoluciones proletarias que dicha teoría pretender fundamentar, impulsar y alentar. Es por ello que, en su célebre

obra *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Marx señale que: “*Las revoluciones proletarias se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzar de nuevo desde el principio, se burlan condescendiente y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos*”<sup>27</sup>.

El desarrollo incesante de esa crítica deslegitimante, la realización permanente de un autoexamen y un beneficio de inventario, la discusión de equívocos y el cuestionamiento de determinados lugares comunes cristalizados a lo largo del tiempo no implica de ningún modo postular la existencia de una única lectura posible sobre Marx. Lejos de nosotros aquella dogmática e ilusoria creencia en el supuesto carácter autoevidente de una pretendida “ortodoxia” marxista —con su correspondiente recorte de textos autorizados y libros prohibidos, autoridades citables y herejías condenadas—, más cerca del pensamiento escolástico que de la ciencia social. En realidad, ese tipo de saber, durante varias décadas del siglo XX consagrado como marxismo oficial en los países del autopostulado “socialismo real” europeo, estaba más vinculado al catecismo medieval y al index inquisitorial (revestido con liturgia y jerga socialista) que al funcionamiento secular del pensamiento crítico contemporáneo.

A contramano de aquellos pomposos pero falsos monopolios ideológicos, en la historia profana y terrenal del pensamiento social revolucionario han existido, existen y existirán diversos marxismos, en plural. No sólo en el plano de las tendencias políticas y organizativas sino también en el ámbito de las orientaciones sociológicas, historiográficas, epistemológicas, metodológicas y filosóficas. A medida que el corpus teórico-político de hipótesis, categorías y núcleos problemáticos inspirados en Marx, Engels y sus continuadores va estableciendo un diálogo-debate-polémica con la cultura hegemónica de las diversas épocas, el marxismo se va “contaminando”. La concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis van adquiriendo mayor riqueza explicativa cada vez que logran medir fuerzas con los diversos relatos predominantes en cada coyuntura histórica. Cada nuevo problema que la sociedad capitalista presenta a su paso constituye un acicate para refinar los instrumentales y las herramientas teóricas del acervo marxista.

En esa “contaminación” —ineludible, si de lo que se trata es de emplear las categorías de Marx para comprender la sociedad contemporánea—, las diversas vertientes marxistas van diferenciándose recíprocamente. Reconocer y hacerse cargo de ese proceso, donde el marxismo termina transformándose en un abanico plural y heterogéneo de distintas tradiciones marxistas, no presupone equiparar todos los discursos ni caer en un relativismo extremo donde, en lo oscuro de la noche, todos los gatos terminan volviéndose pardos.

Existen muchas lecturas posibles de Marx. Han existido y existirán diversos marxismos. Pero no todas esas lecturas resultan equivalentes o intercambiables. Sumamente distanciados del “giro lingüístico”, donde se dificulta la contrastación de un discurso con otro, y sólo restaría el nihilismo, relativista y equidistante, entre numerosos juegos de lenguaje, consideramos que la tradición dialéctica permite elegir con fundamento entre diversos relatos —haciendo intervenir en esa elección no sólo el orden lógico discursivo interno a la teoría sino también dimensiones sociales como la historia, la política y la ideología<sup>28</sup>—.

<sup>27</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Bs.As., Cartago, 1984. Tomo I. p.291.

<sup>28</sup> Hacemos referencia a estas tres dimensiones basándonos en la reflexión gramsciana de los *Cuadernos de la cárcel* (particularmente al cuaderno N°11) donde la filosofía marxista de la praxis es inescindible de la política, la historia y la ideología. Véase Antonio Gramsci: *Apuntes para una*

Aun reconociendo, entonces, semejante pluralidad de lecturas y perspectivas posibles, esta investigación adoptará determinadas posiciones en desmedro de otras. Priorizaremos ciertas perspectivas de análisis y criticaremos otras. Nos esforzaremos por fundamentar racionalmente esas opciones, que no dependen arbitraria ni caprichosamente del gusto subjetivo. Nuestras elecciones en favor de la teoría crítica marxista se inscriben en determinadas coordenadas históricas, políticas e ideológicas.

Las opciones ideológicas no son opuestas a las pretensiones de verdad<sup>29</sup>. Entre el polo relativista extremo, donde todos los discursos son equivalentes y se cancela la posibilidad de elegir entre una lectura y otra (posición afín a las metafísicas “post”, desde el giro lingüístico en adelante, donde el mundo social se vuelve mera representación e interpretación y se termina renunciando a cualquier pretensión de verdad) y el polo diametralmente opuesto, donde existiría una única lectura posible (posición preferida por las corrientes más afines al positivismo, donde, supuestamente, para lograr cientificidad habría que abandonar toda ideología y renunciar a toda subjetividad), existiría una tercera perspectiva, divergente tanto del nihilismo posmoderno como del dogmatismo de aroma positivista. Desde este tercer ángulo posible de abordaje, si se asumen determinados presupuestos de la teoría crítica marxista no habría contradicción entre ideología y verdad, entre punto de vista político y objetividad científica.

Es precisamente desde ese horizonte, distante al mismo tiempo del posmodernismo y del positivismo, que intentaremos prolongar en nuestros días el autoexamen histórico de la teoría crítica marxista desarrollando la crítica de determinados usos equívocos de Marx. Nuestra crítica se sustenta, entonces, en presupuestos ideológicos. Para desarrollarla, en esta investigación deberemos explicitar previamente qué entendemos por “presupuestos ideológicos”, lo cual nos remite a su vez a la teoría marxista de la ideología.

## Ideología y crítica

La teoría de la ideología no constituye una creación de Marx, quien tampoco inventó la lucha de clases, la teoría del plusvalor, ni muchas otras nociones, conceptos o teorías que habitualmente se le atribuyen por error o desinformación. Él mismo lo deja en claro en su correspondencia con Engels. Los antecedentes de la teoría marxista de la ideología son variados y lejanos. Podría mencionarse como precursor al pensador empirista Francis Bacon, con su teoría de los “ídolos” que obstaculizan el conocimiento de la ciencia. Podría agregarse, quizás, a Nicolás Maquiavelo y sus observaciones

---

*introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía.* En *Cuaderno de la cárcel* N°11, [edición crítica]. México, ERA, 2000. Tomo 4. Este nexo íntimo e indisoluble que Gramsci construye y teje entre teoría marxista, política, historia e ideología no conduce al revolucionario italiano a caer seducido en las redes del relativismo y mucho menos en las del nihilismo (como podría suponer una lectura posmoderna de Gramsci sugerida por el “posmarxismo”). Aun oponiéndose a toda metafísica ahistórica, Gramsci diferencia claramente la metodología dialéctica de Karl Marx del relativismo y de lo que él denomina “sofística”, es decir, la puesta en cuestionamiento de toda verdad y la defensa del relativismo extremo donde todos los discursos son igualmente equivalentes e intercambiables pues ninguno sería verdadero. Para esta neta diferenciación entre dialéctica histórica y relativismo nihilista (que Laclau parece desconocer... u “olvidar”) véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p.209, 266 y 305. También puede consultarse con provecho sus críticas teatrales sobre el pensamiento de Pirandello, a quien Gramsci atribuye, precisamente, ese nihilismo relativista. Véase A.Gramsci: *Literatura y vida nacional* [edición temática]. México, Juan Pablos editor, 1976. p.64.

<sup>29</sup> Véase Michael Löwy: *¿Qué es la sociología del conocimiento?*. México, Fontamara, 1986. pp. 155 y sig.

descriptivas sobre la manipulación de la verdad en *El príncipe*. La enumeración podría ampliarse, según el criterio que se adopte. No obstante, más allá de múltiples discusiones y polémicas, existe un amplio consenso en identificar como principal antecedente de la teoría marxista de la ideología a los empiristas franceses vinculados al mundo cultural de la Ilustración de fines del siglo XVIII. Fundamentalmente a Destutt de Tracy, quien utiliza el término en 1796 y sobre el cual teoriza en un libro titulado *Elementos de ideología* (publicado en 1801)<sup>30</sup>.

Si se aceptan esos tres antecedentes, la cuarta etapa en la conformación de la teoría de la ideología correspondería a Marx y Engels quienes en *La Ideología Alemana*, formulan, retomando la herencia de estos pensadores ilustrados franceses del siglo XVIII, el concepto moderno de ideología. En esa obra Marx y Engels identifican el concepto de ideología y lo asimilan con un sentido negativo, peyorativo: lo describen, explican y emplean como sinónimo de “falsa conciencia”. Ideología sería un término equivalente al de obstáculo sistemático (no un obstáculo casual, accidental o fortuito, sino una barrera que reitera su clausura y su cerrazón frente al conocimiento verdadero de la sociedad). Desde ese ángulo, le otorgan una serie de significaciones que se originarían, según *La Ideología Alemana*, en la división social del trabajo y en la separación de trabajo manual e intelectual. Marx y Engels utilizan entonces una metáfora célebre, la de la cámara oscura: “*Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a un proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico*”<sup>31</sup>.

En este pasaje famoso y en otros similares de *La Ideología Alemana* Marx y Engels utilizan el concepto de “ideología” en forma polémica. Lo emplean para cuestionar a sus antiguos compañeros neohegelianos. Les reprochan el hecho de permanecer encerrados dentro del estrecho ámbito de la filosofía, limitando la crítica a un registro puramente discursivo y meramente especulativo, impidiendo de este modo unir el pensamiento crítico con algún sujeto social potencialmente revolucionario (que ambos autores encontrarán en el proletariado, entendido como el “heredero de la filosofía clásica alemana” y el realizador de todo el programa de emancipación radical que la tradición dialéctica había ido elaborando).

Más tarde, al redactar *El Capital*, Marx volverá a incursionar en la problemática de la teoría de la ideología. Pero para entonces, dos décadas después de la redacción de *La Ideología Alemana*, el antagonista contra quien dirigirá sus dardos intelectuales no será ya la cofradía de jóvenes filósofos alemanes, frustrados discípulos de Hegel. Los nuevos interlocutores polémicos en el empleo de la crítica de la ideología —entendida como error sistemático, falsa conciencia y obstáculo para el auténtico desarrollo de la verdad científica— serán los economistas británicos, principales representantes de la burguesía en el terreno de las ciencias sociales modernas.

En esa nueva incursión en el terreno de la teoría de la ideología, Marx cuestionará tanto a los economistas clásicos (aquellos a los que considera científicos), como a los economistas vulgares. Distinguiendo unos de otros, el autor de *El Capital*

---

<sup>30</sup> Para una profundización en la historia y antecedentes de la teoría de la ideología puede consultarse con provecho la antología de Irving Horowitz *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Bs.As., EUDEBA, 1979 y, sobre todo, Terry Eagleton *Ideología. Una introducción a su problemática*. Barcelona, Paidós, 1997. También el estudio de Ludovico Silva: *Teoría y práctica de la ideología*. México, Nuestro Tiempo, 1984. Principalmente capítulo “Teoría marxista de la ideología”. pp. 13-81.

<sup>31</sup> Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *La Ideología Alemana*. Bs.As., Pueblos Unidos, 1985. p.26.



señala: “*Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que entiendo por **economía política clásica** toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la **economía vulgar**, que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose sólo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica. Pero, por lo demás, en esa tarea la **economía vulgar** se limita a sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su propio mundo, el mejor de los posibles, y a proclamarlas como verdades eternas*”<sup>32</sup>.

En *El Capital* Marx discutirá con ambas corrientes de la economía política y a las dos les señalará sus límites ideológicos que, en tanto obstáculos a la comprensión de la realidad, impiden conocer la sociedad capitalista en sus conexiones internas.

Así, por ejemplo, plantea que: “*Pero la suerte sigue siendo esquiva a nuestros especialistas. Mientras pudieron **cultivar desprejuiciadamente la economía política**, faltaban en la realidad alemana las modernas relaciones económicas. Y no bien surgieron dichas relaciones, ello ocurrió en circunstancias que ya no permitían su **estudio sin prejuicios** dentro de los confines del horizonte intelectual burgués. En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, **la economía política sólo puede seguir siendo una ciencia** mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan sólo episódicamente*”<sup>33</sup>. En esta crítica Marx asimila la noción de “ciencia” con el abandono de todo prejuicio, es decir, de toda limitación a la investigación y de cualquier vínculo o compromiso extradiscursivo que implique en el orden del discurso una posición acrítica frente al orden existente.

En el mismo epílogo, termina asociando la mirada prejuiciosa y el mantenimiento de los obstáculos a la ciencia con la “apologética”: “*La burguesía, en Francia e Inglaterra, había conquistado el poder político. Desde ese momento la lucha de clases, tanto en lo práctico como en lo teórico, revistió formas cada vez más acentuadas y amenazadoras. Las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si este o aquel teorema era verdadero, sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo, de si contravenía o no las ordenanzas policiales. Los espadachines a sueldo sustituyeron a la **investigación desinteresada**, y la mala conciencia y las ruines intenciones de la **apologética** ocuparon el sitio de la **investigación científica sin prejuicios***”<sup>34</sup>.

La “apologética” es concebida por Marx como sinónimo de subordinación al *statu quo* y glorificación legitimante de lo existente. Por oposición a dicha glorificación, Marx defiende la pertinencia de la dialéctica, entendida como el método que conduce a la verdadera actitud científica, deslegitimante del orden social injusto, aquella que mantiene un punto de vista crítico y revolucionario: “*En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía **glorificar lo existente**. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio*

---

<sup>32</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1988. Tomo I, Vol. I, p.99, nota al pie número 32.

<sup>33</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Epílogo a la segunda edición. Tomo I, Vol. I, p.13.

<sup>34</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Epílogo a la segunda edición. Tomo I, Vol. I, p.14.

*tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina, porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero, porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria*<sup>35</sup>.

Por lo tanto, sea en *La Ideología Alemana*, sea en *El Capital*, Marx dirige la mirada de su teoría crítica hacia los obstáculos ideológicos. En el primer caso se trata de aquellos presentes en las derivaciones tardías y degradadas de la filosofía clásica alemana; en el segundo, en las diferentes vertientes de la economía política británica. En ambos casos, sobrevuela el mismo espíritu crítico de la ideología, entendida como “falsa conciencia”, expresión subjetiva e inconsciente de opacidades que se originan en las relaciones sociales y se nutren de ellas.

¿En qué consistiría el polo contrario de la ideología para este tipo de planteos? Lo contrario sería el conocimiento científico. “*Ideología versus ciencia*” podría ser el lema que resume y sintetiza esas oposiciones y demarcaciones sobre las cuales Marx estructura su proyecto. La ideología deforma, impide y obstaculiza acceder al conocimiento real de la sociedad. En cambio la ciencia, como disciplina teórica “desprejuiciada”, permite llegar a la realidad tal cual es. Según esta perspectiva de análisis, la ciencia se guiaría por la verdad; la ideología, por oposición, conduciría irremediablemente al error sistemático.

El criterio fundamental que está por detrás de esta noción es, principalmente, epistemológico: apunta a demarcar y delimitar el error ideológico de la verdad científica; el conocimiento falso del verdadero. La ideología constituiría una instancia de opacidad de las relaciones sociales, por la cual los agentes, los sujetos sociales, no pueden conocer la realidad tal cual es, sino a través de su mediación imaginaria, inconsciente, conformada por las sombras de los velos encubridores y mistificadores.

¿Fue éste el único concepto de ideología —entendida como “falsa conciencia”— que formularon, emplearon y defendieron Marx y Engels?

Recordemos que en el célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx sugiere una utilización del concepto de ideología que no coincide necesariamente con el de “falsa conciencia”. Allí, en 1859, cuando utiliza la muy citada —y problemática— metáfora edilicia de la “base y la superestructura”, Marx sostiene que: “*Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de ese conflicto y lo dirimen*”.

Esta formulación resulta sumamente compleja. Ante dicha complejidad, cabe formular la siguiente interrogación: ¿esa afirmación implica que toda filosofía, arte y moral, en suma, toda forma de conciencia social, necesariamente deba ser caracterizada como “falsa conciencia”? Extremando el argumento: ¿el marxismo, en tanto forma particular que adopta la conciencia social de determinados segmentos sociales y políticos en determinada fase histórica de la lucha de clases, ¿constituye, también, una variedad de falsa conciencia?

Como alguna vez sugirió Gramsci, es muy probable que en este texto clásico Marx utilice el mismo término de “ideología” pero con otro significado, no completamente coincidente ni asimilable con el de “falsa conciencia” ya que estas formas de la conciencia social son, precisamente, aquellas que permitirían cobrar conciencia del conflicto entre las clases. Es altamente probable que Marx aluda con

---

<sup>35</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Epílogo a la segunda edición. Tomo I, Vol. I, p.20.

dicho término al escenario o ámbito de las representaciones donde los sujetos sociales puedan pasar al plano de la conciencia determinados conflictos que también se producen en otros ámbitos y dimensiones de lo social —muchas veces de manera “espontánea”— pero no siempre identificando sus contrincantes, ni elucidando claramente sus motivos, sus finalidades o la visualización de sus respectivas estrategias.

Después de Marx y Engels la teoría de la ideología se desarrolló en múltiples tendencias de interpretación. De todas ellas, focalicemos nuestra mirada en una particular, altamente significativa: la herencia de Lenin, quien emplea, sugiere y propone una lectura alternativa de la teoría marxista de la ideología. En un texto muy célebre, el *¿Qué hacer?* (título adoptado del escritor Chernichevsky), Lenin sienta las bases para una perspectiva donde lo central no consiste principalmente en la demarcación epistemológica entre representación ideológica (necesariamente errónea) y conocimiento científico (verdadero), sino en el vínculo entre conocimiento teórico, su carácter social y los intereses de clase (externos a la teoría misma) que defiende cada ideología<sup>36</sup>.

El *Qué hacer* constituye un texto político que tiene por finalidad superar la pasividad del movimiento socialista, su gradualismo reformista, su oportunismo, su subordinación a las formas institucionales y “legales” del Estado burgués, su limitación a las meras reivindicaciones económicas y su desprecio o subestimación del debate entre distintos proyectos emancipadores. Para ello su autor privilegia en primer término la disputa teórica, mientras paralelamente plantea determinadas normas de organización de un colectivo militante, voluntario y conciente, requisito imprescindible para conformar una organización revolucionaria de lucha antisistémica. Dentro de su argumentación política (ácidamente crítica del economicismo en todas sus formas), Lenin formula la siguiente afirmación: “*Ya que no puede ni hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento, el problema se plantea solamente así: **ideología burguesa o ideología socialista**. No hay término medio (pues la humanidad no ha elaborado ninguna «tercera» ideología, además, en general, en la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases). Por eso, todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea alejarse de ella equivale a fortalecer la ideología burguesa*”<sup>37</sup>.

En esta formulación el interés y la referencia central del concepto de “ideología” giran en torno al vínculo entre conocimiento y sociedad, es decir, en relación al nexo que vincula las perspectivas políticas de determinadas teorías con los intereses de las clases sociales enfrentadas en la sociedad. Su criterio de “ideología” posee un signo mucho más cercano al punto de vista sociológico (pragmático, lo llamaré Carlos Pereyra) que al horizonte epistemológico (semántico, según el mismo Pereyra<sup>38</sup>).

La reflexión de Lenin tuvo y tiene peso específico propio. Pero además su planteo resultó poseer una importancia histórica extraordinaria pues fue la principal fuente de inspiración que nutrió la reflexión de Antonio Gramsci, quien planteará la tesis de que en el marxismo la “ideología” no tiene un sentido peyorativo, negativo, necesariamente deformador de la realidad. Gramsci, a partir de esta afirmación de Lenin

---

<sup>36</sup> Véase Terry Eagleton *Ideología. Una introducción a su problemática*. Obra citada. p.24 y Jean-Marie Vincent: “Ciencia e ideología un siglo después de *El Capital*”. En Altwater, Amin, Chatelet y otros: *Leyendo «El Capital»*. Madrid, Fundamentos, 1972. p. 259-260.

<sup>37</sup> Véase V.I.Lenin: *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959. Tomo 5, p.391.

<sup>38</sup> Véase Carlos Pereyra: “Ideología y ciencia”. En Agustín Cueva, Adolfo Sánchez Vázquez y otros: *Ideología y ciencias sociales*. México, UNAM 1979. p. 58.

y de una interpretación muy lúcida y sugerente del prólogo de Marx de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*, elabora otra noción de “ideología”.

El problema presupuesto en la interpretación de Lenin, que Gramsci se propone aclarar, prolongar y resolver, sería aproximadamente el siguiente. Premisa uno: sólo hay dos ideologías (Lenin, *Qué hacer*). Premisa dos: una de ellas es la socialista (Lenin, *Qué hacer*). Premisa tres: la ideología deforma el conocimiento de la realidad e implica una falsa conciencia (Marx y Engels, *La Ideología Alemana*). Conclusión posible: el socialismo constituye una visión deformada de la realidad.

¡Resulta obvio que esta conclusión no expresa el pensamiento de Lenin! Partiendo de esta constatación, Antonio Gramsci afirma que en el momento en que Lenin formula su planteo acerca de las dos ideologías lo que pretende sostener es algo bien distinto a una descalificación del socialismo como “falsa conciencia”. En la lectura gramsciana, Lenin no está creyendo que la ideología socialista del marxismo es una falsa conciencia, una visión deformada de la realidad, un obstáculo recurrente para el conocimiento científico o un error sistemático. En la clave de interpretación gramsciana, la polémica y controvertida afirmación leninista debe entenderse del siguiente modo: la ideología es una concepción (teórica) del mundo que implica una ética y normas de conductas prácticas<sup>39</sup>. En su conjunto remite en última instancia, a través de toda una cadena de mediaciones, a intereses correspondientes a determinados segmentos y clases sociales. Esa concepción del mundo puede ser verdadera o falsa. No es necesariamente falsa ni irremediamente un obstáculo al conocimiento científico. Por lo tanto, desde este ángulo del marxismo, la ciencia es compatible con la ideología. En todo caso lo que hace la ciencia, en el terreno de las disciplinas sociales, es confrontar desde una ideología contra otra ideología, sin presuponer en ningún momento un acceso inmediato e inocente a la verdad desnuda (es decir, un acceso abrupto a la verdad, sin pasar por el filtro y la mediación de la ideología entendida como el ámbito donde se toma conciencia del conflicto de intereses).

Si la noción de “ideología” que aparece en *La Ideología Alemana* y en los prólogos y epílogos de *El Capital* prioriza un ángulo epistemológico en sus polémicas respectivas (sea con los filósofos alemanes neohegelianos o con los economistas políticos de Gran Bretaña), la interpretación del marxismo que sugieren Lenin y Gramsci tratará de descifrar desde un ángulo prioritariamente sociológico y político la afirmación de Marx acerca de las ideologías que figura en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

La articulación entre ambas dimensiones de la teoría de la ideología —la epistemológica y la socio-política— reside en que la teoría crítica marxista constituye una ideología, en tanto concepción del mundo que intenta defender en los conflictos sociales de la historia el punto de vista de la clase trabajadora y, para ello, desarrolla una crítica de las ideologías burguesas, es decir, de aquellas concepciones del mundo social que por sus intereses de clase terminan legitimando —como “falsa conciencia” y a través de relatos despreocupados o hasta incluso ajenos o enfrentados a todo contenido de verdad— las razones del *statu quo* capitalista y de sus clases dominantes.

Entonces, para la teoría crítica marxista toda forma de conciencia social está irremisiblemente atravesada por la ideología. Ésta se concibe como una concepción del mundo que marca un ángulo de abordaje de la realidad donde el punto de vista de clase

---

<sup>39</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p. 247.

no está reñido con sus pretensiones científicas de verdad<sup>40</sup> (ni es, inevitablemente, “falsa conciencia”).

A partir de este reconocimiento, es posible pasar a discutir los presupuestos ideológicos que subyacen a las distintas corrientes en disputa en el terreno de las ciencias sociales.

Si bien en esta investigación ponemos en cuestionamiento el relato posmoderno donde las “grandes narrativas” —en particular el marxismo— supuestamente ya no tendrían vigencia, al mismo tiempo descreemos de las miradas ingenuas desde las cuales se pretende hacer ciencia sin ningún presupuesto ideológico. En ciencias sociales no hay inocencia, es decir, no existe científicidad ni pretensiones de verdad sin ideología (entendida en sentido amplio, sociológico, como concepción del mundo).

¿Dónde se encuentra esa presencia de la ideología en los discursos de las ciencias sociales? Pues en los “supuestos básicos subyacentes”<sup>41</sup>. Frente a ellos caben dos alternativas: pretender desconocerlos, darles la espalda, permitirles que permanezcan inconscientes o en la penumbra o reconocer que existen, someterlos a discusión y dar cuenta de ellos. En la primera alternativa, la ideología controla, ejerce su influencia sobre los discursos científicos sin ninguna garantía ni posibilidad de incidir críticamente sobre su condicionamiento. Ahí, precisamente en esa situación, la ideología adquiere para la teoría crítica marxista un carácter peyorativo y se transforma en una “falsa conciencia”, en un límite externo al conocimiento que se transforma en interno, invirtiendo la capacidad de observación y comprensión de la realidad y tiñendo con sus preconcepciones cualquier abordaje posible de las relaciones sociales. En la segunda opción —la que en aquí nos parece más razonable— se reconoce explícitamente la existencia de esos supuestos básicos subyacentes, lo cual permite someterlos al tamiz de la crítica.

Para nuestro objetivo de investigación resulta muy importante elucidar esta discusión en torno a la teoría marxista de la ideología, ya que proponer un punto de vista crítico sobre determinados usos equívocos de Marx presupone fundarse en determinado ángulo ideológico, postular un cuestionamiento de algunos relatos considerados erróneos y, al mismo tiempo, contar con una noción precisa de verdad, si de lo que se trata es de rechazar las metafísicas “post” donde toda actitud crítica queda anulada de antemano y cancelada desde el momento en que se abandona la noción de ideología y se relativiza al extremo toda noción posible de verdad.

## **Ideología y verdad en la teoría marxista**

La dimensión epistemológica del concepto de ideología tiene íntima relación con la noción de “verdad”. Esta última también posee distintas dimensiones.

En primera instancia, nos referimos a la verdad tal como la formuló Aristóteles en el Siglo IV a.C. y tal cómo la sistematizó en el siglo XX el lógico Alfred Tarski, esto es la noción de verdad “por correspondencia” o por conformidad. Enumerándola la ubicaremos como (a). Para esta determinación de la verdad, un juicio sobre algún atributo de la realidad resultaría verdadero cuando coincide con lo que efectivamente está sucediendo en la realidad.

---

<sup>40</sup> Véase Michael Löwy: “Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales”. En Michel Lowy y otros: *Sobre el método marxista*. México, Grijalbo, 1988 y Adam Schaff: *Historia y verdad*. México, Grijalbo, 1995.

<sup>41</sup> Véase Alvin W. Gouldner: *La crisis de la sociología occidental*. Bs.As., Amorrortu, 1973. pp.34 y sig.

Para sintetizar esa noción de “verdad”, Aristóteles sostiene en su *Metafísica* que: “Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es y lo que no es, no es”<sup>42</sup>.

Intentando fundamentar esta concepción clásica de la verdad, en su trabajo *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica* (1944) Alfred Tarski sostiene que: “la verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad”<sup>43</sup>. También lo formula del siguiente modo: “Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente”<sup>44</sup> y, proponiendo una definición aun más precisa —porque las dos anteriores le resultan todavía insatisfactorias— Tarski concluye con que “una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos, y falsa en caso contrario”<sup>45</sup> (la noción de “satisfacción” que maneja Tarski en esta propuesta más precisa de definición de verdad consiste en que determinados objetos “satisfacen” una función proposicional —es decir: no una proposición del lenguaje humano sino una que contiene variables abiertas, aun indeterminadas, como “x” o “y”— cuando se reemplazan las variables abiertas o libres de la función por nombres de objetos que sí están determinados y que por lo tanto cierran las variables). Por consiguiente, para Tarski, en la misma perspectiva de Aristóteles, la verdad será una característica de las proposiciones del lenguaje una vez que éstas dejan de tener variables sin cerrar ni eternar, y esas oraciones coinciden con todos los objetos que pueden “llenar” esas variables “vacías” de la función proposicional.

Cuando la teoría crítica marxista sostiene que la dimensión epistemológica del concepto de ideología remite a las relaciones de las hipótesis y las formulaciones teóricas con la verdad, o su contrario, la falsedad, lo que se plantea como interrogación es si ese cuerpo de hipótesis y de conocimientos permite, o no, conocer tal cómo es la realidad. O si, por el contrario, el conocimiento teórico, porque es ideológico (y por lo tanto conlleva una falsa conciencia) impide conocer la realidad, obstaculiza y deforma la correspondencia entre lo que se afirma —las proposiciones del lenguaje, que pueden tener variables o no— y lo que está efectivamente sucediendo en la realidad —los objetos que “llenarían” las variables vacías de las funciones proposicionales para convertir las proposiciones del discurso científico en verdaderas o falsas—.

(a) La verdad por “correspondencia” no es la única aproximación posible al concepto de verdad. En segunda instancia, podemos reconocer que existiría otra dimensión de la verdad inserta en la lógica de relaciones. La enumeraremos como (b).

La “verdad por correspondencia” (a) presupone una lógica de sujeto y predicado, sustancia y accidente o sustancia y atributo, donde el juicio [“S es P”] del lenguaje humano realiza una aseveración (predicado) acerca de algo (sujeto) que sucede en la realidad. Ese juicio se torna verdadero cuando en la realidad efectivamente sucede lo que se afirma —hay correspondencia entre lenguaje y realidad— o se torna falso cuando en la realidad no ocurre eso —no hay conformidad entre ambos—. En esta noción de verdad, el significado de cada término que compone el juicio (el sujeto “S”, el predicado “P”) adquiere su sentido en sí mismo, en forma aislada, con total independencia del otro término. Para la lógica formal de Aristóteles cada término del

---

<sup>42</sup> Véase Aristóteles: *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2000. Libro IV, capítulo séptimo. p. 186.

<sup>43</sup> Véase Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Bs.As., Nueva Visión, 1972. p. 12.

<sup>44</sup> Véase Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Obra citada. p. 13.

<sup>45</sup> Véase Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Obra citada. p. 34.

juicio es un concepto —el juicio consiste en el vínculo entre conceptos— y cada concepto tiene significado en sí mismo.

En cambio, en (b), entendiendo por tal la “verdad inserta en la lógica de relaciones”, el significado de cada término nunca se define en sí mismo ni en forma aislada sino en función de su vínculo con otro término [la lógica matemática contemporánea lo formalizará con los siguientes símbolos:  $a R b$ , donde “a” y “b” son los términos y “R” es la relación que los vincula y los define recíprocamente entre sí].

La verdad, entonces, en esta segunda dimensión, no puede medirse ni establecerse haciendo abstracción de las relaciones que no sólo vinculan los términos sino que incluso los definen entre sí. Algo será verdadero cuando esté inserto en determinado tipo de relaciones y no lo será cuando esté aislado, separado y abstraído de dichas relaciones. La verdad corresponde a la relación.

Si la primera dimensión de la verdad (a) fue sistematizada por la lógica formal de Aristóteles, esta segunda dimensión (b) de la verdad pertenece a la lógica dialéctica de relaciones tal como la desarrolla Hegel en su obra *Ciencia de la Lógica*.

Para Hegel la verdad no consistiría en la simple correspondencia entre lo que se afirma en el lenguaje y lo que sucede fuera suyo. A esa noción (a) Hegel la denomina “verdad preposicional”, que consistiría en la verdad tal como la concibe la lógica formal, esqueleto vacío que ordena las representaciones del entendimiento sin contenido. ¿Por qué Hegel la designa como “verdad proposicional”? Porque la contradicción o la correspondencia estaría dada por las proposiciones del lenguaje —dentro del sujeto— y la realidad que existiría “afuera” —en el objeto—. Entre uno y otro plano, Hegel encuentra una escisión, un dualismo, una separación radical.

Junto a (b) “la verdad inserta en relaciones”, Hegel también describe otra dimensión de la noción de verdad estrechamente vinculada con ella, en la cual no habría dualismo ni escisión sino unidad de sujeto y objeto, unidad de lógica y ontología, reglas formales para determinar la corrección o no de los razonamientos y al mismo tiempo contenido de realidad de los conceptos, juicios y razonamientos.

La otra dimensión de la verdad, estrechamente vinculada a (b), que maneja Hegel es (c) la “verdad como realización”, muy distinta de (a) “la verdad por correspondencia”. Verdad como realización significa que algo es verdadero cuando ha llegado a su máxima realización, cuando se ha desplegado en todas sus determinaciones y atributos, al final de recorrer un largo camino de desarrollo, en todas sus manifestaciones.

A diferencia de la lógica formal aristotélica y su noción (a) de “verdad proposicional”, la lógica dialéctica de las relaciones que formula Hegel concibe a ambos polos de la relación (sujeto y objeto) como partes de un proceso de desarrollo, no como elementos fijos, ahistóricos, inmutables y detenidos en el tiempo. En ese proceso de desarrollo la verdad se va desplegando, no se da de un momento para siempre. Por eso, dicha noción de verdad, es (c) una “verdad como realización”.

Siguiendo este mismo derrotero, que concibe la verdad y la realidad como momentos de un proceso de desarrollo, Hegel plantea que “*lo verdadero es el todo*”, es decir, que la verdad es la totalidad. Para Hegel, entonces, lo verdadero es el proceso —todo el proceso— que cualquier fenómeno de la sociedad va desarrollando hasta “madurar”, hasta alcanzar el resultado final en el cual se despliegan y realizan sus múltiples determinaciones. Lo verdadero, ¿es el proceso o el resultado final? Según Hegel, ambos. Cuando en su lógica dialéctica afirma que la verdad no es simplemente “por correspondencia”, o “proposicional” Hegel está queriendo demostrar que la verdad no consiste en la mera consonancia entre lo que se dice (en el sujeto) y lo que ocurre (en

el objeto) sino que lo verdadero es el todo, la unidad sujeto-objeto que es el resultado de un proceso genético histórico y el proceso final mismo al que conduce su realización.

En cuarta instancia, ya fuera y en forma independiente de Aristóteles (a) y de Hegel (b) y (c), nos encontramos con otra dimensión en el tratamiento de la verdad que respondería a (d) la “verdad por consistencia”, característica de los sistemas axiomáticos estudiados por la lógica matemática o lógica simbólica.

Un sistema axiomático consiste en un juego de relaciones entre signos sin contenido, al que después se le puede encontrar el contenido, esto es, un modelo posible, un referente empírico. Dentro del sistema axiomático, de carácter puramente formal, si todos sus signos integrantes y mutuamente relacionados no se “chocan” ni son antagónicos entre sí, si no entran en contradicción ni se anulan recíprocamente dentro de la lógica de los axiomas y las reglas que organizan el sistema axiomático, se afirma que ese sistema es “coherente”. Mientras un sistema axiomático no tenga referente empírico, es decir, carezca de modelo, dicho juego sintáctico está vacío, no dice nada acerca de la realidad. Pero si no entra en contradicción interna entre el punto de partida y el resultado al que se llega luego de aplicar a los axiomas las reglas de formación y transformación, entonces tiene un grado de “verdad” que consiste en la coherencia. (“Coherente” en el lenguaje de la lógica formal significa lo que no es contradictorio). Luego, podría llegar a afirmarse que el sistema axiomático, si es coherente, posee un grado de “verdad”... Esa puede ser (d) una noción de “verdad como coherencia”. Aunque habría que recordar que en las teorías de sistemas axiomáticos, habitualmente se plantea que para que un sistema formal (es decir, vacío, sin contenido) sea verdadero en sentido pleno hay que encontrarle necesariamente un referente empírico, un modelo, un contenido. Recién allí, cuando a la coherencia sintáctica se le agrega una semántica, un sistema coherente puede transformarse en plenamente verdadero<sup>46</sup>. Antes no. Por eso la noción de coherencia, aunque contiene un grado de “verdad” no significa exactamente lo mismo que la noción de verdad en sentido completo y pleno.

Después de Aristóteles (a), de Hegel (b) y (c) y de la lógica matemática (d), nos encontramos, en quinto lugar, con la última fase de la reflexión de Ludwig Wittgenstein, pensador para quien la verdad estaría ligada a (e) “los juegos del lenguaje”, al conjunto de reglas y relaciones en cuyo seno se ejerce la pragmática del lenguaje. Para el último Wittgenstein, no habría una verdad en sí, esencial, absoluta, donde a una sola formulación del lenguaje le correspondería una sola referencia externa, un solo hecho atómico, un solo fragmento de realidad, sino que la verdad remitiría a y estaría definida por esas reglas compartidas e intersubjetivas de los juegos del lenguaje. Para el último Wittgenstein no habría una verdad sino muchas, dependiendo siempre de las reglas y juegos del lenguaje.

---

<sup>46</sup> Véase José Ferrater Mora y Hugues Leblanc: *Lógica matemática*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965; María Angélica y Julio C. Colacilli de Muro: *Elementos de lógica moderna y filosofía*. Bs.As., Ángel Estrada ed., 1978. Cap.14. “Nociones sobre teoría de la verdad”. pp.333-348; Inving M. Copi: *Introducción a la lógica*. Bs.As., EUDEBA, 1984. Cap. “Verdad y validez”. pp. 34-46 y Manuel Garrido: *Lógica simbólica*. Madrid, Tecnos, 2001. De todas formas, poniendo en discusión este tipo de coherentismo, señala Eagleton: “Una teoría coherentista de la verdad, para la cual son verdaderas aquellas proposiciones que se codean amistosamente con el resto de nuestras proposiciones, está perseguida por el mismo inexorable retorno del realismo: ¿cómo podemos **saber** [subrayado de Eagleton] que una proposición encaja con las otras?”. Véase Terry Eagleton: “Acerca de decir la verdad”. En Leo Panitch y Colin Leys [editores]: *Diciendo la verdad*. Número anual de *Socialist Register* 2006. Buenos Aires, CLACSO, 2007. p.308.



Convergiendo con el último Wittgenstein, pero quizás radicalizando aun más sus posiciones, el pragmatismo plantearía una visión de la verdad ligada a la práctica, al uso cotidiano de la noción de verdad. En última instancia, por lo menos en sus vertientes más reaccionarias, esta corriente sostendría que verdadero es lo útil<sup>47</sup>. Lo verdadero no residiría en la correspondencia única entre lo que se afirma en el lenguaje y lo que ocurre en la realidad sino más bien en la proliferación de verdades según la utilidad y “lo que sirve”. Lo cual conlleva —creemos— una visión manipuladora de lo que significa la verdad con resultados legitimantes frente al orden social establecido<sup>48</sup>.

Finalmente, alejándose cada vez más de las dimensiones (a), (b) y (c) de la verdad, inspirándose en el cuestionamiento de Martín Heidegger a la verdad como conformidad y correspondencia, radicalizando al mismo tiempo aun más las posiciones del último Wittgenstein y del pragmatismo, el posmodernismo contemporáneo terminará acercándose a una noción (f) que podría sintetizarse: “No hay hechos, ni hay verdad, sólo hay interpretaciones y contextos culturales aplanados y equidistantes”<sup>49</sup>. Esta formulación, tan característica del relativismo nihilista del postmodernismo, se nutre del pensamiento de Friedrich Nietzsche, quien afirmaba que no hay verdad, lo único que hay son sólo perspectivas de interpretaciones (que están en lucha entre sí y entrecruzadas por la voluntad de poder). Haciendo un balance político de estas posiciones nihilistas y posmodernas donde se evapora y se disuelve toda pretensión de verdad (y por lo tanto, toda posibilidad de crítica), concluye Terry Eagleton: “No sorprende que la mayoría de los que en la actualidad son indiferentes a la idea de verdad no tengan una necesidad política apremiante de ella”<sup>50</sup>.

Si enumeramos entonces estas distintas dimensiones y abordajes de la noción de verdad, obtenemos en consecuencia, al menos seis tratamientos posibles:

- (a) verdad por correspondencia (Aristóteles-Tarski)
- (b) verdad inserta en la lógica de relaciones (Hegel)
- (c) verdad como realización, lo verdadero es el todo, es la unidad sujeto-objeto, producto del proceso genético junto con el resultado final (Hegel)
- (d) “verdad” por consistencia (sintaxis y coherencia de los sistemas axiomáticos)
- (e) “verdad” interna al juego del lenguaje (Wittgenstein tardío - pragmatismo)
- (f) “verdad” definitivamente diluida en la lucha de las interpretaciones culturales (Nietzsche-posmodernismo)

De un concepto “fuerte” de verdad, tal como lo plantea en un polo la metafísica clásica de Aristóteles, se llega al extremo opuesto donde, en el nihilismo relativista del

---

<sup>47</sup> Véase Augusto Perez Lindo [compilador]: *El problema de la verdad. Estudios desde Platón a Foucault*. Bs.As., Biblos, 1989.

<sup>48</sup>Alerta Terry Eagleton: “De manera pragmatista, se puede resolver la disputa entre la verdad y el poder fusionándolos de algún modo”. Esa resolución conlleva consecuencias políticas legitimantes del *statu quo* que las metafísicas “post” han explotado hasta el paroxismo: “Los pragmatistas y los neo-nietzscheanos, en contraste, sacan del hecho de que las ideas siempre están materialmente «situadas» la **falsa conclusión** de que **una crítica general es por consiguiente imposible**”. Véase Terry Eagleton: “Acerca de decir la verdad”. Obra citada. pp.307 y 320.

<sup>49</sup> Véase Gianni Vattimo: *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995. Particularmente “La verdad de la hermenéutica”. pp. 123-145. Apenas matizando esta posición nihilista, siguiendo a Heidegger, Vattimo sugiere una noción de “verdad como apertura”, en clave metafísica.

<sup>50</sup> Véase Terry Eagleton: “Acerca de decir la verdad”. Obra citada. p.314.

posmodernismo de fin del siglo XX, partidario del “pensamiento débil”<sup>51</sup>, la verdad directamente se diluye, se esfuma y desaparece.

A los efectos del interés principal de esta investigación: ¿Qué noción de “verdad” maneja Marx en *El Capital* cuando intenta cuestionar al capitalismo y criticar a la economía política que lo legitima? ¿Cuál es la conceptualización de la verdad que presupone la teoría crítica que se inspira en Marx para polemizar con otras corrientes de pensamiento social moderno y contemporáneo?

En principio, cuando impugna a la economía política burguesa acusándola de deformar la realidad y por lo tanto de ser “ideológica” (en el sentido de “falsa conciencia”), Marx está utilizando la noción de verdad por correspondencia (a), pues allí lo que intenta decir es que en el discurso de los economistas burgueses británicos el conocimiento científico de las leyes de tendencia del modo de producción capitalista se ha topado con un límite infranqueable, un obstáculo —la explotación de los trabajadores, fuente del plusvalor como categoría general que se manifiesta en formas particulares como ganancia industrial, interés bancario y renta terrateniente— que le impide continuar el camino de la teoría del valor y del análisis teórico-crítico del capitalismo. Por lo tanto, a partir de ese límite infranqueable (“externo” a la teoría pero que se vuelve interno al no poder comprender el carácter bifacético del trabajo —unidad de trabajo concreto y abstracto— en las sociedades capitalistas mercantiles) se desdibuja la verdad porque, al no dar cuenta de la explotación como fuente del plusvalor ni del trabajo abstracto como determinante del valor, deja de haber correspondencia entre lo que el científico plantea y lo que sucede en la realidad del capitalismo como sistema social. En ese punto, Marx está manejando una noción (a) de verdad por correspondencia.

Sin embargo, esa no es la única dimensión de la noción de “verdad” que utiliza Marx como podría suponer una aproximación apresurada o superficial del marxismo. Quienes únicamente reducen al marxismo como teoría crítica y epistemología dialéctica a la noción de (a) “verdad por correspondencia” (o “verdad como adecuación” en su versión tomista medieval dado que Tomás de Aquino intentó desarrollar con ese término la noción de verdad por correspondencia del aristotelismo), terminan construyendo una visión unilateral donde Marx se convierte subrepticamente en un simple... realista ingenuo<sup>52</sup>.

Por “realismo ingenuo” entendemos aquella lectura de Marx según la cual el creador de *El Capital* simplemente postularía que fuera del sujeto, de su praxis, de la lucha de clases y del conocimiento humano, existe el mundo exterior<sup>53</sup>. Desde ese

---

<sup>51</sup> Resulta por demás interesante la propia confesión tardía de Gianni Vattimo, uno de los principales propulsores europeos del “pensamiento débil” tan caro al posmodernismo. Según él mismo reconoce, de manera explícita, su propuesta de “pensamiento débil” era un intento de responder a la izquierda marxista revolucionaria que propiciaba en los años ’70 la lucha armada contra el capitalismo, sus aparatos de represión y sus bases militares nucleares, incluso en los países capitalistas metropolitanos y desarrollados de Europa Occidental. Lástima que no lo hubiera aclarado en su momento y sólo lo reconozca públicamente treinta años después, cuando se hartó de tanto neoliberalismo. ¿Había que esperar tanto para decir lo que muchos marxistas sospechaban desde aquella época? Véase Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Obra citada. p.44.

<sup>52</sup> Recordemos, por ejemplo, que el pensador socialista argentino Juan Bautista Justo, discípulo de Eduard Bernstein y Jean Jaures y primer traductor al castellano del tomo I de *El Capital*, rechazaba la epistemología dialéctica mientras defendía la teoría del... realismo ingenuo.

<sup>53</sup> El realismo ingenuo que postula la existencia de un mundo externo al sujeto cognoscente —cuyas aseveraciones acerca de aquel se vuelven verdaderas cuando corresponden y se adecuan a ese mundo y falsas cuando no lo hacen— constituye la base del sentido común ¿Qué noción de

ángulo, la verdad de la teoría consistiría en describir de manera acertada ese mundo objetivo, “independiente de la voluntad, de la conciencia y de toda lucha de clases”. La falsedad consistiría en una descripción errónea de ese mundo objetivo.

¿Acaso Marx niega la existencia del mundo objetivo? ¡De ninguna manera! Pero... esa defensa del realismo ingenuo como concepción epistemológica de las ciencias sociales olvida que para Marx ese mundo, sus relaciones sociales y las categorías teóricas que la teoría crítica científica utiliza para explicarlo y así poder transformarlo, no son independientes de la lucha de clases, ni del sujeto (social), ni de su praxis histórica.

Por lo tanto, una vez establecido que la noción de “verdad” que maneja Marx en sus polémicas es la de “verdad por correspondencia” (Aristóteles-Tarki), se torna necesario e imprescindible reconocer inmediatamente que además utiliza otras dimensiones de la noción de verdad.

En segundo término, Marx también hace uso de la noción de “verdad como relación e intersubjetividad” (b).

Por ejemplo en las célebres *Tesis sobre Feuerbach*, cuando en la segunda tesis Marx señala que “*El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico* [subrayado de Marx]”<sup>54</sup>.

En esta tesis Marx sugiere que la verdad no consiste simplemente en un problema de “adecuación” (como suscribirían los tomistas medievales) ni tampoco en una simple “correspondencia” (como postularían Aristóteles y Tarski). La verdad, para Marx, está inserta de manera íntima en relaciones. ¿Qué tipo de relaciones? Pues relaciones prácticas. Por lo tanto, si se plantea la cuestión de la verdad por fuera de las relaciones, al margen de la práctica, al viejo modo del realismo aristotélico-tomista (o del más moderno “realismo ingenuo”), presuponiendo de un lado un sujeto puro y fijo y del otro, un mundo “objetivo” puro e igualmente fijo, sin relaciones entre sí, al margen de la praxis, de la actividad, de los conflictos, de las luchas, entonces la verdad se convierte en un dogma (“escolástico”, afirma la tesis, en alusión al método predominante en la Edad Media europea) o, en una cuestión de autoridad pero sin incidencia real en la sociedad<sup>55</sup>.

---

“verdad” maneja el sentido común? Pues (a) la verdad como correspondencia (Aristóteles) o adecuación (Tomás de Aquino). Para una crítica demoledora de ese sentido común realista ingenuo, de innegables fuentes aristotélico-tomistas pero que muchas veces ha impregnado a las vertientes más tradicionales del marxismo objetivista, pueden consultarse los numerosos pasajes que le dedica Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* (particularmente el cuaderno 11, donde somete a crítica esta concepción que el marxismo “ortodoxo” atribuye erróneamente a Karl Marx).

<sup>54</sup> Véase Karl Max: *Tesis sobre Feuerbach*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. p.9.

<sup>55</sup> En este mismo sentido bien podría recordarse aquel pasaje de la obra de teatro *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, cuando el personaje representado en un monje le pregunta a Galileo: “¿Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?” y Galileo le responde: “No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la imponemos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan”. Ese pasaje de la obra *Galileo Galilei* expresa muy bien esta concepción de la verdad como producto de una lucha e inserta dentro de relaciones prácticas. No casualmente Antonio Gramsci y Rosa Luxemburg y muchos otros revolucionarios marxistas asumieron como lema: “*La verdad es revolucionaria*”. Todos ellos partían de esta concepción de la verdad. Para Marx, como para el Galileo de Brecht, la verdad nunca está dada, sino que se conquista, constituye el producto de la lucha, del

La noción de “verdad como relación o como intersubjetividad” (b) también está presupuesta en cada una de las definiciones con las que Marx expone las categorías centrales de *El Capital*. Éstas siempre se definen, no por sí mismas, sino a partir de relaciones. Así, señala Marx: “*Un negro es un negro, sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina es una máquina. Sólo bajo determinadas condiciones se transforma en capital. Desgajada de esas condiciones, la máquina dista tanto de ser capital como dista el oro, en sí y para sí, de ser dinero y el azúcar de ser el precio del azúcar...El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción*”<sup>56</sup>.

Cuando Marx construye su crítica de la economía política y su polémica con los pensadores que legitiman el orden burgués lo hace con una finalidad político-práctica, de allí que el valor de verdad de los conocimientos teóricos que aporta *El Capital* no puede entenderse al margen de la práctica ni de modo independiente de las relaciones sociales que él pretende explicar. Si eso ocurriera, el marxismo se convertiría también en una pura “escolástica”, para utilizar su propia expresión. ¿Qué tipo de “escolástica”? Pues una nueva “escolástica” científica... ya no aristotélico-tomista como en la Edad Media sino positivista, pero siempre al modo escolástico.

En tercera instancia, además de (a) y (b), cuando Marx elabora su método de exposición lógica de *El Capital* apela a una noción de “verdad como totalidad”, es decir, de (c) “verdad como realización” (Hegel) pues en dicha exposición —por ejemplo en el capítulo 24 del tomo I “La llamada acumulación originaria”— el modo de producción capitalista constituye “la verdad” de todos los modos de producción anteriores y se convierte en la clave explicativa para comprender las sociedades precapitalistas (exposición que Marx había desarrollado previamente en los *Grundrisse*). Marx resume esta noción de “verdad como realización” (c) aplicada a la historia humana, recurriendo a una metáfora biológica evolucionista muy a tono con el discurso científico preponderante en su época. Marx la emplea en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* cuando señala que “*la anatomía del hombre es la clave que explica la anatomía del mono*” de la misma manera que el sistema capitalista permite comprender las sociedades anteriores. En el ser humano —si aceptamos la teoría de la evolución y Marx la aceptaba— se despliegan y se desarrollan todos los elementos que aún no se habían manifestado plenamente en el mono. La realidad del hombre es la realización final producto de toda la génesis histórica, el resultado último que permite explicar la estructura de desarrollo previa. Allí, en esa célebre formulación, Marx está manejando una noción de “verdad como realización” (c). El modo de producción capitalista plenamente desarrollado sirve para explicar modos de producción anteriores porque en el capitalismo se despliega en toda su manifestación, por ejemplo, el capital, mientras que en modos de producción anteriores, el capital existe pero sólo en los poros de la sociedad, en los márgenes, nunca en el centro ni como una relación social predominante.

En el mismo sentido y acorde con la utilización de la noción de “verdad como realización” (c) en *El Capital* Marx postula y explica que la categoría de “capital” es la verdad de la categoría de “dinero” y que ésta, a su vez, es la verdad del despliegue de la categoría “valor” en sus diversas formas (de la forma simple a la desarrollada como equivalente general).

---

conflicto. Un conflicto, una lucha de clases, que tiene lugar en el terreno histórico de las relaciones sociales.

<sup>56</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, capítulo XXV, p.957.

Esta otra dimensión de la noción de verdad, en tanto “realización” será fundamental para comprender el comienzo de *El Capital* — sobre todo el capítulo primero, el más explícitamente influido por Hegel— así como también el capítulo 24 de la acumulación originaria del capital, junto con el pasaje de los *Grundrisse* titulado “Formas que precedieron a las relaciones sociales capitalistas”.

En consecuencia, podemos constatar que en distintos contextos de su obra teórico-crítica Marx utiliza las diversas nociones de verdad por correspondencia(a), de verdad como intersubjetividad práctica inserta en relaciones (b) y de verdad como realización y totalidad (c).

¿De todas ellas cuál es la fundamental en el discurso crítico marxiano? Desde nuestro ángulo la principal es la noción de verdad como intersubjetividad, por su remisión a la praxis, ya que ella da cuenta de los objetivos no sólo teóricos y científicos sino también (y al mismo tiempo) políticos de su concepción de la sociedad y la historia<sup>57</sup>. Esa noción es, precisamente, la que permite eludir y someter a discusión el obstáculo positivista que pretendió transformar a la teoría marxista en una escolástica y a *El Capital* en... ¡un nuevo texto de economía! Por eso resulta la principal. Las otras dos nociones (por correspondencia y como realización totalizante) adquieren su sentido, al interior del corpus teórico marxiano, dentro de una concepción praxiológica de la verdad.

La primera dimensión, que remite la verdad a la correspondencia (o no) del discurso científico con la realidad adquiere su sentido en la crítica teórica de las limitaciones ideológicas (en tanto “falsa conciencia”) de la economía política. Una crítica que Marx desarrolla con intencionalidad prioritariamente práctica.

La otra dimensión, que remite la verdad a la totalidad y a la realización de esa totalidad en una estructura de relaciones articulada y ordenada (el modo de producción capitalista) que incluye dentro suyo a la historia, a la génesis (la acumulación originaria y las formas sociales que la precedieron), también adquiere su sentido al interior del método lógico de exposición utilizado en *El Capital* para exponer la teoría crítica del

---

<sup>57</sup> Esa remisión a la praxis y a la terrenalidad del pensamiento al que apela la tradición marxista no tienen absolutamente ningún punto en común con la manipulación de la verdad según la conveniencia o la utilidad política inmediata del momento. En ese sentido convendría diferenciar claramente la noción de “praxis” en el corpus teórico marxista —sobre la cual nos extenderemos largamente en esta investigación— de cualquier asimilación oportunista con las maniobras, las “operaciones de prensa”, la “guerra psicológica”, la propaganda vulgar y las diversas manipulaciones de la información y la verdad, típicas del capitalismo de nuestros días y sus monopolios de (in)comunicación.

Nada más lejos de Marx, Lenin o cualquier otro de los clásicos del pensamiento marxista que la siguiente formulación: “*Verdad es lo que le conviene al partido*», dijo alguna vez un efervorizado leninista. Y, por cierto, las concepciones de Goebbels no andaban lejos de allí”. Esta paparruchada, superficial, ignorante y mediocre, típica de la cerrazón anticomunista de alguna literatura académica criolla, figura en un manual del Ciclo Básico Común (CBC) de la Universidad de Buenos Aires (UBA) que lleva nada menos que el pomposo título: *Introducción al Pensamiento Científico*, escrito por Ricardo A. Guibourg, A.M. Ghigliani y R.V. Guarinoni. Bs.As., EUDEBA, 1985. p. 92. Un manual de notable impronta positivista.

Esta afirmación de Guibourg que se atreve a parangonar la concepción de la verdad de Lenin (y sus seguidores) con la del nazismo ¡es una infamia absoluta!. Lenin defiende incluso demasiado, a nuestro entender, en un libro célebre —¿lo conocerán estos profesores?— que se titula *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), la noción de verdad por correspondencia. Lo hace a rajatabla, incluso exagerando. Entonces afirmar que para Lenin y para quienes en él se inspiran “*la verdad es lo que le conviene al partido*” es, sencillamente, una infamia **ideológica** en el sentido epistemológico y peyorativo del concepto ideología. ¡Esa es la supuesta “objetividad”, “cientificidad” y “neutralidad valorativa” de los positivistas!

fetichismo de la mercancía, el valor, el dinero y el capital. Exposición lógico dialéctica que, análogamente a la anterior noción de verdad, también adquiere en *El Capital* una funcionalidad prioritariamente práctica...

Por ello creemos que la noción (b) de verdad entendida como intersubjetividad e inserta en relaciones sociales prácticas de lucha y de conflicto es la principal en el discurso crítico marxiano (sin soslayar la inocultable presencia de las otras dos nociones, aunque de modo subordinado).

Recapitulando, como conclusión provisoria de este capítulo sostenemos, entonces, que la teoría marxista constituye una teoría crítica.

Su científicidad reside tanto en su capacidad de sospechar, poner en duda, impugnar, desmontar, desarmar y finalmente demoler todo dogma legitimante de su oponente, el pensamiento social burgués en sus diferentes variantes, así como también en su capacidad de autoexaminarse.

Esa científicidad implica reconocer sus propios presupuestos básicos subyacentes, asumir su propia ideología (entendida como concepción social del mundo conformada, junto a sus elementos teóricos, por valores y normas de conducta práctica, vinculados a intereses históricos y estratégicos de clase) y, a partir de ella, desarrollar una polémica y una crítica de las ideologías burguesas —por ejemplo las metafísicas “post”, la economía neoclásica, etc.—, cuestionadas por su falsa conciencia y sus obstáculos sistemáticos al conocimiento científico, generados en sus vínculos orgánicos con la defensa del *statu quo* capitalista contemporáneo.

Junto con la crítica de las ideologías legitimantes del mundo burgués hasta hace poco tiempo hegemónicas, la teoría crítica inspirada en Marx también debe demostrar su científicidad, autoexaminándose, sometiendo a discusión y a polémica determinados usos ilegítimos de Marx dentro de la propia tradición socialista.

Para poder desarrollar esta doble tarea —la polémica radical con las corrientes ideológicas burguesas y el cuestionamiento de las lecturas ilegítimas del propio marxismo— la teoría crítica marxista no puede abandonar la noción de verdad ni aceptar el nihilismo posmoderno.

No hay científicidad crítica, polémica, ni debate si no hay verdad. En su afán esencialmente polémico y radical, la teoría crítica marxista tiene vocación de verdad, entendiendo por tal la articulación de (a) la noción de verdad por correspondencia, (b) la verdad entendida de modo praxiológico e inserta en relaciones sociales y (c) la verdad como totalidad y realización histórica.

Sin esas características, la teoría social marxista dejaría de ser una teoría crítica para convertirse en una nueva escolástica (académica).

A partir de estas consideraciones, nos abocaremos a continuación a polemizar con otras lecturas históricas sobre Marx, desde nuestro punto de vista ilegítimas o equívocas, para así desbrozar el terreno de obstáculos, **único camino para “volver a Marx” desde América Latina** retomando, reactualizando y priorizando en su pensamiento **los ejes del fetichismo y el poder**.

## **El Marx del “factor económico y las fuerzas productivas” (de Karl Kautsky y Nikolái Bujarin a Norberto Bobbio)**

Uno de los mayores lugares comunes extensamente sedimentados acerca de Marx, tanto en Academias como en medios de comunicación, consiste en reconocerle, en nombre de la amplitud de miras, el haber realizado un “gran descubrimiento”. Polemistas, adversarios y enemigos, incluyendo allí desde sus oponentes y detractores políticos de la derecha más recalcitrante y los exponentes más entusiastas del pensamiento social conservador hasta los más lúcidos, dialoguistas y flexibles interlocutores liberales de su obra, le reprochan su supuesto “autoritarismo”, le endilgan un hipotético “mesianismo revolucionario”, etc., etc. pero le conceden, sí, el haber descubierto y subrayado “el factor económico en la historia”.

Dentro de este colorido abanico de impugnadores, los más refinados y exquisitos agregan como elemento central del supuesto “factor económico” y como clave de la concepción marxista de la historia al desarrollo lineal, imparabile y ascendente de las fuerzas productivas, articuladas sobre los adelantos tecnológicos. A continuación, una vez destacada esta supuesta concesión que le otorgan, agregan presurosos: ...pero carece de una teoría de la política, de una teoría del poder, de una teoría de la democracia, de una teoría de la cultura y de una teoría de la subjetividad. Esa supuesta “evidencia” de los ensayistas académicos es refrendada luego por manuales de divulgación, escolares y universitarios, pertenecientes a las disciplinas más diversas (sociología, historia, antropología, filosofía, etc.).

Según esta singular interpretación economicista, productivista y tecnologicista de la teoría marxista, Marx habría estudiado y analizado a la sociedad separando sus múltiples “factores”: el económico, el político-institucional y el ideológico-cultural. De los tres, el principal sería, supuestamente, el económico. La relación entre este factor y los restantes estaría dada por una férrea determinación del primero sobre los últimos. Mientras el “factor económico” sería la causa y la esencia profunda, el “factor político” y el “factor cultural-ideológico” serían los efectos subsidiarios y epifenoménicos, que se manifestarían como apariencia en la superficie del orden social.

Según esta habitual descripción cristalizada, tan difundida y sorprendentemente aceptada, el “factor económico” estaría conformado por dos dimensiones internas: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Si la primera vincularía a los seres humanos con la naturaleza a través de los instrumentos técnicos, la segunda describiría el nexo entre los propios seres humanos y, a su vez, entre ellos y los instrumentos técnicos. Desde esa perspectiva, el avance de los instrumentos técnicos seguiría un derrotero lineal y ascendente, avanzando paso a paso en la dirección de un desarrollo constante e ilimitado. Esos instrumentos técnicos permitirían aumentar, también linealmente, la productividad del trabajo humano sobre la naturaleza, por lo tanto constituirían el índice privilegiado para medir y cuantificar el progreso. Cuanto más desarrollo tecnológico, mayor desarrollo de las fuerzas productivas y por lo tanto mayor progreso del factor económico en la historia. Una mejor sociedad —objetivo de fondo de cualquier proyecto revolucionario o radical— sería aquella que tuviera mayor desarrollo tecnológico (no casualmente Stalin difundió en su época la famosa consigna: “*La Unión Soviética es mejor que los Estados Unidos porque produce mayor cantidad de acero*”).

El desarrollo de los instrumentos técnicos y el perfeccionamiento de la tecnología constituyen en este relato la clave del despliegue de las fuerzas productivas sobre la naturaleza, siempre ascendente y en forma ilimitada. Éstas siempre se adelantan

a las relaciones de producción (quienes a veces las acompañan y otras veces las frenan, pero, inequívocamente van detrás de las fuerzas productivas). Las fuerzas productivas serían entonces el motor del desarrollo histórico o, para expresarlo con una metáfora ferroviaria, las fuerzas productivas constituirían la locomotora de la historia, ya que harían avanzar al factor económico y éste, a su vez, arrastraría a los otros factores, comenzando por el factor político para concluir tironeando al factor ideológico-cultural. Si en este registro de lectura sobre Marx el desarrollo de la tecnología constituye la cabina de mando de la locomotora de la historia (léase fuerzas productivas), entonces las relaciones de producción serían el segundo vagón del tren de la historia. Detrás suyo vendría el vagón del ámbito político y jurídico y finalmente, tendría su lugar la conciencia social, la cultura y la ideología, el furgón de cola de la formación ferroviaria de la historia. Nunca, pero nunca, un tren ha sido dirigido por su furgón de cola ni éste ha sobrepasado a la locomotora, aunque sea por un tiempo. Por lo tanto, la cultura, la ideología y la conciencia social, necesariamente “atrasan” y tienen un retardo.

Este tipo de reconstrucción de la teoría marxista de la historia, tan fácilmente comprensible por su extrema simplificación, se asienta en una serie de presupuestos, adoptados como “evidentes” por aquellas tradiciones de pensamiento que han hecho suya semejante lectura sobre Marx.

Entre esos presupuestos cabe destacar una serie de dualismos y antinomias que, supuestamente, dividirían lo social en dos:

- objetividad / subjetividad
- determinismo férreo / libertad azarosa
- economía / poder
- leyes de mercado / luchas políticas de clases
- racionalidad económica / ámbito de la ética
- acumulación y reproducción / dominación y fuerza

La objetividad correspondería al “factor económico”, mientras que la subjetividad está vinculada al factor político y sobre todo al cultural. La economía marcharía por un lado, el poder y la fuerza por otro. Las leyes que rigen el mercado capitalista, férreamente determinadas, tendrían una autonomía fuerte frente a los sujetos sociales (las clases), quienes sólo podrían actuar en el orden de los factores políticos. Finalmente, el factor económico, objetivo, determinado e independiente de los otros factores, estaría regido por una racionalidad económica en la cual no tendría sentido — por ser factores radicalmente ajenos entre sí— incluir juicios de valores, subjetivos, nutridos de una fuente de evaluación ética. Esta última prácticamente no tendría lugar en todo el entramado de yuxtaposiciones inconexas que regirían el orden social, a excepción de la esfera individual, azarosa y completamente incompetente a la hora de juzgar, por ejemplo, una guerra, una matanza sistemática, un genocidio.

Por ejemplo, para esta extravagante reconstrucción de la teoría marxista, no tendría ningún sentido juzgar desde un punto de vista ético la sangrienta conquista de América, ya que fue un proceso social económico objetivo que se rige por otra lógica histórica, ajena a la ética. Las guerras coloniales y sus matanzas habituales podrían, quizás, ser condenables en el orden de la moral individual, pero aplaudidas en el orden del progreso y el avance de las fuerzas productivas del factor económico.

Detrás de la jerga marxista o el empleo de citas de los clásicos de esta tradición, no hace falta esforzarse demasiado para reconocer que muchas de esas dicotomías y separaciones dualistas de los vínculos sociales provienen de fuentes ideológicas previas a la obra y al pensamiento de Marx. Aunque muchas de estas dicotomías atraviesan todo el pensamiento de la modernidad europea (desde Nicolás Maquiavelo en adelante), la



mayoría de ellas se nutren, especialmente, del modelo de pensamiento iusnaturalista, típico del pensamiento burgués de los siglos XVII y XVIII<sup>58</sup>. De este modo, la teoría social de Marx, que nació históricamente con la vocación de sentar las bases de una crítica radical del liberalismo burgués y del iusnaturalismo contractualista, termina subordinándose, por obra y gracia de sus epígonos defensores del “factor económico”, como si fuera un subcapítulo del pensamiento dualista burgués al cual siempre se propuso combatir.

Llegado este punto, cabría interrogarse: ¿Es realmente Marx un teórico del “factor económico” en la historia o un apologista ingenuo de las fuerzas productivas entendidas en clave tecnológica?

¿Cuál es la fuente de semejante atribución que reduce las múltiples dimensiones de la teoría marxista únicamente a una teoría de la explotación económica?

### ¿Marx y Engels economicistas?

En su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) Marx analiza los descubrimientos a los que había llegado durante quince años de investigación luego de estudiar y criticar la *Filosofía del derecho* de Hegel en el bienio 1843-1844, de adoptar la identidad comunista y de haber tomado contacto con el movimiento obrero de su tiempo. Allí, en el prólogo de 1859, intentaba exponer en corta síntesis las bases generales de su concepción de la historia.

Antonio Gramsci se esforzó por descifrar este pequeño texto programático como “la fuente auténtica más importante para una reconstrucción de la filosofía de la praxis”<sup>59</sup>, atendiendo al mismo tiempo a tres instancias: (1) el papel central que este escrito le otorgaba a la esfera ideológico política —la de la hegemonía—, (2) la identificación de la ciencia como una forma ideológica de la conciencia social, y, finalmente, (3) la formulación de que la principal fuerza productiva es en realidad la clase obrera —el sujeto de la revolución—, constatación de la cual se deducía que la dialéctica “fuerzas productivas-relaciones de producción” no era “objetiva”, en forma absoluta, sino que sintetizaba, por el contrario, la contradicción sujeto-objeto<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Véase texto de Bobbio “El modelo iusnaturalista”. En Norberto Bobbio *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1985. Ha sido precisamente Bobbio, un especialista académico de ningún modo alejado, reacio ni crítico de esa manera de entender la sociedad, quien más ha subrayado el carácter fundamentalmente dualista del modelo iusnaturalista.

<sup>59</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p. 296.

<sup>60</sup> Gramsci plantea esta particular “traducción” historicista del prólogo marxiano de 1859 en sus *Cuadernos de la cárcel*, fundamentalmente en el pasaje “Algunos aspectos teóricos y prácticos del «economismo»”. También lo hace en su crítica del *Ensayo popular* de Nicolai Bujarin cuando identifica a Achille Loria como el autor original, luego prolongado por Bujarin, que por primera vez había traducido el concepto de Marx de “relaciones sociales de producción” por el de “instrumento técnico”. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p. 296-297.

Aunque estas son las fuentes principales de su lúcido desciframiento de los textos de Marx, realizados desde un ángulo radicalmente crítico del objetivismo economicista centrado en el “desarrollo de las fuerzas productivas” (interpretadas, éstas últimas, en tanto instrumentos físicos de trabajo), la misma clave de lectura también se encuentra en escritos suyos anteriores al período carcelario. Por ejemplo, en el artículo “El consejo de fábrica” [*L’Ordine Nuovo*, 5 de julio de 1920] Gramsci sostenía que: “el surgimiento y desarrollo de determinadas **fuerzas productivas** (que resumimos en la expresión **proletariado**)... [subrayado de Gramsci]”. Véase Antonio Gramsci: *Escritos políticos (1917-1933)*. México, Siglo XXI, 1990. p.109. También en “El Partido Comunista y los sindicatos” [II Comunista N°25, año III, 29 de enero de 1922] identificaba a “la clase trabajadora” como “el más importante instrumento de producción”. Obra citada. p.142. De este modo el núcleo de las fuerzas

Sin embargo, a pesar del inteligente y lúcido intento de Gramsci, este documento programático de Marx se leyó invariablemente en la tradición economicista como la reafirmación tajante del “objetivismo” social (supuesta garantía, a su vez, de “la científicidad” de la teoría marxista). La historia marcharía entonces por sí sola, como una locomotora con piloto automático cuyo software estaría conformado por la contradicción —desplegada totalmente al margen de la praxis en un símil con la astucia de la razón hegeliana— entre las todopoderosas fuerzas productivas (divorciadas de la clase obrera, asociadas a la tecnología y a los instrumentos técnicos de trabajo) y las relaciones de producción (transformadas en relación ser humano-cosa y no ser humano-ser humano).

Ese registro equívoco, que retraducía la teoría de Marx para incorporarla dentro del mundo categorial dicotómico del pensamiento burgués, se asentó en una absolutización de la conocida metáfora de raíz arquitectónica empleada por Marx en dicho prólogo: “*En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social*”<sup>61</sup>. Metáfora que, debido a su imagen de fácil comprensión para el lector no iniciado en la bibliografía marxista, se empleó posteriormente en todo tipo de divulgación de su pensamiento.

La utilización de metáforas en las explicaciones teóricas no es algo distintivo de este pequeño texto, pues además de ser un recurso compartido por las diversas ciencias constituye en este caso particular una característica propia del estilo literario y de la pluma de Marx. Ya desde su juventud —como señalan algunos de sus mejores biógrafos<sup>62</sup>— uno de sus profesores, Wyttenbach, le reprochaba en el estilo “*una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas*”<sup>63</sup>.

El problema de la cristalización de la metáfora del edificio, no atribuible en sí mismo al propio Marx sino a sus divulgadores, consiste en que luego de tantos años de repetirla en diversas empresas pedagógicas, se cristalizó, se petrificó y comenzó a adquirir apariencia de categoría científica<sup>64</sup>. Se formó el curioso hábito de pensarla como una imagen real, orgánica, estructural, ontológica, sustantivada y, sobre todo, como explicación científica que sustituiría las miles de páginas que Marx elaboró para

---

productivas —locomotora de la historia para el relato que estamos analizando críticamente— era reconducido de la esfera del instrumento físico y de la tecnología al terreno del sujeto social proletariado y al de las relaciones sociales de producción.

<sup>61</sup> Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]. La Habana, Instituto del Libro, 1975. Prólogo, p.10.

<sup>62</sup> Véase Franz Mehring: *Karl Marx. Historia de su vida*. La Habana, Ciencias Sociales, 1973. p.37; Auguste Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975. Tomo I, p. 98; David McLellan: *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona, Grijalbo, 1983. p. 24.

<sup>63</sup> Véase Ludovico Silva: *El estilo literario de Marx*. México, Siglo XXI, 1980. p. 22.

<sup>64</sup> Intentando explicar el empleo de metáforas en el proceso de popularización pedagógica y expansión del marxismo, Antonio Gramsci sostiene: “*la filosofía de la praxis, proponiéndose reformar intelectual y moralmente a estratos sociales culturalmente atrasados, recurre a metáforas a veces «groseras y violentas» en su popularidad. El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, en cuanto que éste es remitido al mundo cultural, históricamente determinado, en el que surgió, así como es útil para precisar los límites de una metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice*”. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p.322.

explicar la sociedad capitalista y sus luchas<sup>65</sup>. Este proceso de coagulación, cansancio y pereza mental encierra implícitamente un cúmulo de dificultades.

Si no se problematiza, desde la metáfora arquitectónica se salta inmediatamente a una visión dicotómica de la sociedad, tan cara al equívoco economicista atribuido a Marx. Por un lado existiría el factor económico (ámbito de las fuerzas productivas — entendidas como sinónimo de los instrumentos tecnológicos— y las relaciones de producción), donde se producen, circulan y consumen las mercancías. Por otro lado, y en forma tajantemente separada, tendría lugar el factor político, la lucha de clases y todas las formas de “conciencia social” que lo van acompañando por detrás, o sea, el factor ideológico.

Marx sería de ese modo apenas uno más de los pensadores iusnaturalistas, pues este último modelo dicotómico se basaba, recordemos, en un “estado de naturaleza” (donde primaba la economía) y un “estado civil” o político (donde recién nacía la política y lo público). De modo implícito, el equívoco economicista termina reforzando la idea según la cual el socialismo simplemente prolongaría, con jerga de izquierda, la ideología general del nacimiento de la revolución burguesa.

Si acaso este registro economicista fuera correcto, ¿dónde ubicar entonces la esfera del poder y la dominación? El poder se terminaría cosificando y aparecería como una propiedad excluyente del aparato de Estado, cayéndose de esta manera en una concepción fetichista del mismo, que por otra parte el propio Marx cuestionó a lo largo de toda su obra, ya desde los primeros ensayos juveniles<sup>66</sup>.

Desde ese ángulo simplificado de análisis, sustentado en una no por repetida menos sesgada lectura del prólogo de 1859, el equívoco economicista atribuido a la teoría marxista se obstinaba en reducir *El Capital* a un análisis exclusivo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, desconectando ambas esferas de la lucha de clases.

De todo este argumento y de ese tipo de lecturas unilaterales se extrajo como conclusión general que la teoría marxista descubrió el “factor económico” en la historia y *El Capital*, en el mejor de los casos —aquí vendría la “concesión” que sus adversarios

---

<sup>65</sup> Refiriéndose al famoso binomio “estructura-superestructura”, Ludovico Silva afirma: “Presentar como metáfora —o más propiamente, como analogía que fundamenta una gran metáfora— un término que para la inmensa mayoría de marxistas, marxólogos y marxianos es toda una **explicación** [subrayado de L. Silva] científica cumplida, es cosa que suena fácilmente a herejía o a «sutileza burguesa» destinada a minar el edificio teórico de Marx [...] Lo que en castellano cultista suele llamarse «superestructura» —a veces transformado en «supraestructura» o, quizás más sensatamente, en «sobreestructura»— Marx lo designaba de dos modos: unas veces, empleando la etimología latina, dice *Superstruktur*; otras, hablando en alemán, dice *Überbau*, que viene a ser literalmente la parte superior (*über*) de un edificio, construcción o estructura (*Bau*); aunque, desde el punto de vista arquitectónico no es propio llamar *Überbau* o superestructura a la parte superior de un edificio, ya que éste es, todo él, una sola estructura; *Überbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio, a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio ya está terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastro alguno de superestructura, *Überbau* o andamios-puentes. Ninguno de los dos vocablos antes mencionados abunda en las obras de Marx, en contra de lo que pudiera desprenderse de tanta literatura sobre la superestructura ideológica [...] Que nosotros recordemos, sólo habla de *Superstruktur* en tres ocasiones, y de *Überbau*, en una sola. Es muy probable que estemos equivocados en el número, pero en todo caso es seguro que Marx casi nunca usó esa expresión”. Véase Ludovico Silva: *El estilo literario de Marx*. Obra citada. pp.57-59.

<sup>66</sup> En su juventud esa crítica al fetichismo del Estado está presente tanto en su crítica de la reconciliación ética hegeliana a través del Estado, en su *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* de 1843, como en su cuestionamiento de la “emancipación meramente política” presente en el debate con Bruno Bauer desarrollado en *La cuestión judía* durante 1843 y 1844.

estarían dispuestos a ceder—, aportaría una teoría de la explotación económica, pero jamás una teoría política de la dominación, el del poder ni de la subjetividad.

El citado prólogo de 1859 de Marx no fue la única fuente de inspiración sobre la que se construyó el equívoco de la tradición economicista, productivista y tecnologicista. La otra vertiente fue el recorte del *Anti-Dühring* de Friedrich Engels, aislado de otras obras de los clásicos del marxismo.

Para comprender a fondo las razones que constituyeron a esta obra polémica en la segunda fuente de la que se nutrió el equívoco, conviene tomar nota de las posiciones del adversario que Engels elige para discutir. El profesor Eugen Dühring era un académico que sustentaba posiciones políticas más que progresistas, lo cual le permitió ganar la admiración de importantes círculos socialistas de Alemania<sup>67</sup>. Para responderle y así poder contrarrestar su creciente influencia en el partido alemán, Engels publicó toda una serie de notas críticas reunidas luego en su célebre *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*.

En su pretendida concepción sistemática del socialismo (que Engels desmonta de manera implacable) sostiene Dühring: “*La formación de las relaciones políticas es lo históricamente fundamental, y las dependencias económicas no son más que un efecto o caso especial, y por tanto, siempre hechos de segundo orden [...] Ciertamente es que estos efectos de segundo orden existen como tales, y son sobre todo perceptibles en el presente; pero lo primitivo tiene que buscarse en el poder político inmediato, y no en un indirecto poder económico*”<sup>68</sup>. Al reflexionar sobre el origen de los nexos y relaciones sociales, Dühring no logra eludir el reduccionismo, aunque, en su caso, su unilateralidad atribuye a la violencia exclusivamente “política” el carácter de demiurgo de las relaciones sociales. Dühring inscribía ese tipo de análisis en un ataque, incluso personal, contra Karl Marx. Para replicarle, intentando defender a su compañero, Engels carga las tintas en el otro polo de la explicación dicotómica. Que ese énfasis desmedido correspondía en gran medida a la necesidad y urgencia de la polémica puede corroborarse contrastando y comparando estos artículos polémicos con otros análisis sumamente matizados y alejados del economicismo, como por ejemplo su estudio sobre las guerras campesinas en Alemania<sup>69</sup>). Quizá por los excesos y unilateralidades que conlleva toda discusión, polemizando con el profesor Dühring, Friedrich Engels carga demasiado las tintas en el plano de “la economía”.

Si Dühring soslayaba las relaciones económicas y absolutizaba lo que él denominaba “el poder político” (lo que no era más que una fetichización del poder ya que se lo atribuía exclusivamente a una entidad solidificada: el Estado), Engels depositará todo el peso de su argumento en defender el punto de vista exactamente inverso que corre el riesgo de dejar sentada la dicotomía entre economía y política, como si fueran dos factores separados y recíprocamente aislados.

En la sección segunda (“Economía política”) de su contestación al profesor alemán, Engels expone su teoría de la violencia y del poder, en relación con la economía. Allí invertirá la dicotomía: la única vía de producción de nuevas relaciones

---

<sup>67</sup> Véase Franz Mehring: *Karl Marx. Historia de su vida*. Obra citada. pp. 496-498.

<sup>68</sup> Citado en F. Engels: *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México, Grijalbo, 1968. p. 151.

<sup>69</sup> Véase F. Engels: *La guerra campesina en Alemania*. En K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II, pp. 168-247. Engels desarrolla en forma sobresaliente una concepción social no economicista principalmente cuando analiza procesos históricos empíricos y concretos, como los de Alemania, Francia, Crimea, Italia, Estados Unidos, etc. Allí incorpora metodológicamente todas las variables en el análisis de la totalidad social. Consulté al respecto F. Engels: *Temas militares*. Bs.As., Cartago, 1974.

sociales —del modo de producción capitalista— se encuentra exclusivamente en la economía, afirma. Una conclusión que el propio Marx se encargó de impugnar en su célebre capítulo 24 de *El Capital* titulado “la llamada acumulación originaria”.

En estos escritos engelsianos, nacidos al calor y con el frenesí de la polémica encendida, es posible encontrar dos líneas de razonamientos. En un primer eje problemático se ubica lo que Engels postula como la funcionalidad económica del poder. El compañero de Marx remite continuamente el ejercicio de la violencia y el poder al objetivo de legitimación de las relaciones de producción. Aquí surgen ya algunos problemas. Por un lado, concibe relaciones económicas ya constituidas, que vienen a ser luego —en un orden lógico y cronológico posterior— reforzadas y garantizadas por la violencia. La violencia y el poder serían reproductores de algo ya previamente constituido al margen e independientemente de su propia intervención. Estarían situados por lo tanto exclusivamente en la “superestructura”, según la metáfora de 1859. No obstante, no se equivoca Engels cuando resalta el vínculo inmanente existente entre las relaciones de producción y el poder.

La segunda línea de razonamiento engelsiana es más compleja y por momentos contradictoria, dejando la puerta abierta hacia determinado horizonte de perspectiva economicista. En ella, para contrarrestar el reduccionismo “politicista” de Dühring, Engels soslaya la violencia en reiteradas ocasiones<sup>70</sup> ¡al punto de negarle todo papel en el surgimiento y desarrollo de la propiedad privada!. Probablemente haya inclinado demasiado la balanza para intentar ganar la discusión. No es su culpa. Sí de quienes absolutizaron el razonamiento desgajándolo de la polémica al interior de la cual se formuló y lo convirtieron finalmente en un axioma válido para todo tiempo y lugar, otorgándole un estatuto de verdad y un rango explicativo —que evidentemente no posee— como si fuera una de las líneas centrales de la concepción materialista de la historia, lo cual es a todas luces, por lo menos, discutible.

Refiriéndose al proceso de constitución histórica del modo de producción capitalista, para demostrar que la economía tiene una “legalidad” económica interna, propia y autónoma, Engels llega al límite de sostener que “*si excluyéramos toda posibilidad de robo, de violencia y estafa*”, igual tendríamos el modo de producción capitalista<sup>71</sup>. Por lo tanto, economía y violencia, factor económico y factor político, mercado y lucha de clases, terminan concibiéndose en este libro como dos ámbitos separados. Si Dühring ponía el énfasis en los segundos, Engels lo hizo en los primeros,

---

<sup>70</sup> Así señala que “*La propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado del robo y la violencia*”. Véase F.Engels: *Anti-Dühring*. Obra citada. p.154. Este insistente énfasis depositado polémicamente por Engels en la raíz exclusivamente económica de los procesos históricos lo conduce a exageraciones del siguiente tipo: “*Está tan poco justificado hablar aquí de violencia como lo estaría a propósito de la división de la propiedad colectiva de la tierra que aun tiene lugar en las «comunidades de labor» del Mosela y de los Vosgos: lo que ocurre es que los campesinos consideran interés propio que la propiedad de la tierra sustituya a la común y a la cooperativa. Ni siquiera la formación de una aristocracia espontánea, como la que tuvo lugar entre los celtas, los germanos y el Punjab indio sobre la base de la propiedad común del suelo, se basa al principio en la violencia sino en la voluntariedad y costumbre*”. Obra citada. p.155. En la misma línea y refiriéndose a la producción de relaciones sociales basadas en la propiedad privada sostiene: “*Siempre que se desarrolla la propiedad privada, ello ocurre a consecuencia de un cambio en la situación y las relaciones de producción e intercambio en interés del aumento de la producción y de la promoción del tráfico, es decir, por causas económicas. La violencia no desempeña en ello ningún papel*”. La misma cita.

<sup>71</sup> “*Todo el proceso se explica por causas puramente económicas, sin que ni una vez hayan sido imprescindibles el robo, la violencia, el Estado o cualquier otra intervención política*”. Véase F.Engels: *Anti-Dühring*. Obra citada. p.56.

ganando de ese modo la polémica pero al precio altísimo de mantener la dicotomía entre ambos planos de las relaciones sociales.

En medio de esa justificada polémica con el profesor alemán que atacaba al marxismo y ganaba creciente influencia en el partido de los socialistas, Engels analiza el problema del poder y la violencia. Con ese objetivo preciso de refutación establece un largo razonamiento, cuya premisa principal plantea lo siguiente:

(1) el poder no es un mero acto de voluntad sino que depende de condiciones materiales, las que posibilitan a su vez

(2) la construcción de un tipo particular de herramientas que se utilizan en la violencia —las armas— y

(3) el tipo de técnicas que se utilizan en la construcción de estas herramientas (en las cuales residiría el poder). Estas últimas, (2) y (3), dependen a su vez de

(4) las condiciones económicas<sup>72</sup>.

Podemos constatar que el camino lógico argumental de esta polémica, que se extiende desde (1) hasta (4), parte del poder, o sea, de lo que se quería explicar, y luego de pasar por todos los términos intermedios llega a la conclusión, a la base, a “*la única causa*” según sus propias palabras: la evolución económica. ¿El resultado? Sencillo: el poder y la economía, como el agua y el aceite, son dos esferas radical y absolutamente distintas.

En este edificio lógico la economía se torna en el ámbito fundante y al mismo tiempo excluyente del análisis del poder, entendido este último como una esfera independiente, ajena, externa y subsidiaria con relación a la economía.

De este modo, la lectura sesgada y apresurada del prólogo de Marx de 1859 y la de estos pasajes polémicos de Engels de 1877 —ambos descontextualizados y aislados del conjunto de su obra— terminaron convirtiéndose en el sustento “filológico” principal sobre el cual se construyó, en la pretendida ortodoxia de la tradición marxista, el equívoco economicista, productivista y tecnologicista.

### **Karl Kautsky, algo más que un “renegado”**

Tras la muerte de Marx y Engels, Karl Kautsky se transformó en el albacea testamentario y en el supuesto custodio de la ortodoxia marxista, durante los tiempos de la Segunda Internacional. Desde el partido socialista de Alemania (SPD) y su revista teórica *Die Neue Zeit*, ejercía el papel de guía ideológico y representante de lo que se consideraba “ortodoxia” en la familia marxista. Desde esa pretendida fortaleza ideológica intentó contrarrestar los embates del “revisionista” Eduard Bernstein, perteneciente a la misma organización alemana, quien pretendía reemplazar a Hegel por Kant como antecedente de Marx y Engels, a la teoría de las crisis por un imperativo categórico y a la teoría de la pauperización absoluta de la clase obrera por un reconocimiento del creciente papel de las capas medias en el capitalismo finisecular, para transformar así la teoría marxista de la historia en una teoría reformista de los cambios evolutivos y graduales.

Para contrarrestar las críticas de Bernstein, Kautsky apeló a todas las armas posibles. Y para ello, reforzó aún más una lectura equívoca del marxismo que depositaba en el supuesto “factor económico” la clave de la historia.

Al polemizar con Bernstein, Kautsky daba por sentado la existencia de ese supuesto “factor”. Así plantea que “*Debemos, pues, considerar separadamente los dos juicios de Bernstein, afirmando, por una parte, que Marx y Engels han renunciado por*

---

<sup>72</sup> Véase F.Engels: *Anti-Dühring*. Obra citada. pp.159-167.

*fin al **determinismo** en su concepción de la Historia, y por otra parte, que han concedido escasa importancia al **factor económico** en el desenvolvimiento histórico”<sup>73</sup>. En ambos casos Kautsky sostiene la opinión inversa a la de Bernstein, pero dando por sentado y dejando intactas sus dicotomías, lo que lo conduce a afirmar, en consecuencia, el determinismo histórico y la importancia suprema del “factor económico”.*

Más adelante se pregunta: “¿Pero la sociedad ¿no puede abreviar y dulcificar los dolores del alumbramiento de **las fases de la evolución natural**? Ciertamente, pero ¿cómo? Haciéndose cargo de **la necesidad** de estas fases”<sup>74</sup>. La misma idea se repite por doquier. En sus escritos, la argumentación es siempre una y la misma, en defensa del determinismo, la evolución y la primacía del “factor económico”: “La naturales es, pues, el factor económico inicial. De modo que se pueden reducir, después de un examen más detenido, los factores que obran en la superficie de la Historia, a los cuales nos remite Bernstein, a **los factores económicos**; llega, pues, a la conclusión de que no se puede explicar la Historia de una época tan sólo por su historia económica sino que es preciso tener presente el conjunto de la evolución económica que la ha precedido y de sus resultados. Esto es justo, pero es precisamente lo que no han dejado de hacer Marx y los historiadores marxistas”<sup>75</sup>.

La conclusión política de esa sorprendente “respuesta” a Bernstein, que combate el gradualismo con un evolucionismo determinista de los hechos y del “factor económico”, es inequívoca: “No somos nosotros los que dirigimos la evolución histórica. Depende de **factores** mucho más poderosos que los partidos y sus deseos”<sup>76</sup>. La teoría de los factores, entonces, asignaba en la concepción kautskiana de la historia un rol enteramente pasivo al partido de los socialistas que, si pretendía ser “científico” y “ortodoxo”, tenía que adaptarse a la evolución natural de la historia.

Idéntica conclusión formula en su ensayo sobre la ética: “El socialismo es **inevitable**, porque la lucha de clases y la victoria del proletariado también lo son”<sup>77</sup>. En este trabajo también combate a Bernstein, discutiéndole sobre la primacía de los factores, pero, como en sus otros ensayos, asumiendo sin discusión que la teoría marxista de la sociedad y la historia constituye en su núcleo central una teoría de factores. Así señala: “Con los cánones de la moral sucede lo mismo que con el resto de la complicada superestructura ideológica que se eleva sobre el modo de producción. Esta puede desprenderse de su base y, durante cierto período, llevar una existencia independiente. El descubrimiento de este hecho fue la gloria de todos aquellos [léase Bernstein y los socialistas neokantianos N.K.] que no pueden sustraerse a la potencia del pensamiento de Marx y para quienes resultan extremadamente desagradables las consecuencias del desarrollo económico, de modo que, a la manera de Kant, querrían contrabandear el espíritu como fuerza motriz e independiente en el desarrollo del organismo social. Por eso el reconocimiento del hecho de que **los factores espirituales** pueden actuar temporariamente dentro de la sociedad de manera independiente les pareció una preciosa admisión. Con ello esperaban haber encontrado la tan deseada acción recíproca: la economía actúa sobre el espíritu y éste sobre la economía; ambos

---

<sup>73</sup> Véase Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Buenos Aires, Claridad, 1966.p.23.

<sup>74</sup> Véase Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Obra citada.p.24.

<sup>75</sup> Véase Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Obra citada.p.28.

<sup>76</sup> Véase Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Obra citada.p.242.

<sup>77</sup> Véase Karl Kautsky: *Ética y concepción materialista de la historia*. México, Siglo XXI, 1980. p. 137.

*determinarían el desarrollo social, ya sea de que antes **los factores económicos**, y luego, a su turno, el impulso espiritual hagan avanzar a la sociedad, o bien de modo que **los dos factores**, yuxtapuestos y en combinación, generen un producto común”<sup>78</sup>.*

Al cuestionar a Bernstein dejando intactos sus presupuestos dicotómicos (programa mínimo-programa máximo, factor económico-factor político, leyes deterministas del orden económico-libertad del individuo), Kautsky permanecía prisionero de las antinomias de su colega, aunque eligiera la respuesta siempre opuesta a la del socialista neokantiano. En la prosa kautskiana, dentro de ese abanico de antinomias y sumatoria de “factores”, el papel central lo continuaba ocupando, obviamente, el “factor económico”.

Ese fue el *leitmotiv* a lo largo de su extensa obra escrita. Por ejemplo, más de una década antes de la polémica con Bernstein, Kautsky escribió un largo comentario pedagógico introductorio a *El Capital* de Marx. En él reconoce el papel central de la teoría del fetichismo de la mercancía: “*Mientras no sea superado es el fetichismo el que dificulta y hasta impide la comprensión de las características de la mercancía: es imposible llegar a la comprensión cabal del valor de la mercancía, sin tener conciencia clara de su carácter fetichista. Por eso juzgamos el capítulo «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» como uno de los más importantes de «El Capital» al que todo lector debería prestar atención especial*”<sup>79</sup>.

Sin embargo, en dicho libro, a la hora de explicar y comentar el trabajo abstracto, categoría que funciona en la teoría marxista del valor como clave angular de la teoría del fetichismo —problema que abordaremos más adelante—, Kautsky lo describe de tal modo que se diluye el historicismo metodológico de Marx, desbarracándose por la pendiente de una noción ahistórica. Allí afirmaba: “*El trabajo como actividad determinada, persiguiendo una determinada finalidad y cualitativamente diferenciado no puede crear el valor; sólo el trabajo en su aspecto común a todas las ramas del trabajo como **desgaste de fuerza de trabajo humana en general** puede crearlo. Como **desgaste de fuerza de trabajo humana en general**, los distintos trabajos igual que los valores, no son distintos por su calidad, sino por su cantidad. Cuando nos referimos al trabajo humano en su aspecto de creador de valores lo consideramos como **trabajo medio simple** [subrayado de Kautsky] como desgaste de fuerza de trabajo simple, tal como la posee, término medio, cualquier hombre en su organismo*”<sup>80</sup>.

Analizando críticamente la reconstrucción kautskiana de *El Capital* de Marx, el economista bolchevique Isaac Illich Rubin comenta y desarrolla su crítica del siguiente modo: “*Kautsky escribe: «Por un lado el trabajo se nos aparece como el gasto productivo de fuerza de trabajo humana en general; por el otro, como una actividad específica humana para el logro de determinado objeto. El primer aspecto del trabajo constituye el elemento común de todas las actividades productivas realizadas por los hombres; el segundo varía según la naturaleza de la actividad».* Esta definición generalmente aceptada puede reducirse al siguiente enunciado, muy simple: *el trabajo concreto es el gasto de energía humana en una forma determinada (la elaboración de vestidos, la tejeduría, etc.). El trabajo abstracto es el gasto de energía humana como tal, independientemente de las formas dadas. **Definido de este modo el concepto de trabajo abstracto es un concepto fisiológico, desprovisto de todo elemento social e***

---

<sup>78</sup> Véase Karl Kautsky: *Ética y concepción materialista de la historia*. Obra citada. p. 123.

<sup>79</sup> Véase Karl Kautsky: *Comentarios a «El Capital»* [título original de la obra: *La teoría económica de Karl Marx*, primera edición de 1886]. México, Ediciones de cultura popular, 1977. p. 26.

<sup>80</sup> Véase Karl Kautsky: *Comentarios a «El Capital»*. Obra citada. p. 32.



**histórico.** *El concepto de trabajo abstracto existe en todas las épocas históricas, independientemente de esta o aquella forma social de producción*”<sup>81</sup>.

El problema al que hace referencia la crítica de Rubin a Kautsky no es menor. A lo largo de su vida, Marx siempre subrayó, como analizaremos más adelante, que uno de sus tres grandes descubrimientos consiste, precisamente, en la noción de trabajo abstracto y en la dimensión bifacética del trabajo en la sociedad mercantil capitalista, donde reside, según sus propias palabras, todo el secreto de la crítica de la economía política. En la reconstrucción de tintes fisiológicos de Kautsky, ese descubrimiento fundamental de Marx se diluye y desdibuja su especificidad histórica, perdiendo notable capacidad explicativa en la polémica crítica con la economía política. Su descripción, que al reforzar el equívoco del “factor económico” mellaba el contenido crítico del marxismo, aunque errónea, no era apresurada. Respondía a una concepción global de fondo: su lectura de Marx en clave objetivista, determinista, economicista, productivista y tecnologicista.

### **Nicolái Bujarin y su «Ensayo popular» basado en el “factor económico” y las “fuerzas productivas”**

Si Karl Kautsky representó uno de los vértices mayores del equívoco dentro de la Segunda Internacional, Nikolái Ivánovich Bujarin cumplió un papel análogo en la Tercera Internacional.

Lo sugerente y llamativo del caso consiste en que ninguno de los dos era un recién llegado al marxismo, un principiante ni un simple aprendiz. Ambos gozaban de amplia autoridad y fama intelectual (en este punto Bujarin, aunque compartiera gran parte de su lectura determinista con Stalin, poseía con justicia mucho mayor prestigio intelectual que aquel, quien se destacaba más por sus dotes de organizador partidario que por su manejo de la teoría) y de estar altamente entrenados en la utilización de la concepción marxista.

Kautsky había ganado esa celebridad y ese respeto no sólo por sus estrechas relaciones con el viejo Engels, sino también por sus polémicas con Bernstein y por la edición y publicación de la *Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía* (el tomo IV —que apareció mutilado— de *El Capital*), además de varios ensayos sobre la cuestión agraria, la concepción materialista de la historia, entre otros. Dentro de la II Internacional, su autoridad político intelectual sólo sería comparable con la de Plejanov (ya que Mehring y Labriola nunca alcanzaron ese mismo rango político, permaneciendo como eruditos del marxismo)<sup>82</sup>.

En el caso de Bujarin, de una generación posterior a Plejanov, ese prestigio tenía que ver con su amplia cultura (leía alemán, francés e inglés —los aprendió en su exilio— y hablaba bien los dos primeros) y con sus estudios sobre economía política<sup>83</sup>. En su periplo del exilio europeo occidental fue a Viena, por ejemplo, a estudiar

---

<sup>81</sup> Véase Issak Illich Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1987. pp. 185-186.

<sup>82</sup> Véase Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI, 1990. pp. 11-12.

<sup>83</sup> Uno de sus biógrafos comenta: “Siempre consideró la economía política como «el campo científico que mejor conozco»”. Véase Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. México, Siglo XXI, 1973. p. 23.

directamente con Eugen Böhm-Bawerk y Frederick von Wieser, máximos representantes de la escuela austríaca de económica neoclásica junto con Karl Menger, a quienes criticó ácidamente en su libro *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*, otoño de 1914, trabajo que comentaremos en otro capítulo), un clásico dentro de la tradición donde prolongaba las críticas del marxista austríaco Rudolf Hilferding a los impugnadores académicos de Marx. También fueron célebres sus estudios sobre *La economía mundial y el imperialismo* y sobre *Teoría económica del período de transición*. Incluso, después de la toma del poder, cuando llegó a ser vocero oficial de la Internacional Comunista, Bujarin intervenía no sólo como representante partidario sino también como autoridad teórica (sus intervenciones, por ejemplo en el sexto congreso de la III Internacional, estaban centradas en el materialismo dialéctico, declarado doctrina oficial de aquella organización).

Por consiguiente, en ambos casos se trataba de intelectuales marxistas instruidos, cultos y reconocidos por toda la tradición. Aunque durante demasiado tiempo se intentó oponer al marxismo ruso contra el marxismo europeo en general, y alemán, en particular (oposición que sería el antecedente de lo que más tarde se denominaría “marxismo occidental”<sup>84</sup>) si lo analizamos desde hoy en día, entre el marxismo ortodoxo alemán y el marxismo ortodoxo ruso había estrechos vasos comunicantes, analogías, convergencias, similitudes, puntos de coincidencia, intercambios, préstamos y fundamentalmente un fuerte sustrato en común<sup>85</sup>.

En el otoño de 1921, después de haber triunfado en la guerra civil que se desató en Rusia tras el triunfo bolchevique y tan solo unos meses después de haber concluido el denominado “comunismo de guerra”, justo cuando Lenin retrocede tácticamente — por la debilidad en la que queda el país— impulsando la Nueva Política Económica (NEP) y promoviendo en la Internacional la estrategia de frente único de partidos obreros, Bujarin publica una obra que no pasará desapercibida para esta tradición. Se trata de su *Teoría del materialismo histórico —Ensayo popular de sociología—* [en adelante nos referiremos a este libro simplemente como el *Ensayo*]. Aunque se publica en 1921, las primeras repercusiones en occidente, fuera de la Rusia bolchevique, se producen en 1922, cuando aparece traducido al alemán. “*Más que ninguna otra obra, «Materialismo histórico» [se trata del «Ensayo popular»]. N.K.] cimentó la fama de Bujarin como principal teórico del partido y probablemente como supremo sistematizador soviético del marxismo en los años veinte*”<sup>86</sup>.

En ella Bujarin se propone conjugar varias tareas a un mismo tiempo. Mientras se esfuerza por popularizar la teoría marxista de la sociedad y la historia en términos comprensibles para las nuevas camadas de militantes revolucionarios, al mismo tiempo su libro realiza una síntesis de gran parte de las doctrinas (y lugares comunes) que

---

<sup>84</sup> Sobre esta oposición, véase Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*. Bs.As., Leviatán, 1957. pp. 37-68; Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Obra citada. pp. 35-63 y Herbert Marcuse: *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1984. pp. 200-215.

<sup>85</sup> Aldo Zannardo, en su estudio crítico sobre el *Ensayo popular* de Bujarin, afirma: “*Esta distinción es un aspecto de la total interrupción de continuidad entre dos partes del movimiento obrero. La socialdemocracia alemana se encontraba a punto de llegar a ser un movimiento estrictamente político, afilosófico. Por lo tanto, quedaron en la sombra los evidentes elementos teóricos comunes, generalmente de naturaleza positiva, que se encuentran por ejemplo en Plejanov, en Kautsky y en Bujarin*”. Véase Aldo Zannardo: “El «Manual» de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci”. Estudio introductorio incorporado a Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-* [1921], México, Siglo XXI, 1985.p.7.

<sup>86</sup> Véase Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. Obra citada. p. 160.

habían formado parte hasta ese momento del acervo cultural e ideológico “ortodoxo” de la Segunda Internacional, incluyendo dentro de ella no sólo a Kautsky sino también al llamado “padre del marxismo ruso”, Giorgi Plejanov. Este segundo objetivo estaba destinado a los lectores ya iniciados en el marxismo. Un tercer objetivo consistía en polemizar con los representantes burgueses occidentales de la sociología académica (Emile Durkheim, Wilfredo Pareto, Benedetto Croce, Max Weber y Robert Michels), quienes habían impactado profundamente en las lecturas de Bujarin, siempre atento a todo lo que se produjera y circulara en la cultura burguesa de Europa Occidental de la que se nutrió durante su exilio.

Que su libro tenía diversos objetivos y registros de lectura se puede corroborar, no sólo por el contenido, el estilo y las categorías de su modo de exposición, sino también hasta por datos colaterales como el formato de la tipografía con que es publicado en la edición rusa original, donde las tesis más “populares”, destinadas a la divulgación, llevan un tamaño mayor mientras Bujarin va acompañando, en letra más pequeña, comentarios específicos, acompañados de bibliografía especializada, para los lectores más iniciados.

El criterio que allí utiliza para sistematizar y exponer la teoría marxista consiste en disputar con las ciencias de su época, en particular con la sociología académica (abiertamente refractaria al marxismo y en gran medida estructurada como una respuesta contra Marx, muy diversa entre sí, pero convergente en el adversario a combatir), intentando por todos los medios legitimar el carácter de ciencia positiva del marxismo.

La tesis central del texto sostiene que el lugar central del materialismo histórico no puede residir en la economía política ni en la historia sino... en la sociología, entendida como una teoría general de la sociedad y una exposición sistemática de sus leyes de evolución. En esa perspectiva, Bujarin define al materialismo histórico como una “sociología proletaria” caracterizada por un “materialismo económico”<sup>87</sup>.

Si Bujarin tiene una característica en su pensamiento, ella consiste en su audacia para formular proposiciones arriesgadas, ya que sus tesis no se limitan a reproducir textos o análisis de Marx sino que se proponen generalizar el pensamiento marxista y prolongarlo hasta convertirlo —dejando en un segundo plano la crítica— en una ciencia positiva.

El dispositivo implícito elegido para esa operación consiste en partir de los análisis económicos e históricos de *El Capital* para, desde allí, pegar un salto epistemológico, generalizar las conclusiones y convertir la teoría social marxista en algo distinto a la obra crítica de Marx, esto es, en una sociología lógico-sistemática. Pero el *Ensayo* de Bujarin no muestra al lector ese camino, sino que parte del resultado de esa generalización previa y expone directamente las supuestas “leyes”, sin mencionar que éstas han sido extraídas de numerosas obras polémicas y críticas.

La estructura del libro comienza con el problema de la ideología de las ciencias sociales, luego inscribe dentro de esa disputa al materialismo histórico como sociología proletaria enfrentada a la sociología burguesa, a continuación lo define como un subcapítulo del denominado materialismo dialéctico y finalmente pasa a delimitar el objeto de estudio de esta supuesta ciencia positiva marxista. Allí se condensa su sorprendente énfasis en la teoría del equilibrio (tanto en el vínculo sociedad-naturaleza como al interior mismo de la sociedad), cuando habitualmente Marx ha puesto su mirada crítica en los conflictos, las contradicciones, las crisis, las rupturas, los saltos y

---

<sup>87</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada..p.36.

las revoluciones, en lugar del “equilibrio” social. De este modo Bujarin lograba polemizar y dialogar con la sociología académica burguesa de aquella época pero pagando un impuesto demasiado alto... Uno de sus biógrafos comenta este precio elevado: “*La búsqueda de Bujarin de una sociología científica («radicalmente materialista»), su deseo de responder a la acusación de que el marxismo expresaba en última instancia cierto idealismo, lo llevó, en cambio, al mecanicismo*”<sup>88</sup>.

La clave arquitectónica de todo el edificio lógico-sistemático que Bujarin construye y presenta como sociología positiva se estructura sobre el ámbito de “la economía” y su influencia. No la denomina “factor”, como en el caso de Kautsky, sino “estructura económica”, pero el razonamiento es muy similar al que sintetizamos con la metáfora ferroviaria: “*Las formas históricas de la sociedad, la naturaleza específica de estas formas, son aplicables no sólo a la vida económica, sino también al conjunto de los fenómenos sociales, porque la estructura económica determina a su vez la estructura política y la ideología*”<sup>89</sup>. Bujarin defiende la misma tesis, rematando todo su análisis del fetichismo, cuando sostiene que: “*El tipo de estructura económica [subrayado de Bujarin], por lo tanto, también determina el tipo de estructura político-social y el de la estructura ideológica*”<sup>90</sup>. Su biógrafo Cohen, en gran medida simpatizante de Bujarin (o al menos condescendiente con su figura intelectual), reconoce que: “*Al identificar la tecnología social con las fuerzas productivas («el sistema de instrumentos de trabajo social») y al hacer de la estructura interna una función del equilibrio externo, es como Bujarin, pese a su análisis pluralista del desarrollo social, puede conservar la causalidad monista del determinismo económico*”<sup>91</sup>.

Dentro de esa “estructura económica” que determina al conjunto social (al resto de los “vagones”, según la metáfora ferroviaria), no todos los elementos ejercen la misma influencia. El factor determinante es, siempre e inequívocamente, las fuerzas productivas: “*Si examinamos el grado de productividad del trabajo desde el punto de vista de los factores materiales que lo componen, encontramos tres magnitudes: primero la cantidad de productos obtenida; segundo, la cantidad de instrumentos de producción, tercero, la cantidad de fuerzas productivas, es decir de trabajadores. Todas estas magnitudes dependen unas de otras. Porque si conocemos la calidad de los medios de producción y el número de trabajadores, sabremos también lo que podrán producir en un tiempo dado; estas dos cantidades determinan la tercera, es decir, lo producido. Tomadas conjuntamente, estas dos cantidades constituyen lo que llamamos «fuerzas productivas materiales de la sociedad». [...] Podemos profundizar aun más el problema. Podemos afirmar que los medios de producción determinan hasta la naturaleza del trabajador*”<sup>92</sup>. Por lo tanto, dentro de la estructura económica el elemento central está dado por las fuerzas productivas y, a su vez, en su interior lo que determina es la dimensión de los medios de producción.

---

<sup>88</sup> Véase Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. Obra citada. p. 165.

<sup>89</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p. 236.

<sup>90</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p. 241.

<sup>91</sup> Véase Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. Obra citada. p. 167.

<sup>92</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p. 126-127.

Luego de varios agregados, Bujarin va precisando con mayor detalle el lugar central que ocupan en su exposición sistemática esas mismas fuerzas productivas: “De todo lo dicho anteriormente se deduce inevitablemente la siguiente ley científica: cualquier investigación de la sociedad, de las condiciones de su crecimiento, sus formas, sus contenidos, etc., debe comenzar con un análisis de las **fuerzas de producción** o de las **bases técnicas de la sociedad**”<sup>93</sup>. Entonces, de la estructura económica pasamos a las fuerzas productivas, de éstas a los medios de producción y de allí a las bases técnicas. ¡Es la técnica, en última instancia, la que dirige el tren de la historia!<sup>94</sup>.

Hasta un productivista y objetivista radical como Kautsky menciona la teoría del fetichismo en su reconstrucción de la teoría económica de Marx. Bujarin no puede ser menos en su intento por sistematizar una sociología marxista positiva. Por eso en su *Ensayo* también aparece la mención a ese pasaje tan importante —fundamental desde el punto de vista de esta investigación— de *El Capital*. Pero en forma coherente con ese equívoco productivista, para Bujarin, como también para muchos otros exponentes de la pretendida “ortodoxia” marxista, el fetichismo se reduce a un fenómeno subjetivo y de conciencia. Su radio de acción, exageradamente acotado y restringido, está vinculado con el “modo de representación”<sup>95</sup>, es decir, con el mundo de las representaciones imaginarias, la ideología, la falsa conciencia, los velos y la niebla que impiden observar claramente la sociedad, pero en ningún momento se hace referencia a su inserción y componente objetivo, en tanto mediación social vinculada al trabajo abstracto, dentro del mundo mercantil capitalista.

No resulta extraño que Bujarin haya reducido la teoría crítica del fetichismo a un reducto meramente subjetivo, ya que en su concepción de la teoría del valor depositaba todo su empeño y energía en demostrar el carácter objetivista radical de Marx<sup>96</sup>. Esa

---

<sup>93</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p.131.

<sup>94</sup> Mucho años después de que viera la luz el *Ensayo popular* de Bujarin, pero en su misma estela “materialista” y objetivista, Louis Althusser se esfuerza por demostrar que “*el proceso de trabajo, como mecanismo material, está dominado por las leyes físicas de la naturaleza y la tecnología. La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo. Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales impide toda concepción «humanista» del trabajo humano como pura creación*”. En el mismo horizonte de sentido que hunde sus raíces en Kautsky y en Bujarin, Althusser enfatiza que las relaciones de producción no son relaciones entre seres humanos sino “relaciones precisas entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción”. Véase Louis Althusser: *Para leer «El Capital»* [Lire le Capital, 1965]. México, Siglo XXI, 1988. p.188 y 191. Su discípula y traductora latinoamericana, Marta Harnecker, explicita aun más esta lectura “materialista” y objetivista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción cuando sostiene que “*Las fuerzas productivas de una sociedad crecen, se desarrollan, se perfeccionan, en el transcurso de la historia. y este desarrollo está determinado, fundamentalmente, por el grado de desarrollo de los medios de trabajo*”. Siguiendo a su maestro, Harnecker también afirma que “*Las relaciones sociales de producción no son simplemente relaciones humanas*”. Véase Marta Harnecker: *Conceptos elementales del materialismo histórico* [1969]. México, Siglo XXI, 1971. p.59 y 53.

<sup>95</sup> Véase Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p.239.

<sup>96</sup> Bujarin afirmaba: “*En su bien conocido artículo, publicado con motivo de la aparición del tomo III de «El Capital» de Marx; Werner Sombart, confrontando los dos métodos de la economía política —el método subjetivo y el método objetivo— considera al sistema de Marx como la expresión de un «objetivismo a ultranza». La escuela austríaca representaría en cambio, según su opinión, «el desarrollo más consecuente de la vía opuesta». Esta caracterización nos parece justa*”. Más adelante prosigue Bujarin: “*En este sentido, Marx es sin lugar a dudas un «objetivista a ultranza», sea en sociología o en economía política*” [...] “*La teoría del valor de Marx es, por el contrario, una ley objetiva y, por lo tanto, social de los precios: es por lo tanto*

sobreestimación de la dimensión “objetiva” —que enfatizaba por oposición al individualismo metodológico de la economía marginalista—, con que Bujarin descifraba los enigmas de la teoría marxista del valor, le impedía dar cuenta, al mismo tiempo, de la crítica que Marx hacía en su teoría del fetichismo. En otras palabras: por oponerse, con justeza y razón, al subjetivismo individualista metodológico de la economía neoclásica en su vertiente de la escuela austríaca, Bujarin dilapidaba y soslayaba el componente crítico de la teoría marxista. Si el valor de las mercancías sólo posee determinaciones “objetivas”, ¿dónde queda, pues, la crítica de Marx a la objetivación del trabajo abstracto y a la cristalización cosificada de la actividad laboral humana realizada en condiciones mercantiles por los productores independientes de mercancías? (Sobre este problema véase más adelante los capítulos de esta misma investigación referidos a la teoría marxista crítica del fetichismo).

Aquel intento de Bujarin de generalizar los equívocos productivistas, economicistas y tecnologicistas<sup>97</sup> hasta elaborar una sociología positiva (proletaria,

---

*una teoría del valor-trabajo objetivista* [subrayado de Bujarin]”. Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974. pp.40-41. Bujarin extrajo y generalizó este tipo de argumentos “objetivistas” de los trabajos polémicos de Hilferding contra las impugnaciones antimarxistas de Böhm-Bawerk. Véase Eugen von Böhm-Bawerk, Rudolf Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.

<sup>97</sup> En el mundo académico anglosajón el productivismo tecnologicista de Kautsky y Bujarin ha tenido un fiel continuador en el denominado “marxismo analítico”. Se trata de uno de los fundadores de esta corriente, Gerald Cohen, autor de *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* [1978]. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1986. Cohen es un claro y directo heredero de Bujarin, al interpretar la concepción materialista de la historia bajo un ángulo sesgadamente tecnologicista (haciendo la salvedad que el productivismo tecnologicista del líder bolchevique estaba asociado a pretensiones revolucionarias, mientras que el de Cohen, John Roemer y otros representantes de la teoría de la elección racional y del “marxismo analítico” constituye una traducción absolutamente académica sin otra motivación que la de alimentar el rejuvenecimiento tardío del positivismo dentro del mundo cultural anglosajón). Para corroborar el tecnologicismo extremo de Cohen, véase *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Obra citada. pp. 31, 148 y 163 (nota al pie). Para las erróneas consecuencias que se derivan de este tecnologicismo en su concepción del fetichismo, véase obra citada. pp.128-129. Forzando los textos de Marx y pasando por alto la inmensa cantidad de escritos donde el autor de *El Capital* afirma exactamente lo contrario (véase la segunda parte de esta investigación) Cohen confunde y reemplaza la expresión “relaciones **sociales** entre personas” por la de “relaciones **materiales** entre personas”, siempre con el objetivo de transformar a Marx en un apologista de la primacía absoluta de las fuerzas productivas y en particular de la tecnología. Véase obra citada. pp.132-133 y 140. Para el determinismo tecnológico y el fatalismo a ultranza de Cohen, en la misma línea (seguramente peor) que el de Kautsky y Bujarin, véase obra citada. pp.157 y 163. ¿Será acaso una casualidad que la primera edición del libro de Cohen en castellano haya sido financiada y publicada por la Fundación socialdemócrata Pablo Iglesias (perteneciente al partido socialista obrero español-PSOE) justo en una época en que esta usina ideológica, llena de dinero y con gran capacidad de cooptación intelectual de ex izquierdistas, cargaba contra el marxismo mientras decretaba el fin del viejo socialismo marxista español? En ese clima ideológico de reacción ¿con qué objetivos esta fundación invertía dinero y publicaba un libro que desde el mismo título prometía (tramposamente) defender a su gran rival Karl Marx? ¿Le interesaba en realidad defenderlo o pasteurizarlo y adaptarlo al orden establecido? Para una crítica de este determinismo tecnológico de Cohen, tan caro al llamado marxismo “ortodoxo”, véase Daniel Bensaid: *Marx intpestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Bs.As., Herramienta, 2003. pp.77 y sig. Para una crítica de la visión de la historia de Cohen, Roemer y Robert Brenner, véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. . Capítulo 4: “¿Historia o determinismo tecnológico?”. pp. 127-170.

según su autor) que pudiera disputar con la sociología burguesa académica — invirtiendo sus términos pero sin salirse de su mismo plano de análisis— no pasó inadvertido dentro de la tradición marxista. A pesar de que un segmento de revolucionarios recibió la elaboración de Bujarin como una reafirmación doctrinaria de la férrea oposición marxista al capitalismo<sup>98</sup>, algunos de sus exponentes más radicales, ácidos críticos de la impregnación positivista en las filas socialistas, explicitaron sus duros cuestionamientos tratando de hacer observables los presupuestos equívocos del *Ensayo*.

### **Las críticas al equívoco de Bujarin: Lenin, Lukács, Rubin y Gramsci**

Aunque Lenin deja por escrito en su *Testamento Político* —redactado más de un año después de la aparición del *Ensayo*— observaciones críticas sobre Bujarin y su escasa comprensión de la dialéctica<sup>99</sup> y Fogarasi también lo somete a discusión<sup>100</sup>, el

---

<sup>98</sup> Aunque resulte paradójico, uno de los fundadores más radicales del joven marxismo latinoamericano, el cubano Julio Antonio Mella (1903-1929), empleó algunas tesis de Bujarin, particularmente su determinismo histórico, para polemizar con uno de los fundadores del populismo latinoamericano, el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. En su impugnación, sintetizada en el ensayo *¿Qué es el ARPA?* (1928), redactada en México y publicada en el Perú en la revista *Amauta* por el otro fundador del marxismo latinoamericano, José Carlos Mariátegui (1894-1930), Mella hacía suyo el determinismo de *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin. Mariátegui lo publicó, entusiasta, para polemizar con Haya de la Torre, aunque no compartiera el determinismo. Véase Julio Antonio Mella: *Documentos y artículos*. La Habana, Instituto de Historia, 1975. p.378. Allí aparece la referencia explícita del libro de Bujarin, aunque las aseveraciones sobre el determinismo también pueden ubicarse en J.A.Mella: *Obra citada*. pp.229, 241-242 y 496. Es probable que Mella haya recibido la influencia del *Manual* de Bujarin a través de sus dos compañeros de lucha, los estudiantes cubanos Pablo de la Torriente Brau (quien cayó combatiendo como internacionalista en la guerra civil española) y Gabriel Barceló, ya que al poco tiempo de ser asesinado Mella en México (1929) ambos lo tradujeron del inglés, mientras estaban prisioneros en la fortaleza militar cubana de La Cabaña y en el Castillo del príncipe. (¿O fue Mella quien les pasó a ellos el texto de Bujarin? Nunca lo sabremos...). Esa primera traducción al castellano del libro de Bujarin, realizada en prisión entre 1931 y 1933 por los dos estudiantes cubanos amigos de Mella y publicada en Madrid en 1933, es la que actualmente circula en América Latina a través de las publicaciones de editorial Siglo XXI.

<sup>99</sup> En su Carta al Congreso o *Testamento político*, Lenin afirmaba: “*En lo que respecta a los miembros jóvenes del comité central, quiero decir unas palabras sobre Bujarin y Piatakov. Son, en mi opinión, los hombres más sobresalientes (entre los más jóvenes) y en relación con ellos no habrá que perder de vista lo siguiente: Bujarin no sólo es el teórico más valioso y destacado del partido, sino que además es considerado, merecidamente, el preferido de todo el partido; sin embargo, sus conceptos teóricos sólo pueden ser considerados de todo punto de vista marxistas con la mayor reserva porque hay en él algo de escolástico (no ha estudiado nunca y pienso que jamás ha entendido del todo la dialéctica)*”. La observación sobre Bujarin se encuentra en las notas del 24 de diciembre de 1922, es decir, un año después de que apareciera publicado el *Ensayo*. Véase Vladimir I.Lenin: *Contra la burocracia. Diario de las secretarías de Lenin*. México, Siglo XXI, 1980. p. 101. Lenin se refiere a los dos, Bujarin y Piatakov, porque ambos habían trabajado políticamente juntos en el comité central del partido pero también en la elaboración del libro *La teoría económica del período de transición* con la cual Bujarin intervino en los debates originados por la NEP [Nueva Política Económica] de Lenin. Esa estrecha colaboración de Piatakov es referida por el mismo Bujarin. Véase A.A.: *El debate soviético sobre la ley del valor*. Madrid, Comunicación, 1974. Particularmente el capítulo de Bujarin: “Las categorías económicas del capitalismo durante el período de transición”. Nota introductoria de Bujarin. p.75.

<sup>100</sup> Para los argumentos esgrimidos por Fogarasi en su corta reseña sobre el *Ensayo* de Bujarin, publicado en *Die note Fabne* el 19 de noviembre de 1922, véase Aldo Zannardo: “El «Manual» de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci”. *Obra citada*. p.7.

primero que salió a polemizar sistemáticamente con él es György Lukács. Mientras Bujarin redactaba su *Ensayo*, el célebre marxista húngaro venía elaborando una de las principales obras del pensamiento marxista contemporáneo: *Historia y conciencia de clase* (1923, que reúne artículos y ensayos escritos entre 1919 y 1922).

En ese libro, particularmente en el principal ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado”, Lukács hace una rápida mención, elogiosa, de Bujarin. Allí afirma: “*Por otra parte también es acertada la observación de Bujarin según la cual en la época de disolución del capitalismo fracasan las categorías fetichistas y es necesario apelar a la «forma natural» que les subyace*”<sup>101</sup>. Pero evidentemente esa referencia, donde Lukács no menciona el texto de Bujarin de donde extrae ese pensamiento, no pertenece al *Ensayo*, ya que éste fue terminado en junio de 1919 y el libro de Bujarin es de 1921. Recordemos que este último sale de la imprenta cuando comienza el giro de la NEP, período que Bujarin caracterizó como el “*naufragio de nuestras ilusiones*”<sup>102</sup>. Es altamente probable que la referencia de Lukács a Bujarin en *Historia y conciencia de clase* corresponda a algún otro ensayo del dirigente bolchevique del período previo a la NEP, una etapa histórica en la que Bujarin defendía posiciones políticas afines al “comunismo de guerra” y suscribía, en el terreno ideológico, puntos de vista mucho más optimistas y radicales que su posterior y mesurado elogio del “equilibrio” social, tal como es defendido en el *Ensayo*.

A diferencia de esa referencia elogiosa, en 1925 Lukács escribe “Tecnología y relaciones sociales”<sup>103</sup>, un artículo marcadamente crítico del *Ensayo*. Para entonces, ya había publicado *Historia y conciencia de clase* (1923) y *Lenin, la coherencia de su pensamiento* (1924), dos libros que marcan el punto más alto de su realismo revolucionario<sup>104</sup> y su celebración de la revolución bolchevique en el terreno filosófico. Justamente a partir de ese año, Lukács comenzará una curva de variación ideológica que lo conducirá a abandonar sus posiciones de *Historia y conciencia de clase* como él mismo reconoce en su famosa “autocrítica” de 1967<sup>105</sup>. Pero la crítica a Bujarin se enmarca todavía en el horizonte marxista radical de su mayor obra juvenil.

Polemizando con Bujarin, Lukács le critica el haber conferido un énfasis desmedido a una “falsa objetividad” en la teoría lo que conduce finalmente a recaer en

---

<sup>101</sup> Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe-Grijalbo, 1984. Tomo II.p.158.

<sup>102</sup> En la revista *Bolshevik*, N° 2, 1924, pp.3-4, citado por Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. Obra citada. p.154.

<sup>103</sup> Lukács lee el libro de Bujarin de la traducción alemana, publicada en Hamburgo en 1922. Su reseña crítica sale publicada en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [Archivo para la historia del socialismo y el movimiento obrero], XI, 1925. pp.216-224. Véase György Lukács: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005. p.135.

<sup>104</sup> Véase Michael Löwy: *Para una sociología dos intelectuais revolucionarios. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. p.213.

<sup>105</sup> Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Prefacio de marzo de 1967. pp.29-63. También Michael Löwy: *Para una sociología dos intelectuais revolucionarios. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. pp. 217-244. A ese mismo año, cuando escribe su crítica a Bujarin, pertenece su *Dialéctica y espontaneidad. En defensa de «Historia y conciencia de clase»*, inédito hasta 1996. Véase *Dialectique et spontanéité. En défense de «Histoire et conscience de classe»*. Paris, Les éditions de la passion, 2001. Para un análisis del vínculo entre esta defensa de Lukács, sus críticas al materialismo economicista y su posterior evolución ideológica, véase Michael Löwy: “Un marxisme de la subjectivité révolutionnaire”. Mimeo y Nicolas Tertulian: “Intervenciones. Avatares de la filosofía marxista: a propósito de un texto inédito de Lukács” (traducción del prefacio a la edición francesa de *Dialectique et spontanéité*).



el fetichismo<sup>106</sup>. En el argumento de Lukács, dicha recaída en el fetichismo deriva de haber pretendido explicar las relaciones sociales y su desarrollo histórico por algún principio trascendente —esto es, la tecnología— a ellos mismos. La técnica y los instrumentos tecnológicos no son, según el crítico de Bujarin, “autosuficientes” respecto a la sociedad ni están separados de las relaciones sociales. Para demostrarlo, el marxista húngaro apela a dos ejemplos históricos de transiciones: (a) el pasaje entre la técnica clásica y la medieval y (b) la transición de la producción medieval al capitalismo moderno. En ambos casos subraya la primacía de las relaciones sociales —núcleo de lo que el marxismo pretendidamente ortodoxo entiende por “la economía”— por sobre la técnica.

¿De dónde derivaría ese sobredimensionamiento fetichista de la técnica en el libro de Bujarin? En la hipótesis crítica de Lukács, del vano intento por transformar al marxismo en una “sociología general” basada en leyes que dejan de lado las especificidades históricas. En esa crítica metodológica, Lukács le reprocha a Bujarin el haber pretendido “*constituir una « ciencia» al margen de la dialéctica*”, debido a su “*inclinación hacia las ciencias naturales*”<sup>107</sup>. La fuente filosófica de semejantes errores metodológicos se asientan en un punto de vista próximo al “materialismo contemplativo”, también denominado por el autor de *Historia y conciencia de clase* como “materialismo natural científicista burgués”.

Asumiendo el mismo ángulo de análisis, crítico del fetichismo, pero sin citar a Lukács ni dedicarle un ensayo especial a Bujarin, el economista bolchevique Issak Illich Rubin también marcará distancias con respecto al *Ensayo popular de sociología*. En su célebre *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Rubin señala: “*En general, la conexión entre las cosas y las relaciones sociales entre las personas es más compleja y multilateral. Así, por ejemplo, tomando en consideración solamente fenómenos que se hayan estrechamente relacionados con nuestro tema, podemos observar: 1) en la esfera económica de diversas formaciones sociales, la dependencia causal de las relaciones de producción entre personas con respecto a la distribución de las cosas entre ellas (la dependencia de las relaciones de producción con respecto a la estructura y la distribución de las fuerzas productivas); 2) en la esfera económica de la economía mercantil-capitalista, la realización de las relaciones de producción entre personas a través de las cosas, su «fusión» (el fetichismo de la mercancía, en el sentido preciso de las palabras); 3) en diversas esferas de diversas formaciones sociales, la simbolización de las relaciones entre las personas en cosas (la simbolización social general o la fetichización de las relaciones sociales entre las personas). Aquí sólo nos interesa el segundo punto, el fetichismo de la mercancía en el sentido preciso de las palabras, y juzgamos indispensable establecer una clara distinción entre este punto y el primero (la confusión entre ambos es observable en Nikolái Bujarin, «Teoría del materialismo histórico» y en éste y el tercero (la teoría del fetichismo de A. Bogdánov cae en esta confusión)*”<sup>108</sup>.

No casualmente, en sus respectivas críticas, Rubin y Lukács ponen el énfasis en las recaídas fetichistas de Bujarin, quien, al sobredimensionar la dimensión tecnológica de las fuerzas productivas (que, a su vez, ubica como el corazón de lo que entiende por

<sup>106</sup> Véase György Lukács: “Tecnología y relaciones sociales”. En Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p.334.

<sup>107</sup> Véase György Lukács: “Tecnología y relaciones sociales”. En Nikolái I. Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. Obra citada. p.338.

<sup>108</sup> Véase Isaak Illich Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* Obra citada. Nota al pie N°8 al Capítulo III “Cosificación de las relaciones de producción entre los hombres y personificación de cosas”. p.339.

“factor económico”) termina confundiendo aspectos sociales y naturales. El corolario de semejante confusión metodológica consiste en que su “sociología general” diluye el historicismo de Karl Marx. La especificidad de la sociedad mercantil capitalista se evapora y la distinción entre una época histórica y otra pierde determinación y contenido, ya que se privilegia el elemento de continuidad (la técnica) por sobre la dimensión de la discontinuidad (signada por las relaciones sociales de producción entre las personas).

Finalmente, después de las críticas de Lukács (1925) y Rubin (1928), Antonio Gramsci arremete contra el *Manual* de Bujarin entre 1932 y 1933. Aunque el revolucionario italiano no llegó a conocer las otras dos críticas, su análisis y su cuestionamiento de la empresa teórica de Bujarin continuó por el mismo sendero, aunque le dedicó mucha más energía que sus dos antecesores, ya que empleó casi dos años de trabajo y un cuaderno entero (el N°11) de los hoy célebres *Cuadernos de la cárcel* para desmenuzar sus tesis, sus presupuestos y su metodología. Gramsci se apoyó en la traducción francesa de 1927 del *Ensayo* de Bujarin para realizar su crítica.

El cuestionamiento de Gramsci abarca múltiples dimensiones del manual de Bujarin. Desde el problema pedagógico implicado en un libro que se pretende “introductorio” al marxismo, hasta la crítica de la sociología como disciplina, pasando por la filosofía, la metodología, la política y la concepción general sobre Marx y el marxismo que maneja Bujarin (no sólo él, sino también toda la pretendida “ortodoxia” que cristalizó en la III Internacional tras la muerte de Lenin y, fundamentalmente, a partir del VI Congreso de 1928, caracterizado como “tercer período” de la Internacional y conocido por su consigna aglutinadora de “clase contra clase”).

En primer lugar, Gramsci le critica a Bujarin el apoyarse en argumentos del sentido común —por ejemplo, la llamada “realidad del mundo externo”— para legitimar tesis teóricas y científicas de la concepción marxista de la sociedad y la historia. El sentido común, señala Gramsci, no es inocente ni neutral. Ha sido históricamente trabajado por las ideologías de las clases dominantes.

En segundo lugar, le reprocha dividir al marxismo en una filosofía cosmológica natural, de signo metafísico (el llamado “materialismo dialéctico”) y una supuesta aplicación al orden social e histórico, en tanto “sociología general” (el denominado “materialismo histórico”).

En tercer lugar, como Lukács, le reprocha el atribuir a Marx una filosofía premarxista, el materialismo naturalista del siglo XVIII, centrado en el objeto sin sujeto, la naturaleza sin historia, y su correlato necesario: el predominio de las denominadas “condiciones objetivas” por sobre la dimensión subjetiva de la política.

En cuarto lugar, ya dentro del radio de “aplicación” del materialismo histórico, le cuestiona a Bujarin el sobredimensionar las fuerzas productivas por sobre las relaciones sociales de producción y el señalar dentro de aquellas a los instrumentos técnicos, supuestos artífices y dueños absolutos de la historia y el futuro humanos, como si fueran una instancia absolutamente autosuficiente, incondicionada y fatalmente determinante.

Como corolario de toda esta empresa teórica, Gramsci le critica a Bujarin el priorizar el objeto sobre el sujeto, la necesidad sobre la libertad, la economía por sobre la política y la cultura, la teoría de la supuesta “crisis terminal” y el derrumbe económico “ineluctable” del capitalismo por sobre la teoría (leninista) de la hegemonía socialista.

De todo este examen crítico Gramsci llega a la conclusión que la sociedad no constituye una sumatoria de “factores” (tal como históricamente había sostenido en el ámbito de la cultura italiana Achille Loria y en el de la alemana Karl Kautsky), donde el

“factor económico” sería el principal y el determinante, sino una totalidad de relaciones sociales (tal como Antonio Labriola —antecedente obligado de Gramsci— le contestara a Loria).

Esa crítica demoledora de la “sociología positiva y sistemática” de Bujarin se torna cardinal para comprender el modo particular en que Gramsci realiza una lectura política de la concepción materialista de la historia entendida en su doble faz: (a) como filosofía de la praxis (que pretende integrar —y disolver— en una misma matriz historicista las conclusiones de las viejas disciplinas tradicionales, habitualmente segmentadas entre una gnoseología, una ontología metafísica y una antropología) y al mismo tiempo (b) como una teoría política de la hegemonía (que se propone integrar lo que la tradición académica ha denominado “la sociología marxista”, es decir, la concepción materialista de la historia, junto con la ciencia política de la revolución).

Si no se da cuenta de ese núcleo problemático central desde el cual Gramsci propone recuperar *El Capital* para aprehender lo social como una totalidad histórica articulada y no como una sumatoria mecánica yuxtapuesta de “factores” (el “económico”, el “político” y el “ideológico” o también el “estructural” y el “superestructural”); se soslayaría inevitablemente la dimensión específicamente política y totalizadora que asume en su teorización el momento de la catarsis en la crítica del economicismo corporativista.

Allí, en ese delgado pero firme terreno, se juega la apuesta teórica más fuerte con que Gramsci pretende someter a discusión el fetichismo implícito de la separación entre el poder “político” y las relaciones sociales “económicas”, ambos reificados y autonomizados por el *Ensayo popular de sociología* de Bujarin, igualmente impugnado, como ya hemos señalado, por Lukács y Rubin<sup>109</sup>.

### **Bobbio y el combate académico contra el economicismo (o la “confusión” entre Achille Loria y Karl Marx)**

A pesar de los numerosos y diversos cuestionamientos, la lectura economicista, productivista y tecnologicista de Marx continuó durante mucho tiempo siendo aceptada en la Academia —para defenderla o para criticarla— como la “verdad última” del marxismo<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Sobre el paralelo entre Gramsci y Lukács, de alcance más general y no únicamente restringido a la común crítica del fetichismo, puede consultarse el excelente trabajo de Michael Löwy: *El marxismo olvidado. (R.Luxemburg, G.Lukács)*. Barcelona, Fontamara, 1978. Particularmente el capítulo primero: “Notas sobre Lukács y Gramsci”. p.13-26.

El paralelo de Gramsci con Rubin reside en que tanto este último como el comunista italiano someten a discusión —de modo análogo al Lukács de *Historia y conciencia de clase*— el economicismo “materialista” y su gran presupuesto filosófico-sociológico: el objetivismo fatalista de una “economía” (supuestamente automática) que, en tanto “factor”, marcharía por sí misma al margen de la lucha de clases y de las relaciones de poder.

La inclusión no peyorativa pero sí crítica de todos estos pensadores (además de Lukács y Gramsci, Korsch, Trotsky, Bogdanov, los impulsores del Proletkult, etc —aunque allí no se menciona a Rubin—) dentro de la tradición “izquierdista”, “historicista” y “humanista” del marxismo pertenece a Louis Althusser: *Para leer «El Capital»* Obra citada. p.153.

<sup>110</sup> Por ejemplo Isaiah Berlin, profesor de la Universidad de Oxford de notable impronta liberal, afirma en su biografía que “[Marx] *Alteró la historia del pensamiento humano en el sentido de que, después de él, no era posible decir ya ciertas cosas. Ningún tema se empobrece, por lo menos a la larga, por el hecho de convertirse en un campo de batalla, y el énfasis marxista puesto en la primacía de los factores económicos en la determinación de la conducta humana llevó directamente a intensificar el estudio de la historia económica [...] El primer volumen [se refiere a «El Capital». N.K.] apareció finalmente veinte años después de haber sido concebido,*

Un ejemplo sumamente significativo puede rastrearse en las numerosas polémicas desarrolladas en la cultura italiana y europea en general por el profesor Norberto Bobbio, de vasta repercusión e influencia en la intelectualidad de Argentina, México y otros países de América Latina.

Bobbio no forma parte de la tradición marxista (incluso en su juventud simpatizó o, al menos, mantuvo posiciones “poco claras” con el fascismo de Benito Mussolini<sup>111</sup>).

---

en 1867, y constituye el coronamiento de los esfuerzos de toda su vida. Es un intento de ofrecer una visión unitaria e integral de los procesos y leyes del desarrollo social, y contiene una teoría económica completa tratada históricamente y, en forma menos explícita, una teoría de la historia y de la sociedad según la cual ésta está **determinada por factores económicos**”. Véase Isaiah Berlin: *Karl Marx*. Madrid, Alianza, 2000. pp.38-40. También en pp.80 y 92.

<sup>111</sup> El 21 de junio de 1992 el periodista italiano Giorgio Fabre publica en el periódico *Panorama* la siguiente carta, fechada originalmente en Turín, el 8 de junio de 1935, dirigida por el joven Norberto Bobbio al dictador Benito Mussolini: “¡Excelencia! *Vuestra Excelencia querrá perdonarme si me atrevo a dirigirme directamente a Usted, pero el asunto que me concierne es de tal y tan gran importancia que no creo que haya otro medio más adecuado y más seguro para llegar a una solución. Yo, Norberto Bobbio, hijo de Luigi, nacido en Turín en 1909, licenciado en leyes y filosofía, soy en la actualidad profesor adjunto de Filosofía del derecho en esta R. Universidad; **estoy afiliado al P.N.F. y los GUF desde 1928, es decir, desde que entré a la Universidad, y estuve afiliado a la Vanguardia Juvenil desde 1927, desde que se constituyó el primer grupo de Vanguardistas en el R. Liceo D'Azeglio por encargo confiado al camarada Barattieri di San Pietro y a mí; a causa de una enfermedad infantil, que me dejó una anquilosis del hombro izquierdo, fui eximido del servicio militar y nunca he podido afiliarme a la Milicia; crecí en un ambiente familiar patriótico y fascista (mi padre, cirujano en jefe del Hospital de San Giovanni de esta ciudad, está afiliado al P.N.F. desde 1923, uno de mis tíos paternos es General de División en Verona, el otro es General de Brigada en la Escuela de Guerra); durante los años universitarios participé activamente en la vida y las obras del GUF de Turín con musicales goliardescos, números únicos y viajes estudiantiles, hasta el punto de que fui encargado de pronunciar discursos conmemorativos de la Marcha sobre Roma y de la Victoria ante los estudiantes de enseñanza media; por fin, en estos últimos años, tras haber conseguido las licenciaturas en derecho y filosofía, me consagré por entero a los estudios de filosofía del derecho, publicando artículos y memorias que me valieron la venia docendi, estudios de los que extraje los fundamentos teóricos para la firmeza de mis opiniones políticas y para la madurez de mis convicciones fascistas [...]***” A continuación Bobbio exponía un problema administrativo que había tenido con las autoridades políticas italianas por conocer gente de “la secta Justicia y libertad” y por haber colaborado en la revista literaria *La Coltura*, frente a lo que finalizaba señalando: “*Declaro con total buena fe que la acusación arriba referida, que no sólo es nueva e inesperada sino también injustificada, dados los resultados del registro y del interrogatorio, me aflige profundamente y ofende íntimamente mi conciencia de fascista, de la cual puede constituir válido testimonio la opinión de las personas que me han conocido y me tratan, de los amigos del GUF y de la Federación. Renuevo mis excusas a Vuestra Excelencia por haberme atrevido a hacer llegar hasta Usted mis palabras, mas me ha empujado la certeza de que Usted, con su elevado sentido de la justicia, accederá a alejar de mí el peso de una acusación a la cual mi actividad de ciudadano y de erudito no puede haber dado fundamento y que contrasta con aquel juramento que con perfecta lealtad presté. Le expreso la seguridad de mi total devoción, Norberto Bobbio, Turín, vía Sacchi 66*”. Véase la reproducción de esta carta —recién reconocida y admitida por su autor luego de que viera la luz en *Panorama*— y el comentario autojustificador de quien la redactó en Norberto Bobbio: *Autobiografía*. Madrid, Taurus, 1998. pp.49-51. Pocos días antes de la publicación de esta carta vergonzosa en alguien que, como Bobbio, ha intentado “dar cátedra” y ha hecho profesión de fe democrática, reprochándole al marxismo justamente lo contrario..., se publicó una carta similar, igualmente bochornosa, también dirigida al dictador fascista y asesino de Antonio Gramsci, Benito Mussolini. Esta otra carta fue publicada por primera vez en 1986 y luego, el 17 de junio de 1992, en el periódico *Il Tempo*. Originariamente fue redactada en 1938 por el dirigente fascista y amigo personal de Benito Mussolini Emilio de Bono, también amigo del tío de Bobbio, por entonces general fascista. A instancias del tío, el dirigente de Bono intercedía ante Mussolini solicitándole que se removiera un obstáculo administrativo para la carrera académica del sobrino Norberto Bobbio, hecho que sucedió al cabo de un par de meses. Hacía poco tiempo que Gramsci había fallecido luego de años de prisión... La carta donde uno de

Sin embargo, a lo largo de varias décadas este reconocido académico impulsó un diálogo polémico con los marxistas Galvano della Volpe<sup>112</sup> y Palmiro Togliatti, del antiguo Partido Comunista Italiano (PCI); con pensadores del Partido Comunista Francés (PCF) como Louis Althusser<sup>113</sup>, así como también con exponentes de la nueva izquierda británica como Perry Anderson<sup>114</sup>.

Tan fino y exquisito en encontrar matices, rugosidades y pliegues dentro de la tradición liberal, a veces delgadísimos o microscópicos, cuando se trata de marxismo, sin jamás caer —justo es reconocerlo— en el macartismo habitual de tantos otros académicos, Bobbio no se preocupa ni le interesa someter a discusión los lugares comunes y los equívocos de la corriente productivista, economicista y tecnologicista. Eso lo expresó tanto en sus numerosas polémicas sobre Karl Marx como en sus intervenciones sobre Antonio Gramsci, el otro clásico de la izquierda italiana.

En la gran mayoría de sus polémicas Bobbio, erudito y conocedor de los pensadores clásicos, da por sentado sin mayores trámites que la teoría marxista de la historia y la sociedad otorga el papel principal y absolutamente determinante a “la economía”, entendida (aunque él no siempre emplee el término) como “factor”.

En ese sentido, a pesar de que se dice y se siente sinceramente discípulo de liberales socialistas como Guido Calogero y Aldo Capitini y, a la distancia, de un pensador como Benedetto Croce<sup>115</sup>, en sus ensayos polémicos sobre el marxismo Bobbio acepta por válida y legítima la versión de Marx popularizada por un autor tan poco riguroso como Achille Loria. No lo cita, pero de él se trata, o al menos, de su herencia inconfesada y escasamente reconocida en la cultura política italiana<sup>116</sup>.

En esa tradición de pensamiento social, sólidamente sedimentada desde fines del siglo XIX, fue precisamente Loria (1857-1943) quien más insistió con la tesis del supuesto “factor económico” o, directamente, con la preponderancia determinante de “la economía” en la vida social y en la historia. Este profesor italiano estudió derecho en Bolonia y enseñó economía en las universidades de Siena, Padua y Turín<sup>117</sup>. Sus tesis

---

los máximos dirigentes fascistas intercedía ante Mussolini por Bobbio puede consultarse en la *Autobiografía* de este último. Obra citada. pp. 57-58.

<sup>112</sup> Puede consultarse una de las excelentes respuestas de della Volpe en su libro: *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Bs. As., Platina, 1963.

<sup>113</sup> Para la polémica con los marxistas italianos y los franceses véase la recopilación Norberto Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx..* México, Fondo de Cultura Económica, 1999. Para el caso específico de la discusión sobre las tesis de Louis Althusser, véase AA.VV.: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires, Folios, 1983.

<sup>114</sup> Puede consultarse el epistolario y el debate entre Bobbio y Anderson en la revista argentina *El cielo por asalto* N° 2, año I, otoño de 1991. pp.85-96, reproducida de la revista italiana *Teoría política* N°2/3, 1989.

<sup>115</sup> Para las primeras influencias sobre Norberto Bobbio, véase Perry Anderson: “Las afinidades de Norberto Bobbio”. En P. Anderson: *Campos de batalla*. Barcelona, Anagrama, 1998. pp.131-186. En este ensayo puede consultarse una mirada de conjunto sobre la obra teórica de Bobbio y sus presupuestos políticos —la mayor parte de las veces implícitos u ocultos— vinculados a la realidad coyuntural italiana. Del mismo autor, siempre en un tono crítico, puede consultarse “Norberto Bobbio y la democracia moderna”. En Perry Anderson: *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*. Bs.As., Tierra Firme, 1988.

<sup>116</sup> El historiador Cole describe a Loria como un “*vigoroso crítico del sistema capitalista*”, influido por las ideas socialistas, pero... sin ser él mismo socialista. Véase G.D.H.Cole: *Historia del pensamiento socialista*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. Tomo IV: La Segunda Internacional 1889-1914. p. 204.

<sup>117</sup> Pueden consultarse otras referencias sobre el pensamiento económico de Achille Loria en Diego Guerrero: *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta, 1997. p. 264.

economicistas las defendió no sólo en sus clases orales sino también en ensayos y artículos, incluyendo el que escribió ante la muerte de Marx en 1883; otro titulado “La obra póstuma de Karl Marx” [publicado en *Nuova Antología* en 1895, pp.460-496] y, finalmente, en el libro *Marx e la sua dottrina*<sup>118</sup>.

El primero que desacredita públicamente a Loria como alguien ajeno a la tradición socialista y desmiente su supuesta identificación con la teoría marxista es Friedrich Engels, quien en el prefacio al tomo III de *El Capital* señala: “*Inmediatamente después de la muerte de Marx, sin pérdida de tiempo, el señor Achille Loria publicó un artículo sobre aquel en la «Nuova Antología» (abril 1883): en primer lugar, una biografía plagada de datos falsos, y luego una crítica de la actividad pública, política y literaria de Marx. En él, con una seguridad que permite adivinar un gran objetivo, se falsea y tergiversa la concepción materialista marxiana de la historia. Y tal objetivo se ha logrado: en 1886, el mismo señor Loria publicó un libro, «La teoría económica della costituzione politica», en el cual proclama al asombrado mundo de sus coetáneos que la teoría de la historia, desfigurada en 1883 en forma tan total e intencional, es su propia invención. De cualquier manera, en este caso la teoría de Marx ha sido rebajada hasta un nivel bastante filisteo; en las citas y ejemplos históricos también pululan errores que no se le permitirían a un alumno de cuarto año; pero, ¿qué importa todo eso?*”<sup>119</sup>.

Después de esta bofetada pública de Engels, es Antonio Labriola, el “padre” y fundador teórico del marxismo italiano, quien desmonta los equívocos del economicismo tecnologicista de Loria y su teoría de los supuestos “factores”. Equívocos que Bobbio y otros académicos (Isaiah Berlin es apenas uno entre incontables más) presuponen y adoptan, sin citarlo, como fantasma a combatir y espantapájaros a refutar. En este sentido, el gran antecedente de Bobbio es Benedetto Croce, quien redactó el ensayo *Las teorías históricas del profesor Loria* [1897] y también le dedicó el libro *Materialismo storico ed economia marxistica*.

Por ejemplo, en su libro *Hablando de socialismo y de filosofía* (en el cual recopila sus cartas a Georges Sorel) Antonio Labriola escribe: “*Pero junto a estas historietas, todas para reír, aquí, en Italia, se ha desarrollado una que verdaderamente no hace reír, y hablo del caso de Loria. Precisamente en estos últimos años, en los cuales, entre grandísimas dificultades, se ha ido formando entre nosotros un partido socialista que en los programas y las intenciones, y en cuanto las condiciones del país lo consienten, mal que bien, también en las obras, responde a las tendencias del socialismo internacional, precisamente en estos últimos años ha venido a la mente de muchos estudiantes o casi ex estudiantes hacer del señor Loria ora el auténtico autor de las doctrinas del socialismo científico, ora el inventor de la interpretación económica de la historia, ora muchas otras cosas diversas, contrarias y contradictorias: de modo que Loria sin saberlo y sin mérito o culpa suya, ha pasado a un mismo tiempo ora por Marx, ora por anti Marx, ora por vice, por super o por subMarx. También este equívoco ha sido ya rebasado, y quede en paz su memoria. Desde que los «Problemas sociales» del señor Loria fueron traducidos al francés, parecerá extraño a muchos de vuestros compatriotas [referencia a la nacionalidad francesa de Sorel N.K.] que ese escritor haya podido pasar, no por socialista en general, opinión que puede parecer a fin de cuentas un acto o una señal de ingenuidad,*

---

<sup>118</sup> Véase Achille Loria: *Marx e la sua dottrina*. Palermo, Sandron, 1902.

<sup>119</sup> Véase Friedrich Engels: Prólogo del 4 de octubre de 1894 a Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Volumen 6, p.20.

*sino más bien por un continuador y corrector de Marx, lo que verdaderamente es un despropósito que hace poner los pelos de punta*”<sup>120</sup>.

En la cultura italiana, luego de Labriola, Antonio Gramsci constituye el principal impugnador de Loria, a quien adopta como modelo arquetípico de todo lo que no es ni debería ser el marxismo. Polemizando primero con Amadeo Bordiga, su compañero de lucha en la fundación del naciente PCI, y luego con Bujarin y Croce, en sus *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci remite todo el tiempo las distintas variantes del economicismo a la sombra omnipresente de Loria, a quien define en su Cuaderno N°10 como “*el divulgador de una derivación degenerada de la filosofía de la praxis*”<sup>121</sup>. En ese mismo cuaderno N°10 señala: “*Puede decirse también que en Italia lo que pasa bajo la bandera de filosofía de la praxis no es otra cosa que contrabando de pacotilla científica lorianiana*”.

Poniendo en entredicho la asimilación de Loria (pero también de Croce, y agreguemos ahora, igualmente presente en Bobbio) que identifica concepción materialista de la historia con economicismo, Gramsci afirma: “*Se puede demostrar que entre Croce y Loria la diferencia no es realmente muy grande en el modo de interpretar la filosofía de la praxis. Croce, reduciendo la filosofía de la praxis a un canon de interpretación práctico histórica, con el cual atrae la atención de los historiadores sobre la importancia de los hechos económicos, no ha hecho más que reducirla a una forma de «economismo»*”. *Si se despoja a Loria de todas sus extravagancias estilísticas y desenfrenos fantasmagóricos (y ciertamente mucho de lo que es característico de Loria se pierde de esta manera) se ve que éste se aproxima a Croce en el núcleo más serio de su interpretación*”<sup>122</sup>. Esa asimilación con Croce, luego la extiende a Bujarin, al compararlo con Loria en el Cuaderno N°11: “*A este respecto [el comunista italiano se refiere al prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política N.K.] el modo de pensar expuesto en el «Ensayo» no es diferente del de Loria, si no es incluso más criticable y superficial*”<sup>123</sup>.

De modo que en el subsuelo de las muchas impugnaciones pergeñadas por Gramsci se encuentra un combate dilatado e inacabado con los ecos y estela de Loria, cuya herencia ha sido mucho más perdurable de lo que habitualmente se cree.

Lo sorprendente del caso reside en que, a pesar de que la caricatura economicista y el plagio deformante con que Loria descifra a Marx en clave tecnologicista y productivista han sido agudamente desmontados por Friedrich Engels y sistemáticamente refutados, tanto por Antonio Labriola como por Antonio Gramsci, sus influencias inconfesadas y sus derivaciones “poco citables” continúan alimentando a la crítica polémica contra Marx y sus herederos. De allí que, varias décadas después de las refutaciones demoledoras de Labriola (partidario de concebir a la sociedad como una totalidad de relaciones sociales atravesada por la lucha de clases) contra el denominado economicismo histórico (sustentado en el supuesto “factor” de la estructura económica), muchos profesores continuaran insistiendo con el supuesto papel determinante de “la economía” para el marxismo. Incluso ante la crisis general del capitalismo de nuestros días, en pleno siglo XXI, los grandes multimedios “prestigiosos” y consagrados del mundo periodístico “serio” le rinden homenaje a Marx, por haber supuestamente centrado su mirada en el factor económico.

---

<sup>120</sup> Véase Antonio Labriola: *Hablando de socialismo y de filosofía*. Recopilado en Antonio Labriola: *La concepción materialista de la historia*. México, El Caballito, 1973. p.237.

<sup>121</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, Cuaderno N°10. p.177.

<sup>122</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, Cuaderno N°10. p.135.

<sup>123</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, Cuaderno N°11. p.296.

Haciendo tabla rasa con todas estas impugnaciones de Engels, Labriola y Gramsci —autores a los que Bobbio no puede dejar de haber leído ni tampoco desconocerlos—, en un trabajo polémico titulado “Marx, marxismo y relaciones internacionales”, Bobbio afirma que: “*Dígame lo que se diga, cualesquiera que sean los retoques póstumos, las correcciones oportunas, las interpretaciones moderadas de las relaciones entre base y superestructura, el marxismo ha sido y sigue siendo la teoría de la primacía de lo económico sobre lo político*”<sup>124</sup>.

¿Semejante juicio es producto de una casualidad en un profesor que goza de amplia fama como erudito del pensamiento político? Creemos que no. Existe una razón de fondo para semejante perseverancia... Bobbio necesita, como gran parte de la crítica académica del marxismo, contar a cualquier precio con un adversario rudimentario, esquemático, torpe, repleto de equívocos y unilateralidades, para poder de esa manera polemizar, enfrentar y finalmente “refutar” o al menos encaminar a los marxistas por la buena senda —la de la socialdemocracia o el liberalismo social, según se mire—.

El criterio que Bobbio elige para descifrar el pensamiento de Marx siempre gira en torno a “lo económico” como determinante y su ángulo de abordaje se apoya invariablemente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 donde aparece la ya mencionada metáfora edilicia. En ese punto, Bobbio, a pesar de su aparente enciclopedismo y el caudal de abundante información que maneja sobre los pensadores clásicos, no se aparta ni un milímetro ni un segundo de lo más cristalizado y fosilizado de la herencia de Loria, Kautsky y Bujarin.

Por ejemplo, en otro de sus ensayos, largamente transitados en las academias latinas (europeas y de nuestra América), el profesor italiano afirma: “*La concepción marxiana de la historia distingue en toda sociedad histórica (o por lo menos en toda sociedad evolucionada) dos momentos, que no están colocados sobre el mismo plano respecto a su fuerza determinante y a su capacidad de influir en el desarrollo del sistema y el paso de un sistema al otro, la estructura y la superestructura. El momento estructural, que comprende las relaciones económicas, es el momento determinante*”<sup>125</sup>.

El requisito subyacente consiste en reducir a Marx, etiquetarlo y encasillarlo como simple teórico del “factor económico” para poder, a continuación, declarar a los cuatro vientos que el marxismo carece de una teoría política. Conclusión que Bobbio plantea del siguiente modo: “*no obstante las buenas intenciones, Marx no logró jamás ocuparse sistemáticamente del problema del Estado (laguna subjetiva), o bien el Estado del que se ocupó, aunque de tiempo en tiempo, era el del capitalismo concurrencial y no el del tardío capitalismo (laguna objetiva)*”<sup>126</sup>.

Para poder llegar a semejante conclusión tiene que reducir la teoría marxista solamente a una teoría de la explotación económica y a una explicación de la importancia del “factor económico” en la historia, sin poder matizar ni jamás pensar ninguno de los temas políticos clásicos vinculados al marxismo más allá de la dicotomía “base-superestructura” que él respeta a rajatabla como el peor y más esquemático economicista de esta tradición.

Por ejemplo, cuando en su ensayo “Marx y el Estado” analiza el tratamiento marxiano de esta problemática, vuelve a insistir con su *leitmotiv*. Allí afirma que:

<sup>124</sup> Véase Norberto Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1985. p.246.

<sup>125</sup> Véase Norberto Bobbio: “Marxismo y ciencias sociales” [1974]. En N. Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p.157.

<sup>126</sup> Véase Norberto Bobbio: “¿Teoría del Estado o teoría del partido?” [1978]. En N. Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p.246-247.



“**Marx considera el Estado**, entendido como el conjunto de las instituciones políticas, en que se concentra la máxima fuerza imponible y disponible en una determinada sociedad, **pura y simplemente como una superestructura** respecto a la sociedad prestatal, que es el lugar donde se forman y se desarrollan las relaciones materiales de existencia y, en cuanto superestructura, destinado a desaparecer a su vez en la futura sociedad sin clases”. Para fundamentar esta aseveración, a alguien tan profundo y conocedor como Bobbio no se le ocurre mejor fuente que el archicitado prólogo de 1859: “En cuanto al tema de relaciones entre estructura y superestructura, el pasaje que constituye un ejemplo es el celeberrimo del Prefacio a «Para una crítica de la economía política» [se trata del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* N.K.]”<sup>127</sup>. En ningún momento examina esta problemática recurriendo a *El Capital* ni tampoco a los *Grundrisse*. Ni siquiera los menciona...

Una vez que redujo la teoría marxista de la historia a una concepción puramente determinista, centrada en “el factor económico”, para así poder impugnar la teoría de Marx sobre la dominación (a la que, una vez caricaturizada, le niega existencia), Bobbio despeja el camino para reintroducir al socialismo dentro del paraguas de la tradición liberal. Mediante este mecanismo, el profesor italiano reinstala dentro del corpus teórico marxista las viejas dicotomías que habían caracterizado al modelo político iusnaturalista, relato legitimador de la revolución burguesa europea de los siglos XVII y XVIII<sup>128</sup>.

Intentando subordinar el socialismo bajo la tradición liberal y reinsertar marxismo bajo el modelo iusnaturalista, Bobbio se esfuerza por reducir la concepción de Marx sobre la “sociedad civil” a aquello que los contractualistas consideraban, en su modelo dicotómico, como “estado de naturaleza” (previo al contrato). Supuestamente, según Bobbio, en ambas categorías se hace referencia al mundo privado de los agentes económicos, previos a la instauración de la política. De este modo Marx se convierte en un integrante más —quizás el primo más radicalizado, pero uno más después de todo— de la gran familia liberal. Una vez más —¿cuándo no?— Bobbio apela al prólogo de 1859...

Desde ese ángulo previsible y repetido, que parece ser el único que conoce dentro de las miles y miles de páginas redactadas por Marx, Bobbio afirma: “No importa que en este fragmento Marx haya dado una interpretación reductiva y deformante del concepto hegeliano «sociedad civil», como veremos más adelante; lo que importa resaltar es que en la medida en que Marx hace de la sociedad civil la sede de las relaciones económicas, o sea, de las relaciones que constituyen «la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política», «sociedad civil»

---

<sup>127</sup> Véase Norberto Bobbio: “Marx y el Estado” [1976]. En N.Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p.137-139.

<sup>128</sup> Sobre el tratamiento que realiza el académico italiano de esas dicotomías, véase Norberto Bobbio: “La gran dicotomía público/privado”. En N.Bobbio: *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996. pp. 9–38. También puede consultarse con provecho “El modelo iusnaturalista”. En N.Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Obra citada. pp.73-150. En este último ensayo Bobbio intenta explicar el paradigma común a los primeros teóricos del derecho natural, desde Hobbes y Bodin hasta Kant, Rousseau, Spinoza, Locke, etc. Lo que todos ellos tendrían en común, según su tesis, sería que parten de un modelo dicotómico: dividen la economía de la política y lo privado de lo público. Bobbio ensalza y celebra ese modelo dicotómico porque sugiere que constituye, de algún modo, el fundamento último de la democracia, entendida como mero procedimiento y como “la preservación de la libertad negativa de los ciudadanos frente a la prepotencia, real o posible, del Estado”.

significa el conjunto de las relaciones interindividuales que **están fuera o antes del estado**, y en cierta forma agota la comprensión de la esfera preestatal diferente y separada de la del estado, **la misma esfera preestatal que los escritores del derecho natural** y en parte en la línea de los primeros economistas, comenzando por los fisiócratas, **habían llamado estado de naturaleza o sociedad natural**<sup>129</sup>.

Habiendo llegado a este punto de la singular y de ningún modo inocente reconstrucción economicista de la teoría social de Karl Marx que pretende difundir Bobbio, podemos entender porqué este profesor prolonga sus forzadas y unilaterales lecturas hacia el otro clásico de la cultura de izquierda italiana, Antonio Gramsci.

Si Marx se convierte, entonces, desde su sesgado ángulo de análisis, en un vulgar economicista que carece de una teoría política de la dominación y de una teoría del Estado, entonces Gramsci tiene que ser arrastrado y empujado hacia el extremo opuesto de las dicotomías. Debe ser, única y exclusivamente, un teórico de la política, entendida como puro consenso, y de la cultura, comprendida como un ámbito radicalmente escindido de las relaciones sociales, las clases y el ejercicio de la fuerza material.

En la pluma de Bobbio el tratamiento sobre el pensamiento de Gramsci transitó un pedregoso camino. Para polemizar con los intelectuales del por entonces influyente Partido Comunista Italiano (PCI) Bobbio se vio obligado a dar cuenta de la obra de Gramsci en más de una oportunidad.

En un comienzo, durante 1958, Bobbio sostuvo que la articulación central de los treinta y tres *Cuadernos de la cárcel* (una obra sumamente fragmentaria dada la situación carcelaria en la que la redactó Gramsci) se encontraba en su concepción de “la dialéctica”<sup>130</sup>, tesis que modificó más tarde, en 1967, cuando afirmó que la categoría clave que articula al conjunto del pensamiento gramsciano es el concepto de “sociedad civil”<sup>131</sup>. Para demostrar esta última hipótesis, Bobbio vuelve a emplear, otra vez, toda una serie de dicotomías forzadas, ajenas al espíritu de la reflexión gramsciana, que opondrían en los *Cuadernos de la cárcel* la estructura con la superestructura, la sociedad civil con el Estado, la hegemonía con la fuerza, lo privado con lo público, etc, etc.

¿Cuáles serían las principales falencias de la reconstrucción propuesta por Bobbio sobre Gramsci? ¿Por qué afirmamos que su reconstrucción resulta tan forzada como la que ensaya con Marx? Por diversas razones.

En primer lugar, Bobbio intenta subsumir la categoría gramsciana de “catarsis” dentro de la denominada superestructura en lugar de entenderla como un proceso, como un pasaje del plano “económico” al “político”, del momento objetivo al subjetivo. En segundo lugar, Bobbio pretende subrayar que el locus central de la reflexión gramsciana gira en torno a la categoría de “sociedad civil”, soslayando el papel articulador general del concepto de hegemonía (ya que esta última es la que marca en los *Cuadernos de la cárcel* el pasaje del momento económico-corporativo-particular al momento político-

---

<sup>129</sup> Véase “La interpretación marxista”. En Norberto Bobbio: *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Obra citada. p.46.

<sup>130</sup> Véase Norberto Bobbio: “Notas sobre la dialéctica en Gramsci” [1958]. Trabajo presentado en el Congreso de Estudios Gramscianos organizado por el Instituto Gramsci, Roma, 1958. Reproducido en *La Rosa Blindada* N°2, Buenos Aires, noviembre de 1964.p.3-8. Recopilado luego en Togliatti, Della Volpe, Luporini y otros: *Gramsci y el marxismo*. Buenos Aires, Proteo, 1965.pp.129-141.

<sup>131</sup> Véase Norberto Bobbio: “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”. Presentación al Convegno Gramsciano de Cagliari, 1967. Recopilado en N.Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*. Obra citada. p.337-364 y en *Gramsci y las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 1987.p.65-93.

universal). A pesar de lo que sugiere Bobbio, la sociedad civil continúa siendo fundamental en la reflexión gramsciana, pero no como eje articulador sino como aquel ámbito donde se ejerce la hegemonía. Si la sociedad civil constituye el territorio social de las instituciones (momento objetivo), la actividad subjetiva —axial en el marxismo de Gramsci— reside, en cambio, en el momento hegemónico. En tercer lugar, al atribuir una connotación arbitraria y caprichosamente moralista a las dicotomías (a) [fuerza/mala/—consenso/bueno/] y (b) [Estado/malo/—sociedad civil/buena/], Bobbio termina diluyendo la especificidad historicista del pensamiento político de Gramsci dentro de una simple reproducción acrítica de la “historia ético política” al estilo de Benedetto Croce. Es decir que, según Bobbio, para Gramsci la historia se vuelve puro consenso; tesis que en realidad corresponde a Croce, no a Gramsci, su ácido crítico e impugnador<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Convendría recordar que en el décimo cuaderno de la cárcel [elaborado entre 1932 y 1935], Gramsci cuestiona duramente y sin contemplaciones a Benedetto Croce por prescindir en su historia de Europa del siglo XIX del “*momento de la lucha, del momento en el que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste, del momento en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora en el fuego y con el hierro*”. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Cuaderno Nº10. pp.128-129. En idéntica sintonía Gramsci le reprocha a Croce el prescindir deliberadamente del concepto de “bloque histórico” (unidad de la estructura y la superestructura) y el obviar el momento de la lucha (el del “hierro y el fuego”) para quedarse con una figura deshuesada y descarnada: la historia ético-política, es decir, reducida a puro consenso (sin economía y sin violencia). Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Cuaderno 10. Obra citada. p.137. Si lo único que cuenta, supuestamente, es el consenso de la sociedad civil, según pretende argumentar Bobbio, entonces: ¿qué diferencia habría entre Croce y Gramsci? Esta crítica a Bobbio se torna perfectamente extensible a toda la interpretación socialdemócrata que reduce a Gramsci a un simple teórico del consenso social, de la “gobernabilidad” y de los “acuerdos y alianzas parlamentarias”... Lo mismo vale para quienes aplastan brutalmente la noción gramsciana de hegemonía reduciéndola, desde el “giro lingüístico”, a puro discurso...

Estas tres críticas a la reconstrucción que Bobbio hace de Gramsci<sup>133</sup> giran en torno al mismo eje. Este consiste en una relectura forzada de los *Cuadernos de la cárcel* que adopta como paradigma indiscutido exactamente la misma visión dicotómica —de antigua filiación iusnaturalista como él mismo explicita en su libro *Estado, gobierno y sociedad*— también empleada frente a la obra de Karl Marx. En ambos casos, frente a Marx y a Gramsci, Bobbio opone la economía a la política, la estructura a la superestructura, un “factor” frente a otro “factor”. Obviamente su fuente unívoca de inspiración es el ya mencionado prólogo de Marx de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

De la lectura lineal de Bobbio sobre Gramsci, subsidiaria de sus hipótesis hermenéuticas acerca de Marx, se infiere que en la sociedad moderna la violencia y el poder estarían reclusos en la “superestructura”, completamente fuera de la llamada “estructura”, en un radio de acción independiente de la denominada “economía” y, en tanto factores contrapuestos, llegarían más tarde, una vez constituido el mercado sobre sus propias bases, para legitimarlo desde afuera. A través de un contrato, en el caso de los pensadores iusnaturalistas, sin contrato en Marx (o en todo caso, mediante un contrato forzado), pero el esquema sería exactamente el mismo. No habría discontinuidad alguna.

Si esto fuese acaso cierto, entonces, ¿qué se obtendría como resultado? Pues la violencia y el poder operando por un lado, el mercado por el otro; la política ejerciendo su dominación por un lado y la economía su explotación —en el caso de que se acepte la hipótesis marxista de la extracción del plusvalor de la fuerza de trabajo— por otro. Se reproduce de esta manera la vieja dicotomía de origen liberal y de factura iusnaturalista que dividía la sociedad en dos esferas contrapuestas: la economía por un lado y la política y el poder por otro.

Es sobre la base de ese horizonte descarnadamente forzado y dicotómico que el profesor italiano puede oponer a Gramsci contra Marx, a costa de transformar a uno en

---

<sup>133</sup> Uno de los principales impugnadores de la interpretación de Bobbio sobre Gramsci ha sido el marxista francés Jacques Texier. Comentando aquella difundida ponencia del politólogo italiano centrada en la categoría de “sociedad civil” Texier intenta enfatizar el papel que el concepto de “bloque histórico” juega en el pensamiento de Gramsci y cómo éste permite una articulación entre la economía y la política mayormente soslayada por Bobbio. Véase Jacques Texier: [*Gramsci, théoricien des superstructures sur la société civile (Sur le concept de société civile)*, Paris, *La Pensée* N°139, juin 1968]. *Gramsci teórico de las superestructuras*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1985. También “Significati di società civile in Gramsci”. En *Critica marxista* N°5, 1988. Sobre la opinión de Texier con respecto a nuestra lectura de Marx y Gramsci, véase el comienzo de la segunda parte de esta investigación. (Mucho más tarde, Giuseppe Vacca —director de la Fundación Instituto Gramsci— también vuelve sobre aquella ponencia de Bobbio para cuestionarle retrospectivamente su “individualismo metodológico” y su posición liberal centrada en la oposición clásica de sociedad y Estado. Véase Giuseppe Vacca. *Vida y pensamiento de Gramsci*. México, Plaza y Valdes, 1995.p.28-30).

Aunque la crítica de Texier a Bobbio da en el clavo al subrayar el grosero esquematismo del profesor italiano, ambas posiciones, la del impugnado y la del impugnador, continúan entrapados en la dicotomía que opone economía versus política. Ya se ponga el énfasis, al leer a Gramsci, en la llamada “superestructura”, ya se priorice únicamente la “estructura”, ya se intente conjugar ambos planos mediante el concepto de “bloque histórico” elaborado por Gramsci a partir de sus reflexiones sobre la cuestión meridional; lo cierto es que todas estas posturas dejan intacta la base madre del economicismo: la separación de la política y la economía, del poder, por un lado, y de las relaciones sociales de producción, por el otro. Véase al respecto la segunda parte de esta investigación.

un “politicista” extremo y al otro en un vulgar economista histórico. ¡En su hermenéutica, hasta hoy asumida en numerosas universidades como “seria”, “erudita” y “rigurosa”, Antonio Gramsci se convierte súbitamente en... Benedetto Croce y Karl Marx... en Achille Loria!

Al empalmar ambas empresas polémicas —un Marx reducido a mero economista, un Gramsci simplificado en teórico del puro consenso— Bobbio tiene abonado el terreno para empujar al marxismo italiano, en sus múltiples tendencias y variantes, hacia el pantano pegagoso de la socialdemocracia o el, de por sí enigmático e inescrutable, “liberalismo social”. Su mensaje implícito, reconocible a lo largo de tantos y tantos ensayos, podría resumirse así: puesto que Marx no aporta ninguna teoría de la dominación y no permite pensar más allá de la economía, y dado que Gramsci sólo sirve para reflexionar sobre el consenso, pues entonces, quienes aspiren a continuar su herencia en Italia y en el resto de Europa (sean comunistas, socialistas o de la nueva izquierda) deben adoptar el paradigma socialdemócrata o, expresado en otras palabras, el “liberalismo social”. Con respecto a este último, debe tenerse muy en cuenta la siguiente observación de Anderson: “*El liberalismo de Bobbio no es de tipo económico, nunca ha mostrado especial apego por el mercado, pero, por la misma razón, no ha expresado tampoco mayor interés por las alternativas económicas al mercado*” a lo que más adelante agrega: “*Entre el liberalismo y el socialismo, en la práctica se decide por el primero*”<sup>134</sup>.

### **La perseverancia de Bobbio contra Marx**

Aunque Bobbio dialogó y, fundamentalmente, polemizó con el marxismo a lo largo de toda su vida, recién a mediados de los años '70 logra entre sus interlocutores italianos (y también franceses, a través de debates internacionales organizados por la revista italiana *Il Manifesto*) un éxito sin precedentes. El historiador británico Perry Anderson le reconoce que: “*En efecto, fue Bobbio quien instó al Partido Comunista Italiano a suscribir las tesis eurocomunistas y previó su adopción con veinte años de adelanto. Desempeñó un importante papel en el abandono de su pasado marxista por parte del Partido Socialista Italiano. Contribuyó a hacer frente al reto de la extrema izquierda durante la misma época*”<sup>135</sup>.

A partir de esos años, sus antiguos polemistas —militantes e intelectuales comunistas, socialistas y de la nueva izquierda estudiantil— hacen suyas muchas de las conclusiones de Bobbio en su interesada lectura de Karl Marx. ¿Qué había sucedido? ¿Por qué el registro de lectura del profesor italiano, tan endeble y tan limitado en su estudio del marxismo, alcanza semejante capacidad de persuasión en su audiencia? Las respuestas no pertenecen tanto al orden lógico del discurso teórico ni al debate específicamente académico sino más bien a coyunturas políticas sumamente determinadas. No fue la “filología” de Bobbio sobre Marx —sumamente frágil, escasa, módica, accidentada y unilateral, como señalamos— la que triunfó. Las razones fueron de otra índole.

La inflexión se produjo en el período 1975-1977, los años de la derrota política definitiva de la izquierda extraparlamentaria italiana, incluyendo dentro suyo desde la nueva izquierda estudiantil —donde militaba el hijo del profesor Bobbio, dirigente de la

---

<sup>134</sup> Véase Perry Anderson: “Las afinidades de Norberto Bobbio”. En P. Anderson: *Campos de batalla*. Obra citada. pp.175-176.

<sup>135</sup> Véase Perry Anderson: “Las afinidades de Norberto Bobbio”. En P. Anderson: *Campos de batalla*. Obra citada. p.184.

organización *Lotta continua*—, pasando por los partidarios de la autonomía operaria — donde estaba enrolado Toni Negri— hasta los militantes de la lucha armada nucleados en las Brigadas Rojas<sup>136</sup>. Un abanico político que, en su gran variedad de tonalidades del rojo más intenso, intentó superar por izquierda la influencia hasta ese momento hegemónica del antiguo Partido Comunista Italiano. Norberto Bobbio fue un agrio polemista de todos ellos al mismo tiempo, no sólo contra la noción gramsciana-leninista de “hegemonía” promovida hasta esos años por el PCI sino también contra la propuesta de “democracia asamblearia” y la “acción directa” contra el Estado capitalista impulsada por la nueva izquierda.

No resulta casual que a partir de esa derrota política y del auge eurocomunista (vigente en el PC de Italia, en el de Francia y en el del estado español), las tesis liberales de Bobbio comienzan a ganar adeptos en la Europa occidental y latina. No caprichosamente Anderson afirma: “*La «crisis del marxismo» fue un fenómeno esencialmente latino*”<sup>137</sup>.

A partir de ese momento, en varios coloquios académicos europeos y en seminarios universitarios comienza a darse por sentado, con un consenso ampliado, la tesis que afirma que en Marx no existe una teoría política, ni del poder, ni de la dominación ni del Estado. Alegre afirmación que hoy continúa repitiéndose de manera mecánica en la Academia argentina sin mayores explicaciones ni fundamentaciones. Aparentemente un axioma “autoevidente” de los que tanto disfrutaban los escolásticos medievales.

¿Qué plantea Bobbio en 1977? Pues que: “*Cuando un marxista habla de laguna en la teoría política marxista, habla de ella, si se considera bien, en los dos sentidos: a pesar de sus buenas intenciones, Marx no logró nunca ocuparse sistemáticamente del problema del estado [...] una vez reconocido que sobre el estado esta doctrina no dice nada o sólo lo dice en forma negativa*”<sup>138</sup>. Afirmación que cabalga sobre la crisis de las bases teóricas y políticas, no del marxismo en general, sino más precisamente del reformismo eurocomunista de los años ’70. Una crisis de la cual las fracturas de las anteriores “seguridades” científicas del althusserianismo —que más adelante abordaremos en esta investigación— resultaron seguramente una fiel expresión.

Es cierto que dos años antes, en 1975, Bobbio atropella contra Marx en dos oportunidades desde *Mondoperaio*, la revista teórica del Partido Socialista italiano. Particularmente en un trabajo titulado “¿Existe una doctrina marxista del estado?”<sup>139</sup>, Bobbio caracterizaba a Marx como “*un autor que podía tener todas las buenas intenciones del mundo en lo tocante a escribir una crítica de la política junto a la crítica de la economía, pero que en realidad no la escribió nunca*”. En ese mismo año agregaba que: “*considero lícito decir que, aun cuando Marx no haya escrito jamás una crítica de la política, como escribió una crítica de la economía, su teoría política constituye una etapa obligada en la historia de la teoría del Estado moderno*”.

Aunque resulte paradójico y hasta contradictorio, un año después de formular este juicio furibundo —es decir, en 1976—, el mismo profesor había reconocido que Marx sí tenía una prolongada reflexión sobre el Estado y sobre la política en el artículo “Marx y

---

<sup>136</sup> Hemos intentado reconstruir esa historia de vasta repercusión intelectual en los debates y polémicas de la teoría política contemporánea (no sólo en la obra de Bobbio sino también en gran parte de la izquierda marxista europea) en nuestro *Toni Negri e gli equivoci di «Impero»*. Obra citada.

<sup>137</sup> Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. p. 93.

<sup>138</sup> Véase Norberto Bobbio: “¿Teoría del estado o teoría del partido?”. En N.Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p. 246.

<sup>139</sup> Véase Norberto Bobbio: “¿Existe una doctrina marxista del Estado?” En N.Bobbio: *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa*. Barcelona, Plaza & Janes, 1978.

el Estado” que escribiera para su propio *Diccionario de política*<sup>140</sup>. Esas ambigüedades y contradicciones en su prosa remiten más que a una aguda, desinteresada y meditada “filología” marxiana —insistimos: endeble y accidentada en toda su obra, a pesar de los consensos que logró tejer en la Academia—, a los vaivenes de la coyuntura y de la polémica política cotidiana que se produce en Italia y en la cual Bobbio está inserto de pies a cabeza.

De modo que, entre 1975 y 1977, Bobbio lanza su dura estocada contra la interpretación vigente sobre Marx en los partidos eurocomunistas de la Europa latina. ¿Qué varía entre un año y otro? Pues el tenor de su andanada. Tanto en 1975 como en 1976, Bobbio había cuestionado al marxismo por sus supuestas falencias en torno al Estado pero al mismo tiempo le reconocía, todavía entonces, aunque de manera ambigua y a regañadientes, cierta reflexión en torno a la teoría política. En cambio, en 1977 su tono se hace más taxativo, seco y terminante. Lo que hasta ese momento, 1975 y 1976, habían sido en sus argumentos cuestionamientos puntuales y mesurados se convierten, en 1977, en sentencias apodícticas. El marxismo tendría una seria “laguna teórica” sobre este conjunto de problemas.

¿Por qué Bobbio se envalentona y crispa el tono habitualmente mesurado de su escritura en ese corto período? ¿Qué lo motiva a profundizar su crítica al marxismo en tan corto tiempo? ¿Por qué en lugar de moderarse —en aras del “diálogo con los comunistas”, tan alabado en las autobiografías posteriores de Bobbio— hunde su pie en el acelerador? Las pistas que explicarían esa profundización de su crítica —hoy repetida, reiteramos, hasta el cansancio en la Academia argentina y en otras casas de estudio— no son independientes de la crisis política del Partido Comunista Italiano ni de la crisis teórica del althusserianismo francés.

¿Qué sucede con el PCI en 1976? Sencillamente, abandona en términos formales el leninismo (en términos reales se había desentendido de sus posiciones radicales largos años atrás, por no decir décadas, pero por entonces todavía conservaba la liturgia, la jerga y los rituales de ortodoxia).

¿Qué proclama Althusser en 1977, recurriendo a su estilo arrogante y altisonante, acompañado de su vocación por el artificio, el escándalo y la impostura (como él mismo reconoce en *El porvenir es largo*<sup>141</sup>, su autobiografía póstuma)? Pues que: ***“tampoco a propósito de la sociedad capitalista y el movimiento obrero la teoría marxista dice casi nada acerca del estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase (estructuras, funcionamiento). Es un «punto ciego», que atestigua indudablemente algunos límites teóricos con los cuales ha tropezado Marx, como si hubiese sido paralizado por la representación burguesa del estado, de la política, etc. Hasta el punto de reproducirla solamente en una forma***

---

<sup>140</sup> Véase Norberto Bobbio: *Diccionario de política*. México, Siglo XXI, 1995.

<sup>141</sup> En su descarnada autobiografía el propio Althusser reconoce: ***“Por mi parte, ¿qué beneficio sacaba? Sin duda la ventaja de verme llevado de nuevo a la cabecera de mi clase, de gozar en definitiva de la consideración de mis discípulos —en especial de los veteranos— y de ser aceptado por la clase. ¡Pero a qué precio! Al precio de una auténtica impostura que no ha cesado, después, de atenazarme. Dudaba ya que consiguiera existir excepto al precio de artificios, de plagios que me resultaban extraños. Pero en aquella ocasión no se trataba ya de artificios de los que más o menos me podía considerar el hábil autor, sino de una impostura*** [subrayado de Althusser] ***y de un robo que mostraban claramente que no podía existir excepto al precio de un verdadero engaño sobre mi propia naturaleza [...]***”. Véase L. Althusser: *El porvenir es largo*. Madrid, Destino, 1993. p.126. En la edición francesa, las extensas autoreferencias a sus imposturas intelectuales y filosóficas pueden encontrarse en p.113 y ss. Véase L. Althusser: *L’Avenir dure longtemps*. Paris, IMEC, 2007.

*negativa (crítica de su carácter jurídico): punto ciego o zona prohibida, el resultado es el mismo*<sup>142</sup>.

Este Althusser tardío, de la segunda mitad de los años ‘70, posterior a sus *Elementos de autocrítica* y ya plenamente ganado para las ideas abiertamente reformistas del eurocomunismo, cedía completamente, a nombre de la supuesta representación “ortodoxa” del marxismo teórico, a las impugnaciones del liberalismo (“democrático”) de Bobbio.

Justo es reconocerlo. Bobbio nunca fue un antimarxista galopante ni tampoco un anticomunista macartista<sup>143</sup>. Sin embargo, ni lerdo ni perezoso, aprovecha rápidamente en aquella ocasión el tropezón teórico del althusserianismo y la crisis política del eurocomunismo para arremeter sin piedad contra Marx y el marxismo, creyendo que lo estaba refutando desde posiciones “democráticas” cuando en realidad estaba poniendo en discusión nada más que las endebles bases teóricas del reformismo del PCI (como oportunamente señaló Toni Negri en “¿Existe una teoría marxista del estado?”, su respuesta a la crítica de Bobbio), compartidas también, agregamos nosotros, por el reformismo del PC francés.

Apenas dos años antes del traspie althusseriano y en completa sintonía cronológica con la arremetida de Norberto Bobbio, en ese mismo 1975 Michel Foucault refuerza la vuelta de tuerca afirmando que Marx no aporta una teoría del poder: “*Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder*”<sup>144</sup>, afirmación que en esa misma época —¡desde su escaño en la cámara de diputados!— repite en Italia, sin sonrojarse, el hoy célebre Massimo Cacciari<sup>145</sup>. Lo mismo hace Lucio Colletti (hoy converso al neoliberalismo erótico de Berlusconi), cuando afirma, en la misma época, que “*La verdadera originalidad del marxismo debe buscarse más bien en el campo del análisis social y económico, y no en la teoría política*”<sup>146</sup>.

¿Constituye una casualidad que Althusser, Foucault, Cacciari y Colletti hayan salido a la palestra, casi al unísono y al estilo de voces coordinadas de un mismo coro, a proclamar la “crisis” de la teoría política del marxismo rindiendo tributo a las críticas que Norberto Bobbio venía desplegando en la Academia italiana desde hacía por lo menos dos décadas?. ¿Por qué no lo hicieron diez años antes? ¿Por qué no diez años después? ¿Por qué justo en ese momento?

---

<sup>142</sup> Véase Louis Althusser: “El marxismo como teoría «finita»”. En AA.VV.: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires, Folios, 1983. p.13.

<sup>143</sup> Este reconocimiento equilibrado no implica, tampoco, presentarlo como un pensador progresista. Creemos oportuno recordar, una vez más, el balance mediano pero estricto de Perry Anderson: “*De las dos críticas a la democracia representativa que encontramos en su obra, es la conservadora y no la socialista la que tiene el peso final. En sus más recientes escritos, esta crítica tiende, en un giro que resulta familiar, a convertirse virtualmente en una perversa apología*”. Véase Perry Anderson: “Las afinidades de Norberto Bobbio”. En P. Anderson: *Campos de batalla*. Obra citada. p.179.

<sup>144</sup> Véase Michel Foucault: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1980. p. 101.

<sup>145</sup> Sin embargo, para hacerle justicia, a pesar de sus limitaciones y su distanciamiento del marxismo, Cacciari hace críticas [en 1977] bastante lúcidas a Foucault y Deleuze, acusándolos precisamente de “metafísicos” en su tratamiento del poder y la política (lo cual es rigurosamente cierto). Lástima que haya llegado a esa correcta conclusión acusándolos de no ser suficientemente “anti-totalizantes”. Véase Massimo Cacciari: “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”. En Dominique Lecourt, Massimo Cacciari y otros: *Disparen sobre Foucault*. Bs.As., El cielo por asalto, 1993. p. 238.

<sup>146</sup> Véase Lucio Colletti: *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1977. p.148.



Lo que en ese preciso momento de la historia estaba en juego, en esa coyuntura europea estrictamente determinada por el inminente ascenso del neoliberalismo y la nueva derecha (poco tiempo después asumiría el gobierno Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos) cuya prédica salvaje y regresiva crecía cabalgando sobre la crisis innegable de la socialdemocracia clásica y los restos del stalinismo europeo aggiornado, no era tanto la teoría de Marx en sí misma sino más bien los restos lastimosos de una izquierda europea que muy cómodamente se había apoltronado a las condiciones políticas de la segunda posguerra.

Por muy “irreverentes”, provocativos, contestatarios y “escandalosos” que hayan sido los gestos, las afirmaciones y los ademanes de muchos de estos académicos — Foucault, para el caso de los no marxistas; Althusser para el de los marxistas— que jugaban a ser los “infantes terribles” de la Academia francesa, en última instancia no rompían con el *statu quo* de la cultura y el orden de dominación hegemónico que la burguesía había consolidado en toda Europa tras 1945. Un orden que a fines de los años ’70 había ingresado en crisis terminal, como también le sucedió al marxismo académico que supuestamente lo impugnaba (desde adentro, *sin sacar los pies del plato*, según la expresión popular). De esa crisis puntual se trataba entonces. Ese era el carácter “finito” del que con tanta autosuficiencia e impostura hablaba Althusser, cediendo en la polémica hacia las posiciones de Bobbio. De la “finitud” de sus propias pretensiones de revolucionar la filosofía marxista mundial sin moverse un milímetro de la cómoda Academia francesa y del PCF eurocomunista<sup>147</sup>.

El mismo Norberto Bobbio, sabiéndose momentáneamente triunfador, y con la seguridad de quien logró arrastrar no sólo al PCI, al socialismo y a la nueva izquierda italiana fuera del marxismo, sino también a importantes filósofos franceses hacia sus propias posiciones, cierra la mayor parte de aquellos debates con un balance irónico por demás sugestivo. En 1978 afirma: “*Tan es verdad que la obra de Marx, no obsante los errores y las lagunas, ha continuado y cointinuará avanzando, mientras muy a menudo sucede que los marxistas en crisis se vuelven antimarxistas*”<sup>148</sup>. Con realismo, un poco de humor y no poco cinismo, Bobbio se adelantaba con ese balance a lo que efectivamente sobrevendría de allí en más. Antiguos marxistas entusiastas, principalmente de raigambre althusseriana y de inspiración estructuralista en el terreno teórico, con no poca influencia cultural del maoísmo occidental —bien distinto del

---

<sup>147</sup> De todos los discípulos de Althusser, algunos rebeldes, otros leales hasta el final, probablemente los que más se animaron a correrse del lugar cómodo y privilegiado que ocupaban en la crema de la Academia francesa, hayan sido Régis Debray y Robert Linhart. El primero marchó a América Latina a convivir con las guerrillas. Primero en Venezuela, luego en Cuba, finalmente en Bolivia, donde terminó su periplo con años de prisión, torturas incluidas. Aunque la producción intelectual de Debray haya recaído en un esquematismo brutal y galopante (su libro *Revolución en la revolución*, interpretación deformada en clave “foquista” de la revolución cubana que poco tiene que ver con el pensamiento de Fidel Castro y el Che Guevara, supera todo lo imaginado), y aunque luego de esa experiencia traumática en Bolivia haya terminado su vida en los brazos cálidos y arrulladores de la socialdemocracia, hay que reconocerle al menos que el joven Debray se animó a romper con su tierna comodidad parisina. Mucho más interesante resulta la obra del otro discípulo radical que rompió con la telaraña académica de su maestro. La experiencia de proletarización que realizó Linhart, bastante más humilde que Debray, en la fábrica Citroën – Choisy y la obra autobiográfica donde describe los procesos de cosificación y enjenación de los trabajadores en el mundo de la fábrica automotriz resulta por demás sugerente e interesante como ejemplo empírico de mucho de lo que analizamos en esta investigación. Véase Robert Linhart: *De cadenas y de hombres*. México, Siglo XXI, 2006.

<sup>148</sup> Véase Norberto Bobbio: “¿Teoría del estado o teoría del partido?”. En N. Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p. 251.

maoísmo chino como alguna vez demostró Samir Amin— y fuertemente impactados por las derrotas político-electorales del eurocomunismo institucionalista, terminan a partir de aquel debate girando vertiginosamente hacia posiciones derechistas. Algunos de ellos se vuelven apologistas de Estados Unidos y su *american way of life*, otros hacen suya la retórica anticomunista de la guerra fría (identificando marxismo con “filosofía del Gulag”), muchos otros se tornan convencidos posmodernos y posestructuralistas<sup>149</sup>.

El profesor Norberto Bobbio, polemista de Marx, de Gramsci y de todo el marxismo en su conjunto, lejos del anticomunismo macartista, pone rápidamente distancia frente a los nuevos conversos —algunos de ellos autobautizados “nuevos filósofos” y partidarios del neoliberalismo más salvaje—. Es más, durante la década del '90, al final del siglo XX, Bobbio les recuerda a estos ex marxistas, repentinamente transmutados en antimarxistas, que no resulta conveniente abandonar el diálogo con Marx ni con su herencia política e intelectual<sup>150</sup>.

Ahora bien, si Norberto Bobbio gana la discusión entablada con sus interlocutores académicos del marxismo europeo a pesar de contar con una “filología” marxiana tan endeble y un manejo de Marx que dista largamente de ser multilateral, riguroso y exhaustivo, ¿debemos nosotros heredar, sin beneficio de inventario, esa pesada deuda intelectual de la Academia europea?

El propio Bobbio, en un raro gesto autocrítico de finales de su vida, sintetiza en un último balance el amargo conformismo que sus elaboraciones políticas “democráticas” tienen para ofrecer a las nuevas generaciones: “*Por haber vivido durante muchos años viendo truncadas todas mis esperanzas, he aprendido a resignarme a mi propia impotencia [...] Pero acepto sin reparos que estos argumentos no sean válidos para la juventud italiana [¿sólo italiana? N.K.] que no vivió el fascismo y sólo conoce esta democracia nuestra, menos que mediocre, y, por esta razón, no se halla igualmente dispuesta a aceptar los argumentos del mal menor*”<sup>151</sup>.

Hoy en día, en la Argentina y en la América Latina del siglo XXI, un cuarto de siglo después de aquella coyuntura europea, cuando el neoliberalismo ya no tiene nada más que ofrecer en el orden teórico, cuando el reformismo institucional del eurocomunismo es apenas un patético *souvenir* de época, cuando su sucesor, el posmodernismo, se agota en su apología del orden mediocre, represivo y mercantil y sus principales impulsores se desentienden del hijo no deseado, ¿debemos aceptar sin mayores trámites —con Kautsky, con Bujarin, con Loria y hasta con Bobbio— que Marx es un simple economicista, un teórico reduccionista del “factor económico” en la historia, un triste apologista de la tecnología y de la evolución lineal de los instrumentos técnicos? Para intentar responder estas interrogaciones desarrollaremos la segunda parte de esta investigación.

## El Marx del materialismo dialéctico

---

<sup>149</sup> Para una descripción global de esta súbita mutación ideológica, producto de una doble derrota (del estructuralismo en la teoría, del eurocomunismo en la política) puede consultarse con sumo provecho la mencionada investigación de Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada.

<sup>150</sup> Véase Norberto Bobbio: “Invitación a releer a Marx”. En N. Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. pp. 269-175.

<sup>151</sup> La expresión de Norberto Bobbio pertenece a su obra *El futuro de la democracia*. Citada en Perry Anderson: “Las afinidades de Norberto Bobbio”. En P. Anderson: *Campos de batalla*. Obra citada. p.183.

## **(De Plejanov y Stalin a los manuales del Partido Comunista de la Unión Soviética [PCUS])**

### **La constitución del «materialismo dialéctico»**

El equívoco del economicismo y el productivismo no ha sido, lamentablemente, el único. Recuperar a Marx para los debates contemporáneos presupone también ajustar las cuentas con otro de los pesados obstáculos que lo han acompañado, el denominado “materialismo dialéctico”, interpretación hegemónica de la filosofía del marxismo durante la mayor parte del siglo XX.

Gran parte de las demás corrientes marxistas se han remitido siempre a él para criticarlo o apoyarlo pero es indudable que lo han tenido como un marco de referencia insoslayable; incluso a partir de este, y no de la teoría marxiana, se han clasificado las “ortodoxias” filosóficas o los diversos tipos de “revisiónismo”, el nervioso trazado de las “líneas” y sus infaltables “desviaciones”. Muchas veces, hasta los más “herejes”, hasta los más disidentes, no escaparon a esta constelación ideológica. Ese fue su trágico límite.

El DIAMAT —tal como denominaban los manuales de la Unión Soviética al materialismo dialéctico— constituye una doctrina y un sistema de pensamiento que tiene una historia y un proceso de constitución. Sus defensores siempre se negaron y opusieron a analizar y discutir esta historia y este proceso porque su operación teórica implícita consistía en deshistorizar al marxismo, con lo cual todas las etapas del pensamiento filosófico que arrancan con Marx y que son sucedidas por los marxistas posteriores se diluyen amalgamándose inmediatamente en una misma y compacta aleación constituida por un conjunto doctrinario limitado y finito de proposiciones. Un círculo de fuego, cerrado y hermético. Como uno de los momentos históricos centrales inherentes y constitutivos de este cuerpo teórico aparentemente circular y sistemático fue el aporte de Lenin, los defensores del DIAMAT sostenían que era no solo inseparable sino incluso indistinguible de Marx y por lo tanto eligieron, tras su muerte ocurrida en 1924, designar el nuevo sistema “marxismo [-] leninismo” ¿Cómo analizar y cuestionar esto sin “traicionar” el legado leninista y convertirse automáticamente en un “renegado”? La operación fue realmente inteligente y sagaz. El dogma había creado sus propios dispositivos de control.

Ahora bien, ¿sería correcto aceptar acríticamente esta autolegitimación de los defensores del DIAMAT? ¿Se pueden tomar todos los aportes de las distintas generaciones de marxistas como si constituyeran un bloque homogéneo y deshistorizarlos? Si se concediera legitimidad a esa hipótesis, entonces la teoría marxista de la historia no tendría, ella misma, historia. Dejaría de ser una teoría social crítica (véase la definición de “teoría crítica” que formulamos al comienzo de la investigación).

Sometiendo a discusión ese punto de vista deshistorizado y, por lo tanto, metafísico, a continuación analizaremos entonces la historia real y profana del proceso de constitución del DIAMAT intentando desglosar y resaltar cada una de las numerosas aristas que luego se fueron limando hasta lograr la circularidad sistemática.

### **La gestación del DIAMAT y las ventanas abiertas del último Engels**

El término “materialismo dialéctico” es utilizado por primera vez para bautizar al marxismo en un ensayo de Plejanov<sup>152</sup> sobre Hegel escrito en 1891. El mismo Plejanov, dos décadas más tarde, en 1908, considerará que Engels había presentado en su *Anti-Dühring* “la forma definitiva de la filosofía del marxismo”.

Aun sin utilizar directamente este término, Friedrich Engels sostiene en 1877 — diez años después de la publicación del tomo primero de *El Capital*—, que el “nuevo materialismo” de Marx es un “materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias”<sup>153</sup>.

Más allá de la historia del término, es indudable que el primer cimiento de este “sistema” fue aportado y proporcionado por el autor del *Anti-Dühring*, principalmente en la obra de sus últimos años. Aunque, a decir verdad, —y aun sin dejar de remarcar en ningún momento las notables diferencias que separan su perspectiva filosófica de la de Marx—, debemos subrayar con Sacristán que las perjudiciales consecuencias que esta tradición teórica ha tenido para el marxismo “son menos imputables al propio Engels que a las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS”<sup>154</sup>.

Para Engels, el problema central de toda la filosofía, especialmente de la moderna, reside en la cuestión que aborda la relación existente entre el pensar y el ser<sup>155</sup>, el espíritu y la naturaleza. Si pensar se identifica con espíritu, entonces ser es idéntico a naturaleza<sup>156</sup>. Si este es el principal problema a dilucidar y resolver entonces su propia elaboración filosófica intentará ocuparse de él teniendo por objeto a “todo ser”, cuyas formas fundamentales son el espacio y el tiempo. Pero ocuparse de “todo ser” presupone asignar a la ontología —la disciplina que estudia todo lo que existe, los entes— el lugar principal en la filosofía (si se descarta la distinción heideggeriana entre ontología y metafísica), razón por la cual el problema de la prioridad ontológica de la existencia (espíritu o naturaleza) se convierte en el eje vertebrador de su pensamiento.

Esta ontología universal cuyo objeto teórico de estudio es “todo ser” tiene por finalidad la exacta exposición del cosmos en su movimiento dialéctico, concebido no como un conjunto de objetos terminados sino como un conjunto de procesos. Consecuente con esta centralidad de la ontología, Engels divide absolutamente toda la historia de la disciplina filosófica en función de la respuesta que proporcionen las diversas escuelas a la siguiente pregunta: ¿qué es lo primario: el espíritu o la naturaleza?

---

<sup>152</sup> Véase Samuel H. Baron: *Plejanov: el padre del marxismo ruso*. Madrid, Siglo XXI, 1976. p. 379; Roy Edgley: “Materialismo dialéctico”. En Tom Bottomore y otros: *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos, 1984. pp. 527 y sig. Sobre este término, señala Henri Lefebvre: “El materialismo filosófico desaparece no porque es falso como materialismo, sino porque es inútil como filosofía [...] Ni Marx ni Engels (antes del fin de su vida y de su obra) pensaron sustituir la antigua filosofía por otra nueva, que se llamaría materialismo dialéctico, y menos aún en sustituir al sistema hegeliano por otro nuevo, completo, acabado, cerrado. **Y esta es evidentemente la razón profunda de la ausencia de las palabras «materialismo dialéctico» en la obra de Marx**”. Véase Henri Lefebvre: *Crisis del filósofo*. En *Obras de Henri Lefebvre (posteriores a 1958)*. Bs.As., Peña Lillo, 1967. Tomo I, capítulo III “El materialismo dialéctico (oficial)”. p. 39.

<sup>153</sup> Véase Friedrich Engels: *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada. p. 11.

<sup>154</sup> Véase Manuel Sacristán: “La tarea de Engels en el «Anti-Dühring»”. Incluido en Manuel Sacristán: *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria, 1983. Tomo I, p. 51.

<sup>155</sup> Véase Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Bs.As., Problemas, 1941. pp. 26-27.

<sup>156</sup> Véase Friedrich Engels: *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada. p. 2, y *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. p. 27.

Aquellas corrientes que se inclinaron por la opción del espiritualismo fueron catalogadas como “idealistas” y las otras, “*que reputaban a la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas de materialismo*”<sup>157</sup>.

Para Engels, entonces, el materialismo sería aquella corriente que postula que “*lo único real es la naturaleza*”, y es definido como “*una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada del espíritu y la materia*”. Al igual que el idealismo, en su óptica “*el materialismo recorre una serie de fases en desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, operado en el campo de las ciencias naturales le obliga a cambiar de forma*”<sup>158</sup>.

La primera de estas escuelas materialistas habría sido, en su opinión, la griega, surgida en las costas del mar Egeo seis siglos antes de Cristo, tras cuyo derrumbe y oclusión bajo el manto espiritual de la mística religiosa medieval recién surgirá la segunda gran corriente entre los siglos XVI y XVIII (en la que se destaca la francesa con la Ilustración, tan admirada por él) que, si bien es reconocida por sus aportes científicos, al mismo tiempo es sometida por Engels a diversas críticas debido a su “mecanicismo”. Acusación que en su discurso tiene por fin deslindar teóricamente el terreno para abrir finalmente paso a la tercera y última etapa: la correspondiente al “nuevo materialismo”, el suyo. Este último pretendería reunir los nuevos progresos de las ciencias naturales, sintetizarlos y generalizarlos.

Una de las principales características de la filosofía engelsiana ha sido la postulación de una necesaria dependencia y subordinación de la filosofía con relación a las ciencias naturales y la reducción de las tareas filosóficas al estrecho horizonte de generalización de los resultados de aquellas. En forma análoga al clásico búho de Minerva de la *Filosofía del derecho* de Hegel, el “nuevo materialismo” defendido por Engels solo levanta su vuelo al atardecer, una vez que las ciencias de la naturaleza ya han proporcionado sus resultados y conclusiones positivas.

Habiendo entonces recorrido las primeras formulaciones sistemáticas del materialismo ontológico, pasemos a continuación a aquello que, supuestamente, lo diferenciaría del mecanicismo: la “dialéctica”.

En concordancia con la línea global de esta ontología naturalista, Engels sostiene que “*la naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica*”. ¡Toda una definición!

Si el principal objeto de estudio y reflexión estaría constituido por la naturaleza (recordemos que anteriormente identificaba a esta última con “*el ser*”), la dialéctica se termina concibiendo, en consecuencia, como la ciencia más general del movimiento del ser<sup>159</sup>. Con este intento, Engels pretendía superar la idea de una naturaleza parmenídea [tal como la describió el filósofo griego Parménides], fija e inmutable, apuntando a su

---

<sup>157</sup> Véase Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. pp. 28 y 62. A un lector contemporáneo le llama poderosamente la atención que este mismo criterio ontológico, sugerido por Engels para dividir aguas en la historia de la filosofía, sea paradójicamente utilizado —sin referencias explícitas al compañero de Marx— por el sabio, astrónomo y pedagogo estadounidense Carl Sagan (Universidad de Cornell y NASA), fallecido hace pocos años. En sus textos y documentales de divulgación científica, Sagan analiza los orígenes griegos de la filosofía y la ciencia occidental siguiendo punto por punto las indicaciones de Friedrich Engels, aunque en ningún momento lo mencione. Véase C. Sagan: *Cosmos. Una evolución cósmica de quince mil millones de años que ha transformado la materia en vida y conciencia*. Barcelona, Planeta, 1982. Especialmente el capítulo VII “El espinazo de la noche”. pp. 167-193.

<sup>158</sup> Véase Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. p. 35.

<sup>159</sup> Véase Friedrich Engels: *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada. pp. 9 y 131; y *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. p. 61.

historización. Aunque en lugar de historizar la naturaleza, en realidad termina... naturalizando la historia, según acertadamente sugiere Jean-Paul Sartre.

Pero Friedrich Engels se resistía a admitir que el movimiento universal fuera una característica correspondiente únicamente a la naturaleza, por ello insiste en que también rige para la historia humana y para el pensamiento<sup>160</sup>. Retomando en este punto la herencia hegeliana de la cual Marx intentó parcialmente diferenciarse en su juventud, la dialéctica es concebida por él como una estructura de lo real compartida tanto por el objeto (naturaleza-sociedad) como por el sujeto (pensamiento).

Si se intentara ubicar este planteo en los moldes tradicionales en que se suele dividir la disciplina filosófica llegaríamos a la conclusión de que Engels hace valer la dialéctica tanto para la ontología como para la gnoseología. Dicho de otro modo, la dialéctica es pensada por él como una estructura general del movimiento que rige tanto para el mundo (movimiento del ser) como para el método (movimiento del pensamiento del ser)<sup>161</sup>. Al igual que Hegel, Engels supera la escisión y el dualismo “sujeto-objeto”, aunque lo hace subordinando el primero al segundo.

El “materialismo dialéctico” es entonces concebido principalmente como una construcción ontológica de la cual se derivan, en un segundo momento, consecuencias gnoseológicas. De estas últimas, la particular teoría del conocimiento que Engels bosqueja, aunque no desarrolla, es aquella que concibe el conocimiento conceptual como imagen del mundo real<sup>162</sup>, el mismo que acaba de ser descrito en la ontología. Su camino epistemológico va del ser al conocer.

Este conocimiento al que se le atribuye la propiedad de ser una imagen exacta de la realidad, producida por el cerebro humano —“el producto más alto de la materia en evolución”—, constituye la base fundamental sobre la que se asienta posteriormente la denominada “teoría del reflejo”; que Engels extrae de la “doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (mediación entre el ser y el concepto por medio de la reflexión). Aunque Engels, en su singular “traducción” de Hegel, sólo se queda en el nivel de la reflexión extrínseca o reflexión externa (aquella que únicamente subraya el movimiento del presuponer en el pasaje del ser a la esencia). Engels no llega a captar aquí ni la reflexión ponente ni la reflexión determinante pues solo toma en cuenta el momento objetivo, el de las presuposiciones del ser —el de las “condiciones objetivas”, en el lenguaje clásico del pensamiento marxista. Se le escaparía la unidad sujeto-objeto, poner-presuponer. Ese sería su límite, el que probablemente no logra superar en su audaz “traducción” cosmológica, gnoseológica y materialista de Hegel.

Con esta construcción sistemática, Engels pretende completar en el nivel cosmológico la filosofía que supuestamente estaría ausente, o por lo menos opacada, en *El Capital* de Karl Marx. Esa filosofía, supuestamente ausente, debería ser legitimada dando cuenta de la relación que la une y la separa con sus antecedentes inmediatos, Hegel y Feuerbach. Para ello Engels recurre a una metáfora que ya había utilizado Marx en *El Capital*: “la inversión”, el “dar vuelta” la dialéctica<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup> Véase Friedrich Engels: *Anti-Dühring, La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada., p. 131 y *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. pp. 61 y 67.

<sup>161</sup> Para clarificar los términos “movimiento del ser” y movimiento del pensamiento del ser” puede consultarse con provecho Henri Lefebvre: *Lógica formal, lógica dialéctica*. México, Siglo XXI, 1984. Particularmente capítulo II. pp.102-146.

<sup>162</sup> Véase *Anti-Dühring, La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada. pp. 7, 8, 9 y 85; *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. pp. 14, 29, 61, 62 y 71.

<sup>163</sup> Marx la emplea en un pasaje famoso. Véase Karl Marx: “Epílogo a la segunda edición de *El Capital*” [24 de enero de 1873]. En *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, p. 20.

En definitiva, el “materialismo dialéctico” surgiría, por un lado, como la “inversión” de la dialéctica hegeliana, para pasar de una ontología idealista a otra materialista y, por el otro, se originaría en el rescate del materialismo de Feuerbach, expurgando de él los residuos “metafísicos” (Engels utiliza aquí este término como opuesto a la concepción “dialéctica”).

La ecuación de toda esta operación engelsiana podría resumirse en la fórmula: [idealismo de Hegel + materialismo de Feuerbach = materialismo dialéctico].

Esta concepción general del movimiento del ser y de las leyes que lo rigen, válida para todas las regiones ópticas —aunque estas sean entendidas como “procesos” y no solo como “objetos”—, debe consecuentemente deducirse y aplicarse al último refugio que le quedaba, según Engels, al idealismo en el siglo XIX: la sociedad humana y su historia. Como supuestamente Charles Darwin había ya ajustado cuentas con él en biología, solo restaba aplicarlo a la historia. Para realizar semejante tarea elabora la teoría de la “aplicación” —aunque no llegue a rotularla de este modo— que apuntaba a demostrar como un silogismo que lo que es válido para lo universal (el ser, el universo, el cosmos, la naturaleza) es también válido para lo particular (la sociedad humana, la historia) que surge en el interior mismo de lo universal y como producto de su evolución.

Apoyándose en la teoría darwinista, para la que el ser humano emerge como producto del desarrollo evolutivo de la naturaleza, y como en la premisa anterior había postulado que el materialismo dialéctico era válido para esta última, entonces Engels, sin dificultades, deduce e infiere como conclusión lógica que también sus leyes rigen para el ámbito humano<sup>164</sup>. Lógicamente —he allí el meollo de la cuestión: ¿se trata solo de lógica?, ¿es legítimo pegar este salto epistemológico y convertir la filosofía de Marx en un esquema lógico?— de lo general se deduce lo particular, de la naturaleza lo social, el materialismo cosmológico se deduce y aplica a la historia.

Como caso particular de la teoría del ser en general, o sea, del materialismo ontológico como disciplina filosófica, el materialismo histórico tendría por objeto de estudio, en tanto ciencia, las leyes generales del movimiento que se imponen necesariamente ya no para todo el ser sino solo para el ámbito restringido de la historia de la sociedad humana. Si hay determinismo en la naturaleza obviamente también —según este hilo discursivo— debe haberlo en lo social.

Finalmente, debemos centrar nuestra atención en el análisis del status —que tanta importancia tiene para caracterizar y comprender la filosofía del marxismo— que Engels le otorga a la noción de “práctica”. La más notoria y principal determinación que le atribuye es la de pertenecer al ámbito del “experimento y la industria”, ubicándola en una doble relación: en primer lugar, con el conocimiento científico experimental en total correspondencia con su prioridad epistemológica otorgada a las ciencias naturales y, en segundo lugar, con el desarrollo de la producción, la industria y la fábrica modernas que el capitalismo había vuelto predominante en la Europa del siglo XIX. Pero su análisis de este desarrollo no quedaba reducido a esta primera determinación, pues en una segunda instancia también era concebido, en el interior de su gnoseología reflexiva, como criterio de verdad. Al respecto sostenía en 1892, al final de su vida, que “*los hombres, antes de argumentar, habían actuado. «Im Anfang war die Tat»* [En el comienzo era la acción] (palabras de J. W. Goethe en el *Fausto*). *Y la acción humana había resuelto la*

---

<sup>164</sup>Engels desarrolla esta teoría —que hemos denominado “de la deducción-aplicación”— en *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Obra citada. pp. 35, 37, 40, 59 y 66; aunque paradójicamente solo en forma tangencial y una sola vez recurre a ella en el *Anti-Dübring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dübring*. Obra citada. p. 12.

*dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. «The poof of the pudding is in the eating» [El budín se prueba comiéndolo]»<sup>165</sup>.*

De este modo, quedan bosquejados los principales cimientos de lo que más tarde se conocería, en las corrientes que hacían profesión de fe ortodoxa, como la “concepción del mundo” del marxismo: una ontología general “materialista dialéctica” y una gnoseología basada en la imagen y el reflejo del mundo objetivo, ambas de tipo filosófico, de las cuales se derivaría por aplicación una disciplina particular, de tipo científico, el “materialismo histórico”<sup>166</sup>.

## La «ortodoxia» de la Segunda Internacional

Si bien aún en vida de Engels (con quien mantuvo correspondencia) el célebre filósofo italiano Antonio Labriola superó su hegelianismo para adherirse, a fines de la década de los 80 del siglo XIX, al marxismo, y elaborar —como ya señalamos— en un registro crítico de Achille Loria y su “teoría de los factores” una profunda y certera interpretación del marxismo como filosofía de la praxis, fueron en cambio Karl Kautsky y Giorgi Plejanov quienes ocuparon el lugar central y la autoridad vacante a la muerte del compañero de Marx<sup>167</sup>. Ambos —el alemán y el ruso— fueron los intelectuales hegemónicos en el mundo cultural de la “ortodoxia” de la II Internacional, opacando incluso al principal biógrafo de Marx, Franz Mehring. La filosofía de la praxis de

---

<sup>165</sup> Véase F. Engels: “Prólogo a la edición inglesa” [20 de abril de 1892]. En Friedrich Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Bs. As., Anteo, 1974. pp. 23-24.

<sup>166</sup> Aunque aquí hemos intentado un recorrido crítico de esta formulación engelsiana, puede consultarse la mejor y más lúcida defensa de Engels que nosotros conocemos en Giuseppe Prestipino: *El pensamiento filosófico de Engels*. México, Siglo XXI, 1977. También Manuel Sacristán Luzón ha intentado una defensa en su ensayo “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”. En *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obra citada. Estudio preliminar. pp. VII-XXVIII. En cuanto a las muchas críticas que se han hecho de esta obra en la tradición marxista, merecen destacarse tres autores. En primer lugar, Lukács, quien somete a discusión la teoría del reflejo de Engels. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II. p.148. Para una crítica lukacsiana de la dialéctica de la naturaleza, véase la misma obra. pp.66, 67, 108 y 157. En segundo lugar, Gramsci, quien afirma: “*Es cierto que en Engels («Anti-Dühring») se encuentran muchas ideas que pueden conducir a las desviaciones del «Ensayo» [de Bujarin N.K.] Se olvida que Engels, no obstante haber trabajado largo tiempo, dejó muy pocos materiales sobre la obra prometida para demostrar la dialéctica ley cósmica y se exagera al afirmar la identidad de pensamiento entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis*”. Más adelante agrega: “*Por otra parte, desde este punto de vista, es preciso distinguir entre los dos fundadores de la filosofía de la praxis, cuyo lenguaje no tiene el mismo origen cultural y cuyas metáforas reflejan intereses distintos*”. Discutiendo con Engels, Gramsci plantea además que la pregunta fundamental de la filosofía no es ¿el ser o el pensar? sino ¿qué es el hombre?. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4. pp.219, 303, 322. En tercer lugar, haciendo un balance crítico del *Anti-Dühring*, el Che Guevara escribe: “*Hoy se nota claramente que este libro es un intento de matar mosquitos a cañonazos; el problema de matar mosquitos hace posible casi realizar un libro digno de artillero. Dühring se conoce en la historia gracias a que Eróstratos-Engels lo construyó, destruyéndolo. La obra se revierte en la presencia constante e incómoda del señor Dühring y, a pesar de que Engels diga todo lo contrario, esta presencia impidió realizar algo que tanto necesitaban (y necesitamos hoy) los marxistas: un desarrollo integral, popular en la expresión y científico en el contenido, del materialismo dialéctico*”. Recordemos que como Henri Lefebvre y otros marxistas, Guevara emplea el término “materialismo dialéctico” pero con un contenido totalmente diverso al del DIAMAT, otorgando un lugar destacado a la praxis y a la subjetividad histórica. Véase Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Melbourne, Ocean Press, 2006. p. 223.

<sup>167</sup> Véase Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Obra citada. pp.12-13.



Labriola<sup>168</sup> no era lo suficientemente funcional a las prácticas socialistas organizativas y partidarias de fin de siglo.

En ese momento, Karl Kautsky, el director de la revista teórica *Die Neue Zeit* (editada desde 1848 y dirigida por él desde 1883), ocupó el sitio principal al frente del Partido Socialdemócrata alemán (SPD) que por aquella época era tomado como arquetipo por la socialdemocracia mundial. Su gran adversario fue el conocido jefe del “revisiónismo” Eduard Bernstein (quien, al igual que Kautsky, Labriola y Plejanov mantuvo correspondencia con Engels), también colaborador de *Die Neue Zeit*. La polémica Kautsky-Bernstein selló a fuego el mapa cultural e ideológico de la II Internacional y agregó, por el lado de Kautsky, varios escalones a la conformación histórica del DIAMAT.

Rechazando todas las pretensiones de Bernstein (su evolucionismo de matriz kantiana, su oposición a Hegel, su cuestionamiento de la teoría marxista de las crisis y de la pauperización del proletariado, etc.), Kautsky salió inmediatamente en defensa del supuesto determinismo marxista y de su pretendida “ortodoxia” económica. En sus acaloradas respuestas (además de una confusa noción de imperialismo, según la cual el colonialismo era supuestamente incompatible con el dominio del capital industrial, tesis absolutamente falsa para Inglaterra) encontramos una de las principales notas que caracterizarían posteriormente al DIAMAT: el fatalismo histórico. Kautsky, por ejemplo, afirmaba que “*el gran mérito de Marx y de Engels consiste en haber hecho entrar, con más éxito que sus antecesores, los hechos históricos en el dominio de los hechos necesarios, elevando así la historia a la categoría de ciencia*”. También sostenía que “*mientras el sabio estudia con calma e imparcialidad las relaciones necesarias entre los hechos, el hombre de combate lucha por todo lo que en apariencia es aún desconocido y libre, aunque se halle sometido a leyes ineluctables*”. Toda su respuesta se estructura en la misma línea. El libro anti Bernstein concluye afirmando rotundamente que “*no somos nosotros los que dirigimos la evolución histórica. Depende de factores mucho más poderosos que los partidos y sus deseos*”<sup>169</sup>.

Una conclusión completamente acorde con la teoría engelsiana de la “deducción-aplicación” de la ontología materialista natural a la historia humana que haría rápidamente escuela en los partidarios del llamado “materialismo dialéctico”. La historia devenía así un sujeto autónomo con leyes, fases y períodos sucedidos al margen de la praxis, en forma necesaria, ineluctable y, en última instancia, fatal. Desde las mismas trincheras “ortodoxas” de Kautsky, en Rusia fue Giorgi Plejanov el principal generalizador del sistema filosófico que se inspira en aquellos pasajes de Engels, escritos —aunque muchas veces se olvide— en medio de una polémica.

Tratando de mantener las fortalezas de la “ortodoxia” del materialismo ontológico frente a los ataques de Bogdanov, los *narodniks* (populistas) y los neokantianos, y recurriendo para su defensa a los descubrimientos científicos de

---

<sup>168</sup> En Argentina, una de las primeras recepciones de Labriola durante la primera y segunda décadas del siglo estuvo a cargo de Enrique del Valle Iberlucea —quien lo utilizó para cuestionar el economicismo histórico, aunque sin separarlo del determinismo kautskiano—. En la tercera década (1938) y luego en 1950, Emilio Troise, en su *Materialismo dialéctico*, volvió a beber en las fuentes filosóficas de Labriola —junto con las de Henri Lefebvre— aunque en este caso la filosofía de la praxis conviviera paradójicamente con el DIAMAT de Bujarin, Stalin y Rosental. Solo con la profusa difusión argentina de Antonio Gramsci en los 50 Labriola dejó de estar acompañado del determinismo. Véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada. Capítulo primero.

<sup>169</sup> Véase Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Obra citada. pp. 23, 53 y 242.

Darwin, Haeckel, Huxley, De Vries, Tylor, Ratzel, Frazer y Forel, Plejanov retoma la estela filosófica engelsiana. Pero su obra no se reduce a una simple explicación o divulgación de esta última sino que intenta avanzar en esa misma dirección llevando su lógica hasta las últimas consecuencias. En este sentido introduce un término para caracterizar al conjunto de la filosofía materialista que, al menos hasta donde contamos con información, estaba ausente o no ocupaba un lugar central en Engels: el de “monismo”<sup>170</sup>, con el cual caracteriza a la filosofía del “materialismo dialéctico”, introduciendo a su vez con esta denominación otro término nuevo aunque —como señalamos anteriormente— estuviera ya latente en el autor del *Anti-Dühring*.

La línea directriz global de este pensador —que educó a toda una generación de marxistas rusos— es quizá una de las más coherentes entre los constructores del DIAMAT, pues de ella extrae explícita y consecuentemente contundentes enseñanzas políticas en su polémica con el populismo y con el llamado “terrorismo” que se corresponden plenamente con su interpretación del desarrollo histórico. En cuanto a este último aspecto no es aleatorio que hasta el final de sus días Plejanov se haya aferrado religiosamente —como también lo hiciera Kautsky— a un determinismo histórico lindante con el fatalismo, del cual dedujo la imposibilidad de forzar, negar o violar “*las férreas leyes de la historia*”<sup>171</sup> y, por lo tanto, de cualquier tipo de transformación socialista en su país que no pasase previamente por la etapa y los estadios del desarrollo capitalista occidental europeo<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> “*El materialismo y el idealismo son las dos únicas corrientes más importantes del pensamiento filosófico. Ciertamente que a la par con ellas siempre han existido otros sistemas dualistas, los cuales afirmaban que la materia y el espíritu eran sustancias separadas e independientes. El dualismo jamás ha podido dar una respuesta satisfactoria al problema de cómo estas dos sustancias separadas, que no tenían nada en común entre sí, podían influir la una sobre la otra. Esta es la razón por la cual los pensadores más consecuentes y más profundos se inclinaban siempre al monismo, esto es, a explicar los fenómenos por un principio fundamental único cualquiera (monos, en griego, quiere decir ‘único’). Todo idealista consecuente es monista, en igual grado que lo es todo materialista consecuente*”. Véase Giorgi Plejanov: *La concepción monista de la historia*. En Giorgi Plejanov: *Obras escogidas*. Bs.As., Quetzal, 1964. Tomo I, p. 12.

<sup>171</sup> Si bien Plejanov se ocupó fundamentalmente de los materialistas franceses Paul-Henri D’Holbach y Claude Adrien Helvecio, se reivindicaba discípulo (y también a todo el marxismo) del materialista británico Joseph Priestley, al punto de que homologaba a los antiguos cristianos “necessarians” ingleses (partidarios de la teoría de la necesidad) con los obreros socialdemócratas. Véase Giorgi Plejanov: *Marx*. En *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, pp. 624-625. Gramsci ironizaba sobre esta “*concepción fatalista de la filosofía de la praxis*” sugiriendo que “*se podría hacer un elogio fúnebre de la misma (sic), reivindicando su utilidad para cierto período histórico, pero precisamente por ello sosteniendo la necesidad de sepultarla con todos los honores del caso*”. Tratando de explicarse esta exótica homologación entre marxismo y fatalismo (protestante), decía que “*se podría parangonar su función con la teoría de la gracia y de la predestinación en los comienzos del mundo moderno [...] Ella ha sido un sucedáneo popular del grito «Dios lo quiere»*.” Aunque agregaba que “*sin embargo incluso en este plano primitivo y elemental era un inicio de concepción más moderna y fecunda que la contenida en el «Dios lo quiere» o en la teoría de la gracia*”. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, p. 260.

Sobre las consecuencias políticas de este fatalismo plejanoviano, que se jugaban en polémica con las posiciones de los populistas en relación con el agudo problema del porvenir de la comuna rural rusa, véase Samuel H. Baron: *Plejanov: el padre del marxismo ruso*. Obra citada. Capítulo “Nivel histórico filosófico”. pp. 128-133.

<sup>172</sup> Su estilo de razonamiento hará escuela dentro del marxismo latinoamericano en las vertientes más proclives al dogmatismo y al eurocentrismo, como por ejemplo en los escritos y discursos del dirigente stalinista Victorio Codovilla. Esa lógica política discursiva reaparecerá tanto en los años ’20 como en los ’60, primero en la crítica de Codovilla a Mariátegui, luego en el cuestionamiento al Che Guevara y a Fidel Castro. Véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada.

Desde esa “ortodoxia” Plejanov continuó infatigablemente luchando y lidiando en Rusia contra las supuestas “desviaciones” del tronco materialista, pero no fue el único en hacerlo.

## Las innovaciones del joven Stalin

Uno de sus principales discípulos, José Dzugasvili Stalin, publicó en 1905 un pequeño ensayo titulado *¿Anarquismo o socialismo?*, que contiene gran parte de las teorías canonizadas posteriormente en los manuales soviéticos que difundirán el DIAMAT por todo el mundo.

Allí Stalin desarrolla su particular lectura del marxismo a partir de lo que entiende por método dialéctico y teoría materialista. Si bien es verdad que Trotsky ha señalado en más de una oportunidad —por ejemplo en su artículo de 1928 titulado “Las tendencias filosóficas del burocratismo”<sup>173</sup>— que Stalin siempre fue un “empirista”, que nunca tuvo mayor apego a la teoría y que la mayor parte de sus intervenciones las subordinaba de manera oportunista a sus necesidades tácticas y coyunturales del momento, por eso vivía haciendo *zig zag*, también resulta plausible sostener que, más allá de ese eclecticismo notable, Stalin sí poseía una visión propia de la teoría marxista. Esa lectura personal está condensada ya en escritos tempranos, muy anteriores a su posterior consolidación, tras la muerte de Lenin, al frente de la burocracia soviética<sup>174</sup>.

En primer lugar, en *¿Anarquismo o socialismo?*, Stalin define esta corriente teórica como un “sistema” filosófico y la denomina, siguiendo a Plejanov, “materialismo dialéctico”<sup>175</sup>.

Exagerando aún más la teoría de la aplicación engelsiana, Stalin sostiene que no solo la ciencia social se deriva de la ontología natural, sino que además el “socialismo proletario”, como movimiento político, se deriva “lógicamente” del sistema filosófico. Resulta conveniente subrayar entonces la importancia histórica que adquiere el sistema del DIAMAT con Stalin, pues no solo sirve para dividir aguas en la historia de la filosofía sino que, además, supuestamente se deducen axiomáticamente de éste todas las propuestas políticas del movimiento. Los esquemas filosóficos dejan de ser con él meras generalizaciones de las ciencias —como postulaba Engels— para pasar a regir hasta la práctica política más inmediata. Lo universal impone aquí toda su fuerza. Su lógica es de acero... como el propio seudónimo de Stalin.

Continuando en el horizonte originario de la línea metafísica, Stalin reafirma su credo en la prioridad ontológica de la existencia de la naturaleza y subraya, al igual que Engels —a quien adopta como fuente principal, mientras que el nombre de Marx prácticamente no figura en este escrito—, que el problema fundamental de toda la filosofía es el de la relación naturaleza-pensamiento.

Si se apoya en Engels a la hora de definir la problemática central de la filosofía, recurre elípticamente a Plejanov cuando caracteriza esta ontología con el término “monismo”, pues en su opinión “*existe una naturaleza única e indivisible*” que funciona como un principio también único aunque se exprese en distintas formas, tanto

---

<sup>173</sup> Véase León Trotsky: *Escritos filosóficos*. Bs.As., CEIP, 2004.pp.157-178.

<sup>174</sup> Al respecto puede consultarse el agudo y lúcido rastreo que de esta temprana concepción teórica staliniana realiza Henri Lefebvre en su libro *Problemas actuales del marxismo*. Córdoba, Nagelkop, 1965. La tesis central de Lefebvre sostiene que ya desde 1905 Stalin comienza a sustentar una lectura de Marx en la doble clave de la teoría del reflejo y el DIAMAT. pp.131-138.

<sup>175</sup> Véase José Stalin: *¿Anarquismo o socialismo?* En *Obras completas*. Bs.As., Editorial Fundamentos, 1955. Tomo I, p. 292.

materiales como ideales. El carácter “monista” sería aquello que distingue el materialismo de Marx del materialismo vulgar.

Uno de los elementos centrales a tener en cuenta —en medio de las abundantes citas y repeticiones de Engels— es el énfasis puesto ya desde esta época por el joven Stalin en la supuesta “necesidad” e “inevitabilidad” del desarrollo social. La historia es concebida en su óptica como el paso mecánico de una serie invariante de distintas fases que se suceden necesariamente unas a otras, en escalera<sup>176</sup>. Esta será sin duda, al menos en América Latina, la principal herencia teórica en la cultura política de sus seguidores<sup>177</sup>.

De tal manera, podemos advertir en esta pequeña obra los primeros bosquejos de las principales líneas directrices a partir de las cuales la teoría de la historia marxiana se transmutará en la obra posterior de Stalin en una suerte de fatalismo histórico propio de una filosofía universal de la historia. Retomando y desarrollando a Kautsky y a Plejanov, de esa filosofía universal se inferirán, en el seno de la dirección de la III Internacional, tareas políticas precisas y perspectivas de análisis teórico —por lo menos problemáticas— para el movimiento revolucionario latinoamericano, en una época en la cual Stalin comienza a consolidarse en el poder tras la muerte de Lenin.

Si bien en 1905 vuelve a remitirse a Engels, una vez más, para inferir y derivar de la problemática metafísica sobre la prioridad ontológica la cuestión gnoseológica del conocimiento del ser, introduce en este punto una clara innovación. Compartiendo y llevando hasta las últimas consecuencias la concepción empirista-realista del conocimiento como imagen de las cosas, Stalin desarrolla la teoría del retardo de la conciencia, para la cual esta última inevitable y necesariamente debe ser precedida por los cambios en el mundo exterior. Por lo tanto, se le atribuye la característica de ir siempre a la zaga del mundo real, el cual desarrolla cambios materiales con una antelación cronológica invariante en relación con la conciencia. No podrá haber construcción de una conciencia socialista y de una nueva subjetividad —se le rebatirá posteriormente al Che Guevara, desde esta lógica, durante los años 60— si no hay previo desarrollo de las fuerzas productivas y los instrumentos técnicos. Con Stalin, como también sucedía con Kautsky y Bujarin, el tren de la historia recluye la cultura y la conciencia al papel subsidiario de furgones de cola. La subjetividad sería, apenas, el último banderín de adorno que cuelga de ese furgón.

De esta manera encontramos en la teoría staliniana una doble prioridad, tanto en el nivel ontológico (del ser sobre la conciencia) como en el correspondiente a la gnoseología (del objeto exterior con relación al sujeto cognoscente), en la que el primero es el fundamento de la segunda, puesto que sólo a partir de la postulación de la prioridad ontológica del mundo exterior la conciencia lo puede “reflejar”, con lo cual se comienza a construir, avanzando sobre los primeros pasos del *Anti-Dühring* y del *Ludwig Feuerbach*, la posteriormente denominada “teoría del reflejo”.

En consonancia con el monismo plejanoviano la conciencia es concebida como una forma del “ser” mientras que el contenido suyo es atribuido a la realidad material objetivamente existente. Como en el materialismo metafísico de la óptica staliniana, la segunda es la base de la primera, la forma va siempre detrás del contenido. Analizada esta misma pareja categorial en el terreno de la “aplicación” de la metafísica al ámbito histórico humano, el contenido será atribuido a las fuerzas productivas y la forma a las relaciones sociales de producción. De donde Stalin deducirá una teoría y filosofía social absolutamente productivista y tecnocrática, dado el notorio énfasis que le otorga al

---

<sup>176</sup> Véase José Stalin: *¿Anarquismo o socialismo?* Obra citada. pp. 293, 322-323.

<sup>177</sup> Véase nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada.

desarrollo lineal de las fuerzas productivas (contenido) las que en su opinión arrastran invariable y evolutivamente tras de sí a las relaciones sociales de producción (forma). Concepción que conducirá a Stalin, evidentemente, a una incomprensión total de *El Capital*, de su teoría del valor, de su teoría crítica del fetichismo y de las consecuencias lógicas que de éstas se derivan. Constelación productivista y tecnologicista que las metafísicas “post” —demás está decirlo— adoptarán como blanco prioritario de ataque, a la hora de atropellar contra el marxismo, por ser reacia y hasta opuesta a las reflexiones del ecologismo y la defensa del ecosistema.

Finalmente, con respecto a la categoría de práctica —a la cual, aun de manera unilateral, Engels siempre se refería— podemos observar que este concepto teórico no ocupa ningún significativo papel en la temprana exposición staliniana de la teoría social del marxismo.

### **La (primera) polémica política de Lenin con Bogdanov**

Tres años después del fracaso de la revolución de 1905 y de la publicación de la obrita de Stalin, Lenin se interna en una ríspida polémica política frente a algunos dirigentes de los grupos otzovistas (partidarios del retiro del Parlamento y del abandono de toda actividad legal en los sindicatos), *Vperiod* (defensores de una filosofía y una ciencia proletarias, junto a los cuales operaban los otzovistas) y Constructores de Dios (propulsores de una nueva síntesis entre el socialismo y las tradiciones religiosas del campesinado ruso), entre los cuales se encontraban principalmente Alexander Alexandrovich Bogdanov (seudónimo de Rodion Malinovski, seguidor ruso de las teorías de Ernst Mach y Ricardo Avenarius<sup>178</sup> y años más tarde uno de los principales impulsores del Prolet-Kult), Anatoli Vasilievich Lunacharski (luego primer ministro de Educación de la Revolución de Octubre) y también Máximo Gorki, todos brillantes intelectuales que actuaban en el interior del partido bolchevique.

Discutiendo con estos dirigentes e intelectuales, y en la línea del viejo Engels, Lenin escribe *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), donde defiende una concepción filosófica general acerca del ser que él sigue denominando “materialismo”.

Esta obra fue elaborada cuando aún no había estudiado sistemáticamente a Hegel y todavía seguía filosóficamente amarrado a la problemática de la II Internacional. Pruebas de esto último se encuentran en sus cuadernos de lectura del mismo año, donde extracta y copia fragmentos de la obra de Plejanov (*Problemas fundamentales del marxismo*), que se sitúan en total consonancia con las líneas generales desarrolladas posteriormente en *Materialismo y empiriocriticismo*. En ellos Plejanov enfatiza la existencia del “*ser independiente del pensamiento*”, se refiere a “*las propiedades dialécticas del ser*” y, además, con respecto a la concepción materialista de la historia —tematizando problemas que no figurarán en el libro de Lenin de ese año— sostiene la prioridad explicativa, acorde con su monismo naturalista, tanto del factor geográfico como de las fuerzas productivas, en relación con las demás esferas de la sociedad<sup>179</sup>.

---

<sup>178</sup> A diferencia de un pensador radical como Bogdanov, en Argentina fue el moderado Juan B. Justo —padre local del reformismo evolucionista y epígono de Bernstein y Jean Jaures— quien se apoyó en el pensamiento de Mach y Avenarius para sustentar su “realismo ingenuo” (que no tenía en realidad nada de ingenuo ni de ignorante, como supusieron varios de sus detractores), desde el que rechazó la dialéctica. En una carta al escritor Macedonio Fernández del 20 de mayo de 1926 Juan B. Justo le cuenta de esas lecturas y traducciones que hacía ayudado por su compañera Alicia Moreau.

<sup>179</sup> Véase Vladimir. I. Lenin: “Notas sobre el libro de J. V. Plejanov «Problemas fundamentales del marxismo»” [1908]. En V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Madrid, Ayuso, 1974. pp. 391-394

Además, en una carta a Máximo Gorki (por quien tenía sumo respeto intelectual, a pesar de no compartir sus posiciones filosóficas) el mismo Lenin reconoce explícitamente la influencia directa de Plejanov en sus críticas a Bogdanov<sup>180</sup>.

*Materialismo y empiriocriticismo* constituye, en nuestra opinión, un escrito principalmente de polémica política y no de filosofía, aunque esta aparente ser el contenido primordial del debate. Desgajado del pensamiento vivo del líder bolchevique en permanente transformación, convierte a este último en un vulgar mecanicista. Por ello se torna necesario analizarlo comparándolo con otros textos leninianos, sobre todo posteriores, para no perder de vista la dimensión de la profundidad teórica que alcanzó este intelectual en su utilización y desarrollo del marxismo, como método dialéctico, teoría crítica de la sociedad y como herramienta política de hegemonía.

Avanzando sobre la línea dejada por el último Engels, continuada por Kautsky y principalmente por Plejanov —a quien le reconoce haber sido su maestro filosófico—, Lenin expone aquí una definición de “materia” que estaba ausente en los libros engelsianos anteriormente mencionados. Para él, en 1908, la categoría “materia” tiene como referente la “realidad objetiva”<sup>181</sup>.

Esta noción de “materia” le permite contestar taxativamente una pregunta que presupone y prolonga la problemática de la prioridad ontológica de la existencia: ¿existía la naturaleza antes que el hombre? Lo que no es más que una nueva formulación del “*problema fundamental de toda filosofía*” del cual nos hablaba Engels. Aunque, si particularizamos el análisis, podríamos llegar a una diferencia de matiz entre el enfoque del autor del *Anti-Dühring* y el de Lenin, en el interior de la misma problemática. Engels subraya la objetividad del mundo natural y su prioridad ontológica en relación con cualquier forma de espíritu o conciencia, pues este mundo natural es anterior y causalmente independiente del espíritu, pero no a la inversa. En cambio Lenin, queriendo demostrar lo mismo, introduce un pronunciado sesgo gnoseológico en la formulación ontológica de la preexistencia del mundo objetivo, pues para él el mundo cognoscible existe independientemente de cualquier espíritu, finito o infinito, pero no a la inversa<sup>182</sup>.

Siguiendo esta línea de razonamiento, enfatizará nuevamente la necesaria unión entre materia y movimiento, y subrayará de manera determinista el vínculo de dos categorías que ya estaban presentes en el *Anti-Dühring*: libertad y necesidad. Pero, sobre todo, a partir de su definición de “materia”, Lenin continuará y desarrollará aún más la teoría del reflejo, cuyos primeros bosquejos ya hemos anotado.

Si Engels se había apoyado en el recurso de “las imágenes” para explicar el conocimiento, Lenin traspasará ese límite, pues a partir de su nueva definición de la materia sostendrá que esta, al tiempo que actúa sobre nuestros órganos, es “*fotografiada, copiada y reflejada*”<sup>183</sup> por nuestras sensaciones, existiendo no obstante independientemente de ellas.

La “imagen” de Engels deviene entonces “copia” y “fotografía”, con lo cual la teoría del reflejo especular del mundo exterior va configurándose en su modo y organización definitiva, para el DIAMAT. Queda ya muy lejos la reflexión propia de la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

---

<sup>180</sup> “En la época en que trabajamos juntos, Plejanov y yo hablamos varias veces acerca de Bogdanov. **Plejanov me explicó el error de las concepciones de este...**”. Véase carta de Lenin a A. M. Gorki del 25 de febrero de 1908. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada.. Tomo XIII, p. 456.

<sup>181</sup> Véase Vladimir. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Bs.As., Estudio, 1974. p. 155.

<sup>182</sup> Véase Roy Bhaskar: “Materialismo”. En Tom Bottomore y otros: *Diccionario del pensamiento marxista*. Obra citada. p.523.

<sup>183</sup> Véase Vladimir. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Obra citada. pp.136 y 155.

A diferencia de la exposición staliniana de 1905, para Lenin la categoría de práctica sí ocupa un papel importante, pues es ubicada en el lugar teórico de controlador *a posteriori* del reflejo cognoscitivo. La práctica tiene la función de corroborador *post festum* de los resultados del proceso de conocimiento pero parecería que está ausente en el comienzo de este. Mediante la práctica se confirmaría entonces si nuestros pensamientos acerca de la realidad objetiva (la materia) son verdaderos o no. Pero Lenin previene contra cualquier desviación “dogmática” diciendo que este criterio de verdad nunca es definitivo puesto que mantiene la suficiente imprecisión como para no permitir la constitución y cristalización de nociones absolutas. Según su opinión, tal criterio veritativo conduce indefectiblemente al “materialismo” en el terreno gnoseológico, lo que equivale a sostener en esta etapa de su pensamiento que deriva inexorablemente en la teoría del reflejo.

No se debe olvidar que, además de los escritos engelsianos, Lenin toma como fuente para referirse a la práctica las marxianas *Tesis sobre Feuerbach*. El *locus* teórico de la práctica en este libro es entonces claramente delimitado: la gnoseología, y dentro de ella su validez, no rige sobre cualquier etapa del proceso de conocimiento sino solo sobre el final, a la hora de corroborar, confirmar o refutar una hipótesis. No se aplica en consecuencia ni al comienzo, ni al desarrollo mismo de las teorías, ni a otros campos diferenciados del cognoscitivo como los de la práctica productiva (trabajo) o la social (práctica revolucionaria). Estas son las principales nociones teóricas a partir de las cuales discute durante 1908 en el seno del partido bolchevique.

¿Es el Lenin definitivo, como postularon los manuales de la época de Stalin y muchas veces se presupone en la academia a la hora de denostarlo y encerrarlo en un ataúd? ¿Toda su producción teórica y filosófica queda aprisionada en el sarcófago metálico del DIAMAT, como nos sugieren sus entusiastas impugnadores de las metafísicas “post”?

### ¿Lenin dentro del DIAMAT?

Para poder comprender y resolver estas interrogaciones, más allá de los lugares comunes y las efímeras opiniones a la moda, en primer lugar se torna necesario caracterizar al dirigente bolchevique y su lectura de la teoría crítica marxista. Lenin no fue un filósofo profesional<sup>184</sup>. Tampoco —como es bien sabido— un profesor académico<sup>185</sup>, por quienes expresaba a menudo amargas ironías. En nuestra opinión, fue principalmente un hombre de acción política. Su pensamiento más profundo y su pasión vital convergían allí<sup>186</sup>. No casualmente Antonio Gramsci, pensando en “Ilich” (tal

---

<sup>184</sup> Él mismo le reconoce en cuatro oportunidades a Gorki que “*naturalmente, nosotros somos marxistas de filas y gente poco leída en materia filosófica*”. Véase V.I.Lenin: “Carta de Lenin a Gorki” del 25 de marzo de 1908. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XIII, pp. 455-456 y 459.

<sup>185</sup> No obstante, suscribimos el diagnóstico de Lefebvre, para quien: “*Lenin no fue un «filósofo», en el sentido habitual de esta palabra. Sin embargo, la lectura de sus «Cuadernos sobre la dialéctica» muestra que no se trata de la obra de un aficionado cultivado*”. Véase Henri Lefebvre y N. Guterman: *¿Qué es la dialéctica?*. Bs.As., Pléyade, 1975. p. 9.

<sup>186</sup> José Carlos Mariátegui, el fundador del marxismo latinoamericano, así lo describe: “*Toda doctrina tiene, por eso, sus teóricos y sus políticos. Lenin es un político, no es un teórico. Su obra de pensador es una obra polémica [...] Lenin es agresivo, áspero, rudo, tundente, desprovisto de cortesía y de eufemismo. Su dialéctica es una dialéctica de combate, sin elegancia, sin retórica, sin ornamento. No es la dialéctica universitaria de un catedrático, sino la dialéctica desnuda de un político revolucionario*”. Véase José Carlos Mariátegui: “Lenin” [1923]. En J.C. Mariátegui: *Obra política*. México, ERA, 1984. pp. 202-203.

como lo llama clandestinamente en la cárcel), resaltó varias veces que “*Puede suceder que una gran personalidad exprese su pensamiento más fecundo no en el lugar que aparentemente debería ser el más «lógico», desde el punto de vista clasificatorio externo, sino en otro lugar que puede ser juzgado extraño. Un hombre político escribe de filosofía: puede suceder que su «verdadera» filosofía deba buscarse por el contrario en los escritos de política*”<sup>187</sup>.

La auténtica teoría social crítica y filosofía de Lenin no hay pues que rastrearlas en sus libros de filosofía, sino que están implícitas en su práctica política activista y revolucionaria. Práctica que otorga un lugar central a la actividad, a la iniciativa política encaminada a modificar la relación de fuerzas, así como a la conciencia y la subjetividad, tanto en la historia como en la lucha de clases<sup>188</sup>.

Lenin no escribe desde la intelectualidad independiente ni desde la academia, sino desde el interior de un partido en lucha nada menos que contra el zarismo, uno de los regímenes más oprobiosos de la historia. Y sus libros, incluso aquellos donde discute de teoría social y filosofía, no se comprenden al margen de las luchas internas y externas de ese partido en esa situación histórica. Su gran objetivo consistía en construir una fuerza social anticapitalista, un nuevo bloque histórico (eso significa su concepto de “fuerza social”, entendido como alianza de fracciones de clase) que unifique a los obreros, los campesinos pobres y la intelectualidad revolucionaria. Ya en el *¿Qué hacer?* había vaticinado que no era en el terreno económico-corporativo sino en el ideológico-político donde se podría pegar el gran salto en la conciencia revolucionaria de las grandes masas. La lucha ideológica, la batalla cultural por ganar la conciencia y el corazón de millones de trabajadores(as) —la construcción hegemónica de una nueva subjetividad— eran para él una tarea nodal. La voluminosa cantidad de escritos, folletos, discursos y libros suyos está encaminada en su totalidad hacia esa meta. Un caso paradigmático, en este último sentido, lo constituye su obra más crudamente “materialista” a la que ya nos hemos referido, *Materialismo y empiriocriticismo*, de fuertes impregnaciones engelsianas.

Tres años antes de esta obra, Lenin analizaba la primera revolución rusa del siglo XX, la de 1905. Allí explicitaba la categoría central en su pensamiento político, la de hegemonía: “*El marxismo no enseña al proletariado a quedarse al margen de la revolución burguesa, a no participar en ella, a entregar su dirección a la burguesía*”. Lo fundamental para él era “*la acción independiente, la iniciativa y la energía revolucionaria del pueblo sencillo, es decir, de los campesinos y principalmente de los obreros*” quienes en su opinión debían “*dar una dirección democrática a la revolución actual, subrayar las consignas democráticas de vanguardia*”<sup>189</sup>.

En la óptica leniniana tomar la iniciativa —nunca sentarse a esperar que las contradicciones “objetivas” materiales todo lo determinen— y ganar la dirección política y cultural de la masa popular implica ejercitar y llevar a la práctica la hegemonía. Una categoría analítica que Lenin utiliza ya desde 1905 en el terreno de la política, pero cuyo alcance epistemológico excede de lejos la estrategia y la táctica, inundando la misma actividad teórica y filosófica. Extendiendo su radio de acción incluso hasta la misma gnoseología, sentenciaba Gramsci: “*La proposición contenida en la introducción a la «Crítica a la economía política» de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías. debe ser*

<sup>187</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV. Cuaderno N°11, p.337.

<sup>188</sup> Más allá de “otodoxias”, sucede algo sumamente análogo en el caso de León Trotsky.

<sup>189</sup> Véase V. I. Lenin: *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo IX, pp. 42-49.



*considerada como una afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ahí se sigue que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un alcance gnoseológico y por lo tanto en este campo debe buscarse la aportación teórica máxima de llich [referencia a Lenin. N.K.] a la filosofía de la praxis”*<sup>190</sup>.

Ese tamiz gnoseológico del pensamiento político de Lenin era —en la reconstrucción gramsciana— el único que podía dar cuenta de la densidad que tienen en el marxismo las esferas ideológica y política, a la cual se llega rompiendo con el economicismo corporativo mediante la “catarsis” (en los términos habituales de esta tradición: el pasaje de la estructura a la superestructura, de la economía a la ideología, de lo objetivo a lo subjetivo, uniendo a las masas con los intelectuales).

También rompiendo con ese economicismo —versión primitiva y degradada de la teoría crítica y la filosofía de la praxis, así como la predestinación fue la versión primitiva de la concepción burguesa del mundo encarnada más tarde por la filosofía clásica alemana— en el análisis de la sociedad capitalista Lenin incorpora el concepto de “fuerza social”. Pasando por encima del *Manifiesto Comunista* y focalizando su mirada en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, el dirigente bolchevique descubre que la lucha de clases nunca se produce entre nucleamientos homogéneos y compactos, sino a través de la mediación de fuerzas sociales, de alianzas de fracciones de clases en cuya unión desempeña un papel central la ideología (y sus “especialistas”, los intelectuales). Solo una clase puede tornarse hegemónica sobre sus aliados —dirigirlos cultural y políticamente— si logra romper el estrecho interés economicista corporativo y se plantea tareas para el conjunto, elevándose del juego de lenguaje particular a lo universal y entretejiendo todas las múltiples y variadas rebeldías en un mismo arco multicolor. Solo así puede tejer alianzas con otros sectores para constituir una fuerza social, cuya unión genera más poder en la correlación de fuerzas sociales con el enemigo que si cada sector combatiera por separado. Esa mirada transversal de la lucha de clases, tan distante de la horizontal que se quiso ver en los equívocos economicistas del marxismo (clases supuestamente “puras” y completamente homogéneas, sin fisuras, enfrentadas entre sí), es otro de los grandes aportes de Lenin en el terreno de las ciencias sociales. Allí —en la conformación de la argamasa que teje y unifica capilarmente esa alianza— se ubica el papel fundamental de la cultura, de la ideología, de los intelectuales, de ese “bloque histórico” en el particular lenguaje con que Gramsci traduce a Lenin. Este último, a pesar del rudo lenguaje de barricada y de proclama, estaba sentando las bases para concebir el socialismo no sólo como una revolución política sino también como una revolución cultural.

Aun sin haber separado todavía amarras filosóficas con Kautsky y Plejanov, en 1905 Lenin ya preanunciaba de este modo los rasgos centrales de su viraje posterior otorgándole a la batalla política y cultural un lugar destacado en la agenda revolucionaria. Pero todavía en ese momento, una fuerte tensión —la misma que sufriría León Trotsky—, desgarraba su reflexión. Lo que había construido en el espacio de la ciencia política y la teoría crítica de la sociedad capitalista aún no lo había podido conceptualizar en el terreno filosófico.

Apenas dos años después, en 1907, Lenin impulsa la traducción del alemán y publicación en ruso de las cartas de Marx a Ludwig Kugelmann (sobre la Comuna de París de 1870), en un volumen que incluye un prefacio suyo. En ese prefacio, injusta y no casualmente “olvidado” por gran parte de sus detractores, vuelve a destacarse el altísimo valor que Lenin le otorga **en política** (aún no en filosofía) tanto al papel de la subjetividad y la iniciativa histórica de las masas como al entusiasmo y a la pasión del

---

<sup>190</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, Cuaderno N°11, p.146.

político y el investigador. Allí compara y hace una analogía precisa entre dos derrotas: la de los obreros comuneros parisinos de 1870 y la de los revolucionarios rusos de 1905. Tomando la actitud de Marx en 1870 como ejemplo y arquetipo, Lenin fustiga duramente a los marxistas “ortodoxos” rusos —menciona reiteradamente a Plejanov— quienes después de la derrota de 1905 murmuraban amargamente que “*no había que haber tomado las armas*”. Así decía en su comparación de Marx con Plejanov: “*A un lado, un homenaje a la iniciativa histórica de las masas por parte del más profundo de los pensadores, que supo prever medio año antes el revés, y al otro, el rígido, pedantesco, falto de alma: «¡No se debía haber empuñado las armas!» [...] ¡Oh, cómo se habrían mofado entonces de Marx nuestros actuales sabios «realistas» de entre los marxistas que, en 1906-1907, se mofan en Rusia del romanticismo revolucionario! ¡Cómo se habría burlado esta gente del materialista, del economista, del enemigo de las utopías que admira el «intento» de tomar el cielo por asalto!* [los subrayados son realizados por Lenin en el original]<sup>191</sup>. Nótese bien cómo Lenin utiliza y subraya con su famosa ironía, es decir, marcando sus distancias, los términos “materialista” y “economicista” para referirse a Marx. Términos que eran caballito de batalla para toda la “ortodoxia”—incluyendo a la II y la III Internacional— desde Plejanov y Kautsky hasta Stalin y Bujarin...

Haciendo un balance final de esa correspondencia sobre la Comuna de París y su derrota, Lenin extracta una de las cartas de Marx que expresa la médula del espíritu con que el autor de *El Capital* analizó y tomó partido por la Comuna (aun sospechando que iba a ser derrotada): “*La canalla burguesa de Versalles —escribe Marx citado por Lenin—, puso a los parisinos ante la alternativa de cesar la lucha o sucumbir sin combate. En el segundo caso, la desmoralización de la clase obrera hubiese sido una desgracia enormemente mayor que la caída de un número cualquiera de «jefes»*”<sup>192</sup>.

¿Qué tiene que ver este Marx rescatado por el prefacio de Lenin con el “objetivista”, el “materialista” y el “economista” —como irónicamente él señala— que habían dibujado los ortodoxos? Con esta reivindicación de la utopía en el análisis marxiano, de la confianza en el ímpetu revolucionario e incluso del “romanticismo” implícito en la celebración del asalto al cielo, Lenin profundiza aún más su ruptura política con la ortodoxia determinista y pasiva de Kautsky y de Plejanov. Necesitará aún algunos años para prolongar esta ruptura también hasta el terreno filosófico.

Como ya apuntamos, en el momento de redactar *Materialismo y empiriocriticismo*, habiendo pasado apenas tres años desde el fracaso de la revolución de 1905 y de *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Lenin se interna en una ríspida polémica política en el seno del bolchevismo. Allí enfrenta a

<sup>191</sup> Véase V. I. Lenin; “Prefacio a la traducción rusa de las cartas de Marx a L. Kugelmann” [1907]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XII, p. 101.

<sup>192</sup> No queremos extremar los términos, pero actualmente no hay que esforzarse demasiado para prolongar esa comparación de Lenin entre la derrota de 1870 (francesa) y la de 1905 (rusa) hasta incluir también dentro de la analogía la derrota argentina de la década de 1970 y sus posteriores consecuencias en nuestro campo intelectual. ¿O acaso en la Argentina de la “transición democrática” no se ha repetido hasta el cansancio que “no se debería haber luchado”, que “todo lo que se hizo en los ‘70 fue una locura”, que “la culpa del infierno que vino después, en 1976, fue de la extrema izquierda, de aquellos que no entendían la democracia, despreciaban las vías institucionales y pretendían imponer por la violencia el socialismo”, etc., etc. etc? ¿No ha resurgido también en la Argentina del último cuarto de siglo (1983-2009) el “realismo”, la burla, la ironía, las sonrisitas y el cinismo escéptico frente al “romanticismo” de los proyectos revolucionarios? Para discutir esta hipótesis (polémica) sobre nuestro campo intelectual y sus deudas pendientes con la derrota de los años ‘70, véase nuestra investigación *La Rosa blindada, una pasión de los años ‘60*. Buenos Aires, Editorial La Rosa Blindada, 1999. Estudio preliminar.

una fracción política interna —cuyo centro teórico pedagógico era la escuela de bolcheviques en el exilio de Capri— apoyada por Gorki y encabezada por Bogdanov y Lunacharski (de la que también formaban parte Mandielshtam, Sokolov, Pokrovski, Besarov y otros). Lo que Lenin está discutiendo de fondo con esta corriente atañe centralmente a la esfera política, no a la filosofía, aunque se valga de ella en la polémica. En todo caso la discusión traduce en términos filosóficos un problema político. Tanto es así que al comenzar 1909 le envía un ejemplar de su libro a Rosa Luxemburg para que ella lo presente en una nota a la revista del partido alemán, y de esa manera se conozca la lucha política entre los otzovistas y los partidarios de Lenin en Rusia<sup>193</sup>.

Aunque la obra de 1908 se vertebre sobre un eje materialista precrítico y prehegeliano, existen poderosas razones para sospechar que, por detrás de la débil y rudimentaria armazón categorial filosófica que Lenin maneja en esos años, otras razones no siempre visibles lo impulsaban a rechazar con semejante ímpetu el intento bogdanoviano. Idéntica vehemencia empleará años más tarde, en una segunda polémica política con él, contra el mismo Bogdanov en ocasión del debate sobre las vanguardias estéticas, la “cultura proletaria” y la actitud de los bolcheviques hacia la herencia cultural. En ambos casos, la desesperada defensa leniniana de la continuidad filosófica entre el marxismo y el viejo materialismo por un lado, y de la continuidad cultural entre la herencia clásica y la nueva cultura revolucionaria por el otro, respondía a una misma preocupación esencialmente política.

Al cuestionar las vertientes bolcheviques más rupturistas —tanto en filosofía como en estética—, Lenin se ubicaba sin duda en una suerte de clasicismo cultural (como alguna vez lo reconoció en una carta a Clara Zetkin, cuando le confesó que en el terreno estético, a diferencia del político, él no estaba a la vanguardia). En esas circunstancias, probablemente estaba identificando el rupturismo estético y filosófico con la visión del mundo propia del proletariado urbano (en el caso específico ruso, europeizante y occidentalista) y al tradicionalismo con la constelación cultural más espontánea del campesinado rural (más proclive a las diversas formas de asiaticismo y orientalismo). Como su proyecto político siempre apuntó, según nos recuerda Gramsci, a construir la alianza obrero-campesina —único modo de garantizar la hegemonía por la que venía luchando desde el período 1902-1905—, entonces no podía aceptar de ninguna manera el divorcio de continuidad y ruptura, de la cultura de la ciudad y del campo, de la tradición y la modernidad, de la herencia y la vanguardia<sup>194</sup>.

De ahí que se enfrentara desde la teoría con los múltiples intentos por construir una “cultura proletaria” y un arte comunista de vanguardia (aun concediéndoles —cuando tomó el poder— amplias libertades, que desaparecerán trágica y abruptamente en tiempos stalinistas) por privilegiar respectivamente la negatividad y el rechazo frente a la herencia cultural pretérita y tradicional. Había que romper pero también había que conservar, al mismo tiempo. Ese fue, sin duda, su gran desafío para garantizar la hegemonía.

Es ese el sentido específicamente político con que se debería comprender su exagerado esfuerzo de 1908 por asimilar —artificialmente, vía Plejanov— la supuesta

---

<sup>193</sup> Véase V. I. Lenin: “Carta de Lenin a Rosa Luxemburg”, 18 de mayo de 1909. En V.I.Lenin: *Cartas a Gorki, Plejanov, Lunacharski y otros*. Bs.As., Estudio., 1968. pp. 425-426.

<sup>194</sup> Quizá en este plano pueda visualizarse cuánto tuvo de auténticamente leninista —más allá de las citas folclóricas, las adscripciones verbales y las similitudes formales que groseramente construyó la “ortodoxia”— el planteamiento más originario de José Carlos Mariátegui al intentar sintetizar y hacer confluir en una suerte de alianza específica de nuestra América la herencia tradicional de la cultura incaica con las vanguardias políticas y estéticas.

continuidad entre la nueva filosofía inaugurada por Marx y la herencia clasicista del materialismo dieciochesco.

Como parte de su actividad de reflexión filosófica permanentemente mediada por el horizonte de la práctica política, en su exilio suizo al comienzo de la Primera Guerra Mundial, en una época en la cual las filas de la socialdemocracia internacional se dividen abruptamente entre los llamados “socialpatriotas”, “centristas” e “internacionalistas de hecho”, Lenin se encontrará frente a la *Ciencia de la Lógica*, probablemente una de las principales obras de Hegel. La estudiará en forma voraz, con ese apetito intelectual tan suyo. La difícil tensión entre herencia y ruptura, tradición y vanguardia, seguirá siendo para él el faro de todos sus desvelos políticos. Pero entonces, desde su impactante encuentro con Hegel, se desplazará notablemente el énfasis que hasta 1908 había depositado en la continuidad con el materialismo anterior.

En esa misma época, analizará las condiciones para que se desencadene una “situación revolucionaria”, problema fundamental para quien aspire a barrer con el viejo orden (no casualmente Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* le dedicará un lugar central a este análisis y a esta problemática leninista en el escrito “Análisis de situación y relaciones de fuerza”, abriendo de hecho un nuevo horizonte para comprender con otros ojos y desde otro ángulo *El Capital* de Marx).

Contra mecanicistas y fatalistas ortodoxos, Lenin insiste heréticamente en que la mera crisis económica “objetiva” no desemboca automáticamente en una revolución social: “*La sola opresión, por grande que sea, no siempre origina una situación revolucionaria en un país*”<sup>195</sup>. De nuevo, como cuando proclamara en 1905 la necesidad de ejercer la hegemonía, el problema de la subjetividad, de la acción y de la conciencia volvía al primer plano. Un eje de reflexión que la vulgata retóricamente “leninista” (es decir, stalinista) pasó alegremente por alto y que sus impugnadores académicos se esfuerzan por soslayar, mirando despreocupadamente para el costado.

## **Lenin, político revolucionario y lector de Hegel**

Entre septiembre y diciembre de 1914 Lenin escribe, en sus cuadernos de lectura, un resumen manuscrito sobre la *Ciencia de la Lógica* con sus propios comentarios, anotaciones al margen y “traducciones” de los términos hegelianos al lenguaje marxista. Este manuscrito se publicará póstumamente con el título *Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la lógica»*.

Quizá se podría argumentar, contrastando con *Materialismo y empiriocriticismo*, de 1908, que el texto de 1914-1916 constituye apenas un manuscrito borrador y por lo tanto no tiene punto de comparación con una obra destinada a la imprenta. Frente a esa posible impugnación debemos recordar que gran parte de la producción teórica de Marx —incluso aquellos escritos que más debates suscitaron, como los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, los *Grundrisse* de 1857-1858, los *Cuadernos* de 1861-1865, el capítulo VI (inédito) de *El Capital*, así como los libros II, III y IV de esta última obra— fueron nada más que manuscritos y borradores inéditos.

---

<sup>195</sup> Véase V. I. Lenin: “La celebración del 1º de mayo por el proletariado revolucionario”. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XIX, pp., 218-219. Dos años más tarde, vuelve a insistir con la subjetividad: “*Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse un cambio subjetivo*”. Véase “La bancarrota de la II Internacional” [1915]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXI, p. 212.

En estos fragmentos filosóficos del exilio, Lenin realizará una profunda autocrítica teórica, un viraje radical donde intentará superar el objetivismo naturalista de su maestro Plejanov y tratará de enfatizar la fundamental importancia filosófica y epistemológica de la praxis humana para la teoría crítica marxista. Se trataba por fin de poner la filosofía a la altura que ya había alcanzado su reflexión política con la teoría de la hegemonía. No casualmente esta autocrítica estará motivada por su encuentro con Hegel. En la lectura que realiza del filósofo alemán, Lenin advierte la pobreza teórica inherente al llamado “marxismo ortodoxo” (de la II Internacional), al punto de sostener que quien no haya estudiado a Hegel a fondo no ha entendido absolutamente nada de *El Capital* de Marx<sup>196</sup>. De ahí que cuestionara la armazón teórica de las grandes autoridades marxistas de fin de siglo —por otra parte, las más influidas por el ambiente positivista y científicista de la época—, principalmente Kautsky, así como también su maestro ruso Plejanov. Queda en suspenso en este juicio condenatorio el caso Labriola (polemista del economismo determinista de Achille Loria), ya que Labriola conocía sobremanera a Hegel porque él mismo había sido un hegeliano.

En 1914, produciendo una verdadera ruptura epistemológica —en el terreno filosófico— con relación a 1908, Lenin plantea que hay que hacer la crítica a Kant desde Hegel y no desde Plejanov ni desde el materialismo vulgar<sup>197</sup>.

Al criticar el materialismo vulgar y a Plejanov, obviamente está pensando en su propia posición de *Materialismo y empiriocriticismo*, donde aún suscribía una a una todas las tesis del que fuera su guía filosófico. Si en 1908 todavía reivindicaba a Plejanov como “el único marxista” que había enfrentado al revisionismo filosófico<sup>198</sup>, en 1914 sostendrá una opinión mucho más matizada, en la cual planteará que desde 1903 en adelante Plejanov ha oscilado permanentemente con relación a las posiciones bolcheviques<sup>199</sup>. Desarrollando un polémico diálogo imaginario con este último —y con su propia conciencia filosófica anterior— Lenin sostendrá al año siguiente, en 1915, que su maestro filosófico, uno de los padres fundadores del DIAMAT, no había prestado suficiente atención a la esencia del pensamiento de Hegel y del marxismo, esto es: a la dialéctica<sup>200</sup>.

---

<sup>196</sup> Véase V. I. Lenin: “Resumen del libro de Hegel «Ciencia de la lógica»”. Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. El célebre aforismo se encuentra en la p. 168.

<sup>197</sup> “Plejanov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde el punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, en la medida en que no hace más que rechazar sus razonamientos **a lúmine** [desde el umbral] en lugar de corregirlos (**como Hegel corrigió a Kant**), profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos, demostrando las **conexiones** [subrayado de Lenin] y las **transiciones** [subrayado de Lenin] de todos y cada uno de los conceptos”. Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. p. 167.

<sup>198</sup> “Señalaremos solamente que **Plejanov fue el único marxista** dentro de la socialdemocracia internacional que hizo, desde el punto de vista del materialismo dialéctico consecuente, la crítica de aquellas increíbles necesidades acumuladas por los revisionistas” Véase V.I.Lenin: “Marxismo y revisionismo” [1908]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XV, p. 27.)

<sup>199</sup> Véase V. I. Lenin: “Plejanov no sabe lo que quiere” [1914] ]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XX, pp. 307-310.

<sup>200</sup> “La dialéctica **es** la teoría del conocimiento de (Hegel y) el marxismo. Este es el ‘aspecto’ del asunto (no es un ‘aspecto’, sino la **esencia** del asunto) al que Plejanov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención [subrayados y paréntesis de Lenin]” Véase V. I. Lenin: “Sobre la dialéctica” [1915] En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXXVIII, p. 354.

En el mismo artículo, Lenin vuelve a criticar a Plejanov cuando dice: “La *justeza* de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verificada por la historia de la ciencia. Este aspecto de la dialéctica (**por ejemplo en Plejanov**) [subrayado nuestro N.K.] recibe por lo general una atención inadecuada: la identidad de los contrarios es considerada como la suma de los **ejemplos** [“por ejemplo una simiente”, “por ejemplo el

Desde este nuevo paradigma, que se abre en la obra filosófica y teórica de Lenin desde 1914 a partir de su trabajada lectura de Hegel, implícitamente el primero también critica a la Ilustración, para la cual el adversario se sitúa invariablemente en el ámbito del error, del absurdo, de la nada absoluta, pues aquella tradición no rescata ningún tipo (aunque sea parcial) de verdad en el otro. Para esa corriente la luz de la razón ilumina tan fuerte que impide ver los restos y núcleos de verdad bajo las tinieblas y sombras de la posición equivocada.

Si en 1908 Lenin trataba al adversario teórico que él impugnaba (los discípulos rusos de Mach) como constructores de absurdos —a los que refutaba desde el realismo propio del sentido común, como Gramsci le reprocha a Bujarin—, desde 1914, retomando el método dialéctico marxiano de estirpe hegeliana, sitúa las corrientes teóricas y filosóficas no marxistas en el plano de la unilateralidad, nunca del error absoluto<sup>201</sup>. Si son unilaterales esto quiere decir que tienen parte de razón, que encierran fragmentos de verdad, aunque unilateralmente (“unilateralmente” en el sentido de que toman lo relativo por absoluto, la parte por el todo, el momento por la totalidad). Proporcionando como ejemplo el tratamiento que Hegel hace de Kant, Lenin rechaza su actitud de 1908 y trata ahora de encontrar la racionalidad que, rescatándolos del oscuro fondo del “absurdo” y la “sinrazón”, otorga sentido a los argumentos teóricos opuestos, sin por ello escatimar la crítica a estos últimos.

En esta auténtica y honesta autocritica filosófica, se cuestiona su anterior teoría del conocimiento como “imagen fotográfica”, y si bien sigue hablando del “reflejo” ahora subraya y pone en primer plano la crítica de su pasividad. Enfatizando el papel central de la actividad humana, plantea en su nueva perspectiva que la subjetividad del ser humano no solo intenta conocer el mundo mediante la teoría, sino que también —en unidad con ella— a través de la práctica contribuye a su creación. El mundo no se reduce ya a lo dado existente “*independientemente de la voluntad y de la práctica humana*” (como sostenía seis años antes en su definición de materia, canonizada por los manuales de la época de Stalin) sino que, en su opinión, al no satisfacer al ser humano, éste decide moldearlo, cambiarlo y transformarlo por medio de su praxis<sup>202</sup>. La praxis, siempre la praxis. La filosofía de la praxis se rencuentra así, como teoría crítica, con la política revolucionaria.

En cuanto a la noción de objetividad que maneja Lenin en 1914, ya no tiene ningún punto en común con el objeto en sí al margen de la praxis humana de 1908 pues la cosa en sí no es más que en su nuevo punto de vista, el resultado de la abstracción filosófica. Es la praxis la que cambia la realidad exterior y su exterioridad radical<sup>203</sup>. Esta dimensión humana que cambia la realidad exterior es concebida como superior al

---

*comunismo primitivo*”. Lo mismo rige en cuanto a Engels. Pero es “en interés de la popularización...”, y no como una **ley de conocimiento** (y como una ley del mundo objetivo) [subrayados, paréntesis y corchetes de Lenin]”. Véase V. I. Lenin: “Sobre la dialéctica” [1915] En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXXVIII, p. 351.) Esta es quizá una de las pocas observaciones críticas de Lenin hacia el último Engels, donde coincide con las críticas de Lukács, Gramsci, Guevara y otros.

<sup>201</sup> “El idealismo filosófico es solo una tontería desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico” Véase V. I. Lenin: “Sobre la dialéctica” [1915] En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXXVIII, p. 354.

<sup>202</sup> “Es decir que el mundo no satisface al hombre y este decide cambiarlo por medio de su **actividad**”. Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. p. 199.

<sup>203</sup> “La actividad del hombre que ha construido para sí una imagen objetiva del mundo, CAMBLA la realidad exterior, suprime su determinación (= altera tal o cual de sus aspectos o cualidades) y de tal modo le elimina las características de Apariencia, exterioridad y nulidad, y la torna existente en y por sí (= objetivamente verdadera)” Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. p. 204.

conocimiento, pues encierra dentro de ella no solo la “dignidad” de la universal sino también la de la realidad inmediata<sup>204</sup>. De aquí habría que extraer las diferencias implícitas que esta posición leniniana plantea con relación al Iluminismo de tendencias puramente racionalistas, compartido por gran parte del materialismo burgués francés<sup>205</sup> del siglo XVIII y reivindicado por su maestro Plejanov. Hegel constituye en este sentido una profunda ruptura en el pensamiento de Lenin.

Con respecto a la praxis, que en la teoría de la hegemonía ocupa el centro del escenario político, si bien aquí es tematizada en primera instancia en un registro que prioriza la óptica y el ángulo gnoseológico, en el nuevo planteo se vuelve indudablemente una categoría fundamental<sup>206</sup>.

Si se evita caer en una lectura ingenua, se pueden extraer determinadas perspectivas teóricas que poco tienen que ver con el “materialismo” defendido en 1908 y sancionado finalmente por el gran equívoco del DIAMAT de la época stalinista. Lenin, apoyado y ayudado por Hegel, rompe con la visión del realismo ingenuo que prioriza la llamada “*realidad del mundo exterior*” al margen de la praxis humana, de la cultura y de la historia (que Hegel designará como el modo de concebir propio de la certeza sensible y Gramsci asimilará a la concepción religiosa tomista, fuente del sentido común popular). Al retomar de Hegel la crítica a la cosa en sí kantiana, implícitamente está cuestionando su propia definición de “materia” de 1908 (y oficialmente adoptada como tal por el DIAMAT y sus manuales) concebida como una cosa en sí (sustrato independiente) con atributos (entre los cuales se encontraría la conciencia como producto secundario)<sup>207</sup>.

Lenin, en sus escritos de 1914, concibe la realidad como proceso, lo que equivale a remplazar la lógica de sujeto-predicado (o sustancial atributiva) presupuesta en la filosofía de la materia (y sus atributos) de 1908 por una lógica de tipo relacional, donde cada término adquiere su significación a partir de sus relaciones con la totalidad (que no existe al margen de la praxis) y con su opuesto<sup>208</sup>. Este pasaje vía Hegel a una nueva concepción lógico-relacional de la realidad le permite a Lenin entender de otra manera *El Capital*, y, al mismo tiempo, comprender cuán poco lo habían entendido sus

---

<sup>204</sup> “*LA PRÁCTICA ES SUPERIOR AL CONOCIMIENTO (TEÓRICO)* [subrayado y mayúsculas de Lenin] *porque posee, no solo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata*”. Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. p. 200.

<sup>205</sup> Para una caracterización de este materialismo del siglo XVIII como una corriente típica del pensamiento burgués, véase Karl Korsch: “La filosofía de Lenin”. En Karl Korsch: *Teoría marxista y acción política*. México, Siglo XXI, 1979. pp. 211-220 y Franz Jakubowsky: *Las superestructuras ideológicas en la concepción materialista de la historia*. Madrid, Comunicación, 1973 (aunque el título de este ensayo, basado en su tesis doctoral de 1936, puede llamar a confusión por apelar a la clásica metáfora arquitectónica de «base-superestructura», a partir de la teoría del fetichismo y la cosificación Jakubowsky intenta someter a discusión las dicotomías habituales del materialismo tradicional).

<sup>206</sup> Véase V.I.Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. pp. 178, 194, 198 y 202-205.

<sup>207</sup> Esta crítica de Lenin a la “cosa en sí” kantiana, que repercute en la crítica del materialismo del DIAMAT, es también desarrollada por Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II. pp.47-48, 66, 79.

<sup>208</sup> Esta lógica relacional de origen hegeliano es la que desarrolla Marx en *El Capital* —rechazando la lógica sustancial atributiva desplegada por la filosofía prehegeliana como Leibniz [mónada] o Descartes [sustancia]— pues en esta obra las categorías mercancía, valor, dinero, capital, etc. se definen como relaciones sociales de producción, no como cosas. Una de las principales críticas a la economía política que desarrolla Marx consiste en confundir lo que son relaciones sociales (históricas y transitorias) con cosas (eternas e inmodificables), inversión teórica y lógica que caracteriza con los términos de fetichismo, cosificación y enajenación. Sobre esta problemática, véase la segunda parte de esta investigación.

maestros ortodoxos de la Segunda Internacional. La estación Hegel del itinerario leninista le permite dar cuenta de las (inter)mediaciones y transiciones en los procesos reales sin los cuales la dialéctica se convierte en una nueva metafísica, no solo premarxista sino incluso prehegeliana.

A partir de ese viraje, el conocimiento no puede ya ser reducido a una copia mecánica o imagen especulativa (1908) sino que debe ser entonces entendido como una producción (1914). Conocer es producir hipótesis, crear explicaciones, construir teorías y modelos, para intentar dar cuenta de los procesos históricos reales. Dialogar y traducir a Hegel le permite a Lenin alejarse del materialismo burgués (empirista y sensualista) del siglo XVIII, que había aprendido de Plejanov, y acercarse al Marx de los *Grundrisse*, sobre todo al del “Método de la economía política” donde aquel expone los pasos y mediaciones que el conocimiento científico debe recorrer para producir la totalidad concreta pensada y tratar de apropiarse de la totalidad concreta real. Sin Hegel Lenin no hubiera podido saltar hacia el concepto concreto pensado. Se hubiera detenido en el sensualismo empirista que, de modo reduccionista, prioriza las impresiones y sensaciones como vía exclusiva para acceder a las abstracciones iniciales del conocimiento científico o, a lo sumo, en el nivel caótico de las intuiciones no mediadas por el concepto. Gracias a él pudo afinar su marxismo revolucionario y radical en el terreno político en una concepción igualmente afilada y cortante en la esfera filosófica. No se podía hacer la Revolución de Octubre, en un país subdesarrollado y “atrasado”, con desarrollo desigual y combinado —como demostró Trotsky en su *Historia de la revolución rusa*<sup>209</sup>—, a contramano de la evolución histórica y “contra *El Capital*” — como irónicamente sentenció el joven Gramsci<sup>210</sup>— de la mano de un Diderot, de un Darwin o de un Kautsky.

Si el ser humano ya no es una porción de materia con un atributo: la conciencia reflexiva y especulativa, sino que se convierte en un ser práctico “*que decide con su actividad cambiar el mundo que no le satisface*”, la categoría que lo define es la praxis. Así Lenin logra dejar de lado en su formulación filosófica la concepción especulativa más próxima al empirismo y acercarse tanto al Marx de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 como retomar lo mejor de su propia producción teórica juvenil, aquella que ya en 1894 había rescatado y subrayado la importancia metodológica central que tenía para la teoría social crítica una categoría de neto corte historicista como la de “formación económico-social” defendida en *Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas*<sup>211</sup>. Ese Lenin será el que elaborará poco tiempo después la teoría del imperialismo, la del desarrollo desigual de las sociedades capitalistas (basándose en una concepción multilineal del decurso histórico) y planteará la formulación política más revulsiva, provocadora y radical: *Las tesis de abril* (1917).

---

<sup>209</sup> Sobre la teoría del desarrollo desigual y combinado, véase León Trotsky: *Historia de la revolución rusa*. Madrid, Sarpe, 1985. Tomo I, capítulo primero; y Michael Löwy: “La théorie du développement inégal et combiné”. En *Actuel Marx* N°8, París, P.U.F. 1995. pp.111-119.

<sup>210</sup> Véase Antonio Gramsci: “La revolución contra *El Capital*”. En Antonio Gramsci: *Scritti Politici*. Roma, Editori Riuniti, 1979. pp.80-83.

<sup>211</sup> Véase V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obra completas*. Obra citada. Tomo I. Aunque, en verdad, en esta obra juvenil convivan en una tensión irresuelta el historicismo dialéctico radical expresado en la categoría de “formación económico social” —resumen articulado de lo lógico y lo histórico, lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, el “género y la especie”— con el objetivismo sociológico que rescata a un Marx autor de *El Capital* y fundador de las ciencias sociales, no por su pensamiento centrado en la praxis, sino justamente por su “objetivismo”.



Si en política había ya roto con las amarras que lo ataban a la II Internacional, en filosofía las lecturas de Hegel durante la crisis de la Primera Guerra Mundial le permiten cortar el cordón umbilical que lo unía al determinismo fatalista de la segunda generación de marxistas europeos. Este ajuste de cuentas implica, en última instancia, la aproximación a una mayor coherencia entre su formulación política y su formulación filosófica. Lenin se proponía romper, y así lo hizo, en todos los ángulos con la II Internacional. No solo en política.

No es casual que el dirigente bolchevique prolongara en 1915 su relectura-escritura de Hegel, con el apasionado seguimiento y el estudio de la obra de Clausewitz. En ella Lenin encuentra una concepción no mecanicista ni economicista de los conflictos bélicos, según la cual la guerra es una totalidad orgánica que a su vez constituye una parte de la unidad contradictoria mayor, esto es, la política<sup>212</sup>. De allí que la guerra mundial no sea, en la óptica del fundador de la Internacional Comunista, la interrupción entre dos períodos de paz, sino la continuación de la política y de los intereses clasistas del capital monopólico e imperialista por otros medios.

Esa concepción dialéctica de Clausewitz, que según las anotaciones de Lenin, iba “*en dirección al marxismo*”, era diametralmente opuesta al mecanicismo “materialista” predialéctico de Plejanov y de las demás “autoridades” ortodoxas de la Segunda Internacional<sup>213</sup>, de donde se infiere que el estudio leniniano de Clausewitz de 1915 constituye una nueva estación en el itinerario de su viraje teórico-filosófico, con relación a 1908.

Hubiese sido imposible desde el “materialismo” objetivista y predialéctico de Plejanov (todavía suscrito por Lenin en 1908) dar cuenta de la inaudita acumulación de contradicciones y su violento estallido, tanto en la crisis interna de la Segunda Internacional como en la guerra interimperialista de 1914-1918. Sólo una concepción dialéctica como la de Hegel le permite a Lenin explicarse y explicar la forma, las transiciones, las nuevas modalidades y los saltos cualitativos que las contradicciones sociales tuvieron en ese período.

Las perspectivas dialécticas de Hegel y de Clausewitz convergieron y fueron imprescindibles en la elaboración de la teoría leniniana del imperialismo y el capital financiero (fusión del capital industrial y el bancario), donde desarrolla los descubrimientos de Marx acerca de la reproducción ampliada del capital en una época en la cual el capitalismo de libre competencia había dejado paso a una fase histórica cualitativamente distinta: la del capitalismo de los monopolios imperialistas y multinacionales, cuyas contradicciones económicas y políticas originaban la guerra mundial. Hegel y Clausewitz también están presentes en *Las tesis de abril*, cuando recién descendido del vagón del ferrocarril que lo transportó junto con todos los emigrados rusos. Lenin sentencia ante los consejos obreros y para horror de todos la pretendida ortodoxia: “*El poder del Estado ha pasado, en Rusia, a manos de una nueva clase: la burguesía y los terratenientes aburguesados. Por consiguiente, la revolución democrático-burguesa, en Rusia, ha terminado*”. Los partidarios de la historia evolutiva “en escalera”, peldaño tras peldaño, etapa tras etapa, no lo podían creen. Lenin rompe

---

<sup>212</sup> Véase V. I. Lenin, “La obra de Clausewitz «De la guerra». Extractos y acotaciones” [1915], En AA.VV.: *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México, Siglo XXI, 1979. pp. 79-83.

<sup>213</sup> “*Aplicada a las guerras, la tesis fundamental de la dialéctica que Plejanov tergiversa tan desvergonzadamente para complacer a la burguesía dice que «la guerra es una simple prolongación de la política por otros medios» (a saber, por medios violentos). Tal es la fórmula de Clausewitz, uno de los grandes historiadores militares, cuyas ideas fueron fecundadas por Hegel*”. Véase V. I. Lenin: “La bancarrota de la a II Internacional” [1915]. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Obra citada. Tomo XXI, p. 217.

de ese modo con la lógica que había regido hasta ese momento al “marxismo ortodoxo” (y que lo continuará haciendo durante la época del predominio stalinista).

¡Es la obra de un loco!, ¡Pretende forzar la historia!... gritaron horrorizados al unísono<sup>214</sup>. La ruptura epistemológica que había puesto a tono la teoría crítica y la filosofía con la teoría política de la hegemonía no había pasado en vano.

Precisamente en ese mismo folleto, tan “herético” y radical —tan vilipendiado por los insulsos, timoratos y acomodaticios que hoy despachan de un plumazo a la revolución bolchevique descalificándola como un... “golpe de Estado” (¿?)—, Lenin continúa defendiendo la teoría de la hegemonía: “**Para convertirse en poder los obreros conscientes tienen que atraerse a la mayoría: mientras no se ejerza violencia contra las masas, no será otro el camino para llegar al poder [...] hay que preparar esclareciendo la conciencia proletaria, emancipando al proletariado de la influencia de la burguesía**”. Es decir, para convertirse en poder los trabajadores deben generar consenso hegemónico, no en función de la tan glorificada “gobernabilidad” ni los acuerdos parlamentarios e institucionales, sino en la perspectiva estratégica de la revolución.

Tres años después de triunfar, en su libro *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* (1920), el “perverso”, “monstruoso”, “impiadoso” y “autoritario” Lenin, aborrecido por todos los poderosos y sus plumas a sueldo, seguía insistiendo pacientemente: “*Si no se produce un cambio en las opiniones de la mayoría de la clase obrera, la revolución es imposible*”. La hegemonía sigue siendo la piedra de toque de su teoría crítica y su filosofía política revolucionaria.

La ruptura con la que la lógica dialéctica y su historicismo radical descentran entonces la problemática “materialista” en el pensamiento maduro de Lenin es definitiva. Esa fisura cortante, terminante, le permite también romper con el molde determinista en el que habían apoyado su indisimulado colonialismo gran parte de los dirigentes de la Segunda Internacional. Para estos, los estadios de la evolución social no podían violentarse, seguían una marcha evolutivo-natural. Darwin prolongaba a Marx. Las colonias debían pasar necesariamente por “la civilización” —el modo de vida europeo-occidental—, antes de ser libres. De ahí la necesidad de mantener la tutela imperial que muchos socialistas defendieron con ahínco en aquella oportunidad<sup>215</sup>.

Solo polemizando con este materialismo evolucionista de la Segunda Internacional, que no admitía una pluralidad y coexistencia de civilizaciones sino solo una —la europeooccidental— y que tampoco aceptaba la multiplicidad de vías de desarrollo histórico, Lenin pudo “descubrir” el problema nacional y colonial. La ruptura política y el rechazo de la paternidad filosófica que hasta ese momento habían ejercido sobre él Kautsky, Plejanov y todo el “marxismo ortodoxo” le permitieron descentrar la mirada y abrir el juego desde la naciente Internacional Comunista a los pueblos y naciones oprimidas.

En ese sentido, emocionadamente recordaba Ho Chi Minh, el gran líder de la revolución vietnamita: “*En cuanto a la II Internacional [...] Sus líderes aprovecharon hasta la más mínima ocasión para subrayar su adhesión sin reservas a la política*

---

<sup>214</sup> Véase Michael Löwy: “De la Gran «Lógica» de Hegel a la estación finlandesa de Petrogrado”. En Michael Löwy: *Dialéctica y revolución. Ensayos de sociología e historia del marxismo*. México, Siglo XXI, 1985. p. 117.

<sup>215</sup> Cualquier parecido con los relatos apologéticos que muchas metafísicas “post”, supuestamente libertarias y antiestatistas, hoy realizan del *american way of life* no es pura coincidencia. Para corroborar “*la exaltación del orden social americano*” en estos relatos académicos furiosamente críticos de Lenin, véase al respecto, Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra Citada. p.31.

*imperialista aplicada por los capitalistas en sus posesiones coloniales. Estos señores no aprobaban la lucha de los pueblos coloniales por su independencia [...] En su política colonial, más que en ninguna otra parte, la I Internacional se desenmascaró como una verdadera organización pequeñoburguesa. Es por eso que, hasta la revolución de octubre, el socialismo era considerado en los países coloniales como una doctrina reservada para los blancos, un nuevo medio de engaño y explotación. Debía tocar a Lenin inaugurar una nueva era verdaderamente revolucionaria para los pueblos coloniales. Fue el primero que condenó los prejuicios hacia los pueblos coloniales aferrados en numerosos obreros de Europa y América. Sus tesis acerca de la cuestión nacional, aprobadas por la Internacional Comunista, provocaron una gran revolución en todos los países oprimidos del mundo<sup>216</sup>”.*

Sobre la ruptura y el giro promovidos por Lenin, similar evaluación realizó, desde nuestra América, alguien tan preocupado por los pueblos originarios y la opresión indígena como José Carlos Mariátegui: “*En la Primera Internacional no estuvieron representados sino los trabajadores europeos y norteamericanos. En la Segunda Internacional ingresaron las vanguardias de los trabajadores sudamericanos y de otros trabajadores incorporados en la órbita del mundo europeo, del mundo occidental. Pero la Segunda Internacional continuó siendo una Internacional de los trabajadores de Occidente, un fenómeno de la civilización y de la sociedad europeas [...] de aquí que las masas trabajadoras de Europa no combatiesen enérgicamente la colonización de las masas trabajadoras de Oriente [...] esos socialistas han objetado a la Tercera Internacional la cooperación que este organismo presta a la emancipación política de las colonias<sup>217</sup>*”.

Sin ese profundo giro teórico leninista, la joven III Internacional —anterior a la fosilización dogmática que luego le imprimió Stalin— no hubiera podido dirigir en 1921 y 1923 aquellos dos célebres mensajes a los pueblos latinoamericanos<sup>218</sup>.

Siete años después de haberse encontrado teóricamente con Hegel, y habiendo triunfado ya la revolución bolchevique, Lenin vuelve a intervenir en el terreno de la polémica política a través de la filosofía. En esta oportunidad —enero de 1921—, discutiendo con Bujarin y Trotsky acerca de los sindicatos, Lenin despliega su argumentación desde las posiciones teóricas asumidas a partir de 1914, subrayando las cuatro características que, en su opinión, constituyen el núcleo esencial del marxismo y de la lógica dialéctica de Hegel. Estas últimas serían: 1) la importancia central de abarcar y estudiar la totalidad de los aspectos, junto con todas sus vinculaciones e intermediaciones; 2) la necesidad de estudiar los procesos en su historicidad, en su “automovimiento” y “desarrollo”; 3) el insustituible lugar de la práctica de los seres humanos, que debe estar siempre presente en la definición de los objetos y en su

---

<sup>216</sup> Véase Ho Chi Minh: “Lenin y Oriente”. En Ho Chi Minh: *Escritos políticos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1973. pp. 93-94. Puede consultarse en el mismo sentido el relato autobiográfico de Ho Chi Minh sobre su relación con Lenin. Allí decía: “*Y un camarada me dio a leer las «Tesis sobre el problema de las nacionalidades y los pueblos coloniales» de Lenin, publicadas en «Humanité» [...] Las «Tesis» provocaron en mí una gran emoción, un gran entusiasmo, una gran fe, y me ayudaron a ver claramente los problemas. Mi alegría era tan grande que rompí a llorar*”. Véase Ho Chi Minh: “El camino que me condujo al leninismo”. Obra Citada. pp.262-264.

<sup>217</sup> Véase José Carlos Mariátegui: “La agitación revolucionaria y socialista del mundo oriental”. En J.C.Mariátegui: *Obra política*. Obra citada. p. 168.

<sup>218</sup> Véase “Sobre la revolución en América” [1921] y “A los obreros y campesinos de América del Sur” [1923], ambos recogidos en Michael Löwy: *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile, LOM, 2007. pp. 81-90.

vinculación con lo necesario para el ser humano; y 4) el carácter concreto de la verdad<sup>219</sup>.

Si se los compara con su posición de 1908, se puede apreciar cuán lejos están estos cuatro ejes subrayados de su anterior realismo cercano al materialismo vulgar. En esa particular exposición de las notas esenciales de la dialéctica, la teoría crítica marxista adquiere en Lenin un registro notoriamente historicista y praxiológico, que no abandonará hasta el final de sus días. En ese sentido, continúa también firme en la defensa de su teoría política de la hegemonía, núcleo central de la filosofía de la praxis. Ya no alcanzaba el simple “materialismo” dieciochesco para elaborar una nueva cultura política. Sus instrumentos teóricos eran demasiado precarios para un período como el que vive Lenin después de 1917, cuando los revolucionarios debían crear imperiosamente —ejerciendo su hegemonía sobre la sociedad civil— una nueva cultura radicalmente alternativa a la secular del capitalismo y a la de los zares: “Desde el momento en que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado —afirma Gramsci— nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea, un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas”<sup>220</sup>. Entre esos “conceptos más universales” se encuentra la nueva elaboración historizada de la dialéctica que por entonces promueve Lenin. No se podían entonces militarizar los sindicatos —uno de los ejes de la polémica de 1921— porque ello hubiese implicado perder la hegemonía, romper las alianzas tejidas pacientemente por los revolucionarios entre las clases y fracciones de clase populares opuestas al capitalismo.

Siguiendo esta misma dirección metodológica, al año siguiente (marzo de 1922), comentando las opiniones de Trotsky en torno a las tareas de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*, Lenin recomendará a los redactores y colaboradores de esa publicación el estudio sistemático de Hegel y la constitución de una especie de “Sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana”<sup>221</sup>.

¡Amigos de Hegel! Aquel mismo a quien se denostó como “prusiano” en el frío invierno de los manuales stalinistas y que hoy goza de tan mala prensa entre los adherentes a las metafísicas “post”.

No obstante todas las consecuencias de largo aliento que para el estudio de *El Capital*, la teoría crítica marxista, su filosofía de la praxis y su epistemología dialéctica podrían haberse inferido de este reexamen leniniano del materialismo burgués y de su ajuste de cuentas con su propia conciencia filosófica anterior, es un hecho histórico irreversible que su encuentro teórico con Hegel pasó “inadvertido” para los constructores del DIAMAT, quienes optaron por sacralizar los escritos de 1908 aun a costa de petrificar y mutilar la permanente ebullición, creación y desarrollo de su pensamiento vivo más profundo.

---

<sup>219</sup> Véase V. I. Lenin: “Insistiendo sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotsky y Bujarin”. En V.I.Lenin: *Obras escogidas* Moscú, Progreso, 1981. Tomo III, p. 554. Significativamente, en este trabajo Lenin, al mismo tiempo que continúa con su perspectiva filosófica abierta a partir de 1914 —donde critica despiadadamente el materialismo vulgar de Plejanov—, no deja de reconocerle valor filosófico a este último para la lectura de las jóvenes generaciones de comunistas. Vencer los sentimientos de afecto que nos atan a nuestros primeros aprendizajes resulta muy difícil para todos, incluido el mismo Lenin.

<sup>220</sup> Véase A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, p. 349.

<sup>221</sup> Véase V. I. Lenin: “Sobre el significado del materialismo militante”. En V. I. Lenin: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo III, p. 687.

En esta investigación presuponemos que una nueva lectura contemporánea de Marx, realizada desde una perspectiva latinoamericana y a contramano de las coyunturales y efímeras modas académicas, no debería soslayar desde ningún punto de vista estos fragmentos autocríticos leninianos. Ellos permiten un acercamiento de primera mano al laboratorio mental de este gran pensador. No a la invocación vacía y hueca de su nombre, a la imagen pétrea de su momia y su mausoleo ni a la caricatura satanizada que en aulas, maestrías y doctorados circula sobre él, sino al Lenin vivo, indomesticable, crítico, revolucionario y radical. “*El más grande teórico de la filosofía de la praxis*”, según lo definiera Antonio Gramsci.

### **La codificación stalinista del DIAMAT a contramano de Lenin**

En lugar de dar cuenta de este viraje leninista de 1914, que lo encaminara notablemente hacia la filosofía de la praxis marxiana a través de Hegel, por el contrario, fue la antigua teoría engelsiana enriquecida por *Materialismo y empiriocriticismo* y sobre todo por las interpretaciones e innovaciones de Stalin, la que se consagró oficialmente como la doctrina oficial de la III Internacional tras el fallecimiento de su fundador. Es Bujarin, en el VI Congreso de la Internacional Comunista de 1928, cuatro años posterior a la muerte de Lenin, quien plantea que el “*materialismo dialéctico*” es el método y la concepción materialista del mundo que sustenta la Internacional<sup>222</sup>.

Consolidado ya el stalinismo, por estos años toma cuerpo la codificación de los “principios del leninismo” y, previsiblemente, su expresión filosófica: “el materialismo dialéctico”, soslayando los análisis críticos que el propio Lenin hiciera sobre la filosofía materialista metafísica. Desde esta canonización, se atribuyó retrospectivamente al máximo dirigente bolchevique el haber realizado la tarea de “*generalizar desde el punto de vista de la filosofía materialista lo más importante de cuanto la ciencia había aportado durante el período comprendido entre Engels y él*”<sup>223</sup>.

En todas las codificaciones de la época stalinista, verdaderas fuentes sagradas y teológicas de aquel mundo cultural, las vertientes principales del sistema “materialista dialéctico” fueron los textos del último Engels, el de Lenin de 1908 (el de 1914—1916 prácticamente no figura) y sobre todo, “la filosofía” de Stalin.

Para demostrar la validez e importancia de este texto leniniano de 1908, Stalin redacta treinta años más tarde, en 1938, el capítulo IV de la historia oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS)<sup>224</sup>. Ese texto aparece apenas dos años después

---

<sup>222</sup> “Como base de todo el proyecto de programa, colocamos el análisis concreto realizado según el **materialismo dialéctico**, en tanto método y como concepción general determinada establecidos por Marx y Engels [subrayado de Bujarin]”. Véase Nikolái Bujarin: “Informe al VI Congreso sobre el programa de la Internacional Comunista” [9 de agosto de 1928]. En *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones*, México, Siglo XXI, 1978. Tomo II, p. 147.

<sup>223</sup> Véase José Stalin: *Fundamentos del leninismo*. Bs.As., Lautaro, 1946. p. 32.

<sup>224</sup> En su célebre “Informe secreto” de 1956 al XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), donde se denunciaron los crímenes de Stalin, Kruschev pone en duda la autoría de Stalin sobre ese texto. Según Kruschev, el libro de *Historia del Partido Comunista Bolchevique Unido de la URSS* fue redactado por “un grupo escogido de autores”, integrantes de una comisión del comité central del partido (PCUS) y no por Stalin. Así lo afirmaba la siguiente declaración que figuraba en la *Breve biografía de Stalin* aparecida diez años después, en 1948: “Una Comisión del Comité Central del Partido Comunista Bolchevique Unido, bajo la dirección del camarada Stalin, con su más activa participación personal, ha preparado el Curso Abreviado de la Historia del Partido Comunista Bolchevique Unido”. Según el informe de Kruschev Stalin no estuvo contento con esa aclaración de autoría —donde se atribuía el libro a la comisión y no a él— que figuraba en su *Breve biografía*. Entonces, paró la biografía antes de

de iniciados los tristemente célebres juicios de Moscú donde el despiadado y perverso grupito stalinista que se hizo con el poder tras la muerte de Lenin encarcela, tortura y finalmente liquida a la inmensa mayoría de revolucionarios que habían formado parte en 1917 de la insurrección de octubre<sup>225</sup>.

En ese texto, Stalin vuelve a desarrollar los temas de su viejo librito de 1905, acerca del “materialismo dialéctico” y el “materialismo histórico”<sup>226</sup>. Pero la

---

que se imprimiera y corrigió de puño y letra sobre las pruebas de imprenta aquella declaración reemplazándola en la versión final por la siguiente: “En 1938 apareció el libro *Historia del Partido Comunista Bolchevique Unido, escrita por el camarada Stalin y aprobada por una comisión del Comité Central del Partido comunista Bolchevique Unido*”. Véase AA.VV.: *La crisis entre Mao Tse Tung y Krushev. Textos oficiales y notas críticas* [volumen que incluye el Informe secreto de Krushev]. Buenos Aires, Coyoacán, 1961. pp.88-89. De todas formas, aunque las aseveraciones puntuales de Krushev sobre la autoría probablemente sean ciertas, resulta innegable que ese capítulo “filosófico” contiene la visión stalinista del DIAMAT y el HISMAT. En ese tiempo de vigilancia y represión stalinista abierta hubiera sido imposible que un capítulo tan importante de un libro considerado “oficial” en toda la URSS no hubiera contado al menos con la venia de Stalin. Además, hay notables coincidencias con el libro de Stalin de 1905... sobre el cual no hay ninguna duda de autoría.

<sup>225</sup> Por ejemplo, de 139 miembros del comité central elegidos al XVII Congreso del PCUS Stalin fusiló a 98.

<sup>226</sup> Cuando aparece este capítulo con la “filosofía” de Stalin, salen a la luz otros tres trabajos teóricos. Los primeros dos son conferencias de Mao Tse Tung (7 de agosto de 1937) acerca de la práctica y la contradicción, donde explica su visión de la filosofía del marxismo, al que denomina invariablemente “*materialismo dialéctico*”, mientras le atribuye una gnoseología basada en el reflejo. Véase Mao Tse Tung, *Cinco tesis filosóficas*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1974.

El tercero es la polémica de León Trotsky (octubre de 1939-abril de 1940) con militantes norteamericanos que proponían abandonar la defensa de la URSS en la Segunda Guerra Mundial. Allí el líder bolchevique defiende cerradamente el “*materialismo dialéctico*” y su método “*válido para la naturaleza y su «reflejo» en el pensamiento*”. Véase León Trotsky, *En defensa del marxismo* [1940]. En *Obras de León Trotsky*. México, Juan Pablo editor, 1973. Tomo IV.

Si bien Trotsky comparte en su totalidad el DIAMAT, hace allí referencia a la necesaria historicidad del mismo (Obra citada, p. 51), mientras recomienda leer junto a Engels y Plejanov también a... ¡Antonio Labriola! (Obra citada, p.99), cuyos textos había estudiado detalladamente en su juventud. Más allá de estos detalles, en Trotsky existe una desgarradora tensión entre los escritos filosóficos —redactados siempre a la defensiva de la “ortodoxia” del DIAMAT— y los historiográficos y políticos. Estos últimos manejan cómodamente una concepción no lineal de la historia basada en el desarrollo desigual y combinado (“*la mayor contribución de Trotsky a la teoría marxista*”, según Ernest Mandel), totalmente contradictoria con la del HISMAT y el DIAMAT. Afirma Trotsky: “*Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados vense obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado* [subrayado de Trotsky], *aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas*”. Véase León Trotsky: *Historia de la revolución rusa*. Obra citada. Tomo I, p. 33.

En los escritos políticos de Trotsky, la teoría del desarrollo desigual y combinado, de clara estirpe dialéctica, se prolonga en la teoría de la revolución permanente. En ambos planos, Trotsky rompe brillantemente con el evolucionismo, al que lamentablemente regresa y rinde tributo cuando escribe de filosofía. Por ejemplo, en sus *Cuadernos de notas* correspondientes al período 1933-1935, Trotsky repite varias veces que “*la dialéctica es la lógica del darwinismo*”. Lógica “*compartida también por el marxismo y el materialismo filosófico*”. Igualmente sostiene allí que “*la visión dialéctica de la naturaleza y la humanidad coincide con la así llamada visión de la naturaleza «evolucionista»*”. Véase León Trotsky: *Cuadernos de notas 1933-1935. [Escritos sobre Lenin, dialéctica y evolucionismo]*. En L.Trotsky: *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, CEIP, 2004 (traducción de Ariane Díaz de la edición traducida y anotada en inglés por Philip Pomper, y publicada en Nueva York por Columbia Press en 1986). pp.37-78. No obstante, en estos *Cuadernos* recién publicados en 1986, Trotsky sostiene que “*la dialéctica de la conciencia (conocimiento) no es en consecuencia un reflejo de la dialéctica de la naturaleza, sino un resultado de la*

caracterización sobre *Materialismo y empiriocriticismo* es aquí ejemplar. En lugar de considerar que esta es solamente una obra polémica que Lenin escribió para combatir y discutir en el terreno político, aunque se valga de la filosofía, Stalin considera que no es solo un escrito de polémica, sino que además constituye: 1) un libro de defensa de los fundamentos filosóficos y teóricos del marxismo, del “materialismo dialéctico”<sup>227</sup> y de su deducción-aplicación, el “materialismo histórico”; y además 2) una generalización “materialista” de los resultados de la ciencia, desde Engels hasta 1908.

Si Stalin le asigna a esta obra tanta importancia es porque considera que allí Lenin defiende una herencia teórica irrenunciable. Para demostrarlo redacta “Sobre el materialismo dialéctico y sobre el materialismo histórico”, desde el cual codifica y organiza en un cuerpo lógico circular, sistemático y cerrado, sin contradicciones ni fisuras internas, o sea en un verdadero “sistema” (como ya lo había llamado en 1905, aunque no lo hubiera expuesto como tal), lo que se venía sosteniendo desde 1877 en forma asistemática.

Nuevamente Stalin comienza allí describiendo la estructura ontológica de todo ser, aunque prioriza en forma totalmente determinante “los fenómenos de la naturaleza”, los que en su opinión constituyen el principal objeto de esta doctrina. En este aspecto irá más lejos que sus antecesores e identificará no solamente “la materia” con “el ser” y con “la naturaleza”, sino también con “la existencia” e incluso directamente con “lo físico”. Esta categoría sufrirá entonces una disminución en su nivel de abstracción, aún si la comparamos con la del Lenin de 1908, pues ahí queda sin mediaciones reducida directamente al plano de lo físico-inmediato. No es ya la realidad objetiva en su generalidad sino lo inmediatamente —léase: sin mediaciones— accesible a los sentidos. El materialismo se vuelve aún más tosco que el de los empiristas ingleses del siglo XVII.

De la estructura ontológica nuevamente será inferida la supuesta “gnoseología del materialismo dialéctico” según la cual “las sensaciones y percepciones de la conciencia” constituirían “la imagen refleja del ser, de la materia”. La teoría del reflejo

---

*vívida interacción entre la conciencia y la naturaleza*”. Lamentablemente, en muchos de sus otros escritos filosóficos, deja a un lado esta crítica a la teoría del reflejo para volver a defenderla. Lo mismo sucede cuando critica las pretendidas elaboraciones teóricas de Stalin. Allí Trotsky oscila entre un punto de vista historicista y praxiológico (que le sirve para emparentar la teoría de los factores con la burocracia) y una defensa cerrada del DIAMAT, deducido y aplicado a la historia como HISMAT y a su vez, como caso particular, traducido en crítica de la economía política en *El Capital*. Véase L. Trotsky: “Las tendencias filosóficas del burocratismo” [diciembre de 1928]. En *Escritos filosóficos*. Obra Citada. pp.157-178.

De la misma manera que la filosofía auténtica de Lenin debe buscarse en sus escritos de política y no en sus textos “filosóficos”, la verdadera comprensión de la lógica dialéctica por parte de Trotsky debe rastrearse en sus escritos historiográficos, sociológicos y políticos, no en sus elucidaciones “filosóficas”.

Por su parte, si bien Mao coincide en la cerrada defensa del DIAMAT, enfatiza el papel central que la praxis tiene para el marxismo entendida no solo gnoseológicamente sino también en la producción, la lucha de clases, la política, el experimento e, incluso, en el arte. Véase Mao Tse Tung: *Cinco tesis filosóficas*. Obra citada. p. 7. Además, Mao se apoya reiteradas veces en su tratamiento de las contradicciones en el Lenin lector de Hegel, posterior al viraje autocrítico de 1914. Ese tipo de observaciones Mao las aplicará más tarde en sus escritos críticos del *Manual* de economía de Stalin. Véase Mao Tse Tung: *Notas de lectura sobre el «Manual de Economía Política» de la Unión Soviética*. En Mao Tse Tung: *Escritos inéditos*. Buenos Aires, Ediciones Mundo Nuevo, 1975.

<sup>227</sup> Véase José Stalin: *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*. Bs.As., Problemas, 1941. pp.136-137.

queda, entonces, retomando la teoría staliniana del retardo de la conciencia de 1905, finalmente constituida sobre sus propias bases.

Partiendo de esta metafísica materialista desarrollará “su aplicación” al ámbito histórico social. Y en esta deducción-aplicación va implícita la naturalización de lo social. Pues si en la naturaleza rigen, supuestamente, leyes absolutas y los fenómenos se comportan de manera totalmente irreversible y necesaria, entonces en el terreno socio-histórico de deducción-aplicación “*la lucha de clases del proletariado constituye un fenómeno perfectamente natural e inevitable*”. Tal necesidad expresada en las férreas leyes de la sociedad, gracias a las cuales sería posible, según esta teoría, que haya “ciencia” en el estudio de ésta, permite que el cuerpo científico social tenga la misma precisión que las ciencias naturales; por ejemplo, que la biología.

Por otra parte, si la teoría del reflejo, supuestamente válida para todo el ser, enseña que la conciencia “refleja” la materia, entonces aplicada a la sociedad conduciría a postular que la conciencia social solamente “refleja” el ser social, con las obvias consecuencias que se deducen de esto para el tratamiento de las producciones culturales y los fenómenos de conciencia social, que se conciben meramente como un epifenómeno secundario y subsidiario del impetuoso e imparable avance de las fuerzas productivas.

En consonancia con el ya analizado equívoco productivista de la lectura sobre Marx, es en el terreno social donde Stalin otorga el papel determinante en forma absoluta a las fuerzas productivas. Dentro de estas, enfatiza y subraya sobremanera el papel de los instrumentos de producción<sup>228</sup>. Mediante esta operación teórica el productivismo se constituye definitivamente en la piedra de toque del “materialismo dialéctico” aplicado a la sociedad, sustentado en el argumento de que la conciencia, por un lado, y las relaciones de producción, por el otro, siempre tienen que acompañar —en forma necesaria— el progreso ilimitado y ascendente de las fuerzas productivas. De aquí se inferirá el carácter “progresista” de la teoría marxista, y se la asimilará a las corrientes más positivistas, liberales y modernas de la burguesía occidental en su época de expansión. El marxismo no apostaría entonces por la superación de la modernidad capitalista sino por su perfeccionamiento y su generalización, despreocupándose de manera completa por el agotamiento de los recursos naturales no renovables y por cualquier intento de reencaminar la relación entre la sociedad y el ecosistema. De este modo Marx se convierte, como años después sostendrán Marshal Bermann y Göran Therborn, en un “modernista” (véase la segunda parte de esta investigación), fácil presa de las alegres y divertidas cacerías posmodernas.

Por último, Stalin sostiene, retomando lo afirmado por Engels, que la práctica tiene fundamentalmente dos acepciones. Es sinónimo, en primera instancia, del “experimento y la industria” y, en segundo término, de la “experiencia”. Esta primera acepción de “práctica” presupone el mencionado productivismo general que impregna todo el pensamiento staliniano, y al mismo tiempo soslaya otras dimensiones de la categoría, como la práctica artística o la revolucionaria. La segunda acepción es aún más grave, pues asimila la conciencia filosófica de la práctica —sin ningún tipo de mediaciones— al sentido común, a la “experiencia” cotidiana prefilosófica y precrítica característica del dogmático y fetichista realismo ingenuo. La práctica no sería más que la esfera del mundo de lo que Karel Kosik denomina “la seudoconcreción”<sup>229</sup>.

---

<sup>228</sup> Recordemos que este tipo de análisis se opone a la concepción de Marx según la cual: “*De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria*”. Véase Karl Marx: *Miseria de la filosofía*. Bs.As., Cartago, 1975. p. 137.

<sup>229</sup> Véase Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1989. pp. 25-38.



Tiende por eso a asimilar la práctica que Marx teoriza en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 con la práctica utilitaria, entendida esta última como la “experiencia de vida”, cuyo sentido común ya a nadie se le escapa después de Gramsci que ha sido históricamente moldeado por la hegemonía cultural de las clases dominantes.

En la segunda mitad de la década de los ‘30 —cuando Stalin redacta aquel célebre capítulo— el futuro se cierra amenazador como una pinza implacable sobre el pensamiento crítico revolucionario. Por fuera, el ascenso del fascismo, el franquismo y el nazismo; por dentro, la represión, la dogmatización y la definitiva esterilización. En aquellas décadas la positividad aplastó a la negatividad; la legitimación, a la crítica; el sistema, al método; la lógica, a la historia; y la cita, a la reflexión. Se obturaba la embriagante aventura del pensamiento, la teoría crítica marxista crujía, nacían los aburridos manuales.

### **La consolidación del DIAMAT y la proliferación de los manuales**

Uno de los problemas históricos más importantes que toda cultura política, toda filosofía y toda concepción del mundo debe afrontar es el modo en que se hace masiva, se socializa, en el momento en que disputa la hegemonía en el seno del sentido común popular o, para decirlo con palabras del joven Marx, el de la forma en que puede “*devenir fuerza material*” cuando se encarna en las masas. El momento en que la filosofía deviene política. Ya Gramsci alertaba que “*Crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decirlo y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elementos de coordinación y de orden intelectual y moral*”<sup>230</sup>.

Esa socialización no tiene que seguir siempre e indefectiblemente el mismo derrotero, puede alentar la crítica y el pensamiento propio para que “los recién llegados” elijan su propia esfera de actividad y participen activamente en la producción de la historia del mundo o, por el contrario, puede reproducir en forma ampliada las jerarquías intelectuales previamente existentes, la obediencia y la sumisión popular. El caso de la Iglesia católica, institucional y oficial (que la teología de la liberación ha intentado cuestionar, desde Gustavo Gutiérrez hasta Paulo Freire), y la prolongada socialización popular de la doctrina cristiana es un claro ejemplo de esta última opción.

Queda aún pendiente el estudio riguroso que en ese proceso ha cumplido históricamente la forma manual en sí misma, en tanto instrumento de secularización, laicización y universalización cultural propio de la modernidad (hubiese sido impensable la divulgación masiva de manuales en la restringida cultura medieval o menos aún, en la época clásica). El manual presupone un público que se ha tornado masivo —que sabe leer y además entiende el idioma de la obra (imposible cuando en Europa occidental la lengua oficial de la cultura letrada era el latín)—, compuesto por un lector no iniciado y, a su vez, formas de escolarización formal y/o no formal.

El manual constituye un formidable instrumento para divulgar una teoría y socializarla. Corresponde al momento de expansión cultural, cuando se pretende construir una hegemonía en el seno de amplias masas populares. Constituye el vínculo entre los intelectuales especializados (en la esfera del mundo de las ideologías) y los intelectuales no especializados (los “*filósofos del sentido común*”, al decir de Gramsci). El sistema cultural y pedagógico del sistema capitalista de nuestros días, aún hoy, no ha

---

<sup>230</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV. p. 247.

podido prescindir del uso de los manuales en el ámbito de la enseñanza escolarizada formal e institucional, aunque en principio como forma de diagramación de la producción, distribución y consumo cultural esté asociado a una concepción iluminista del saber y de la conciencia humana.

Aun cuando en un manual se planteen preguntas para discutir colectivamente, por lo general no presenta problemas abiertos sino respuestas cerradas. No desafíos ni aventuras intelectuales sino seguridades y consuelos. Lo que se gana en convicción religiosa y en entusiasmo se pierde en pensamiento crítico. Un trágico balance que, a la larga, termina erosionando ese mismo entusiasmo inicial.

El manual apenas menciona, en el mejor de los casos, las fuentes de donde obtiene las respuestas esquemáticamente reproducidas y clasificadas. Este tipo de manual ha sido el predominante en la modernidad capitalista occidental y en sus sistemas hegemónicos de educación.

Solo podría escaparse a esta reproducción de las jerarquías intelectuales si el manual incluyera de manera necesaria una remisión a la experiencia vital y subjetiva del lector<sup>231</sup>, en lugar de presentarle las respuestas y definiciones deshistorizadas y ordenadas al margen de sus propios problemas.

Al presentar ya “cocinadas” las respuestas, previamente elaboradas por el o los autores sin la participación activa del sujeto que lo lee y estudia, el manual reproduce una jerarquía implícita. El sujeto no iniciado debe aceptar pasivamente que lo conduzcan hacia La Verdad (la del iniciador). El ejemplo soviético —con sus difundidos manuales sobre el DIAMAT y su deducción-aplicación en el HISMAT (materialismo histórico)— no logró escapar de esta metodología jerárquicamente reproductivista.

El momento de la expansión cultural y universalización de la teoría, en el caso del DIAMAT, llegó una vez que Stalin dio el broche definitivo al “sistema” materialista dialéctico, a partir del cual comenzó su divulgación. En ese instante comienzan a ocupar su lugar los célebres y penosos manuales que contribuyeron a reproducir, no ya en el estrecho límite de los especialistas, sino en el ancho cauce de los militantes, ese “sistema” como la supuesta “visión del mundo” oficial del movimiento revolucionario mundial inspirado en Karl Marx.

Todos los manuales del DIAMAT tuvieron significativamente la misma arquitectura: una primera parte, donde se presenta la necesidad política de familiarizarse con el sistema; una segunda donde se expone “el materialismo dialéctico”, y una tercera, deducción-aplicación mediante, donde se describe el “materialismo histórico”. En la primera sección se repite cuál es el principal problema de la filosofía (planteamiento engelsiano de 1888) y, en consecuencia, la división de aguas en su

---

<sup>231</sup> Hemos intentado seguir ese camino alternativo —y opuesto a los manuales stalinistas— en nuestro libro *Aproximaciones al marxismo. Una introducción posible*. México, Ocean Sur, 2008, donde cada capítulo se abre con preguntas abiertas, que el libro no cierra y que apelan a la intervención subjetiva y a la experiencia de vida de quien lo lee. De igual modo, en este texto acompañamos cada capítulo con bibliografía para que la persona individual o los colectivos militantes que lo consultan puedan corroborar, contrastar, profundizar e incluso cuestionar lo que en el manual se afirma. No se trata de “consumir” pasivamente a Marx y reproducir luego, obedientemente, lo que allí se afirma sino de problematizar y a partir de allí profundizar. (La versión previa, más reducida, de este libro apareció con el título *Introducción al pensamiento marxista*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 2003. En Argentina este texto pedagógico tuvo tres ediciones. Traducido al portugués: São Paulo, Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae-CEPIS, 2004 y reeditado en España: Madrid, Cuadernos de Formación de Corriente Roja, 2004). Un emprendimiento pedagógico con el mismo espíritu ensayamos en nuestro *Marxismo para principiantes*, aunque en este caso acompañado de imágenes e historietas. Véase *Marxismo para principiantes*. Buenos Aires, Longseller, 2005.

historia. En las secciones referentes al DIAMAT, se comienza definiendo la “materia” (definición leniniana de 1908) y sus propiedades ontológicas (relación con el movimiento, el espacio y el tiempo). A continuación se define su opuesto, “la conciencia”, como producto del cerebro, es decir, de la materia altamente organizada (definición engelsiana). Luego se analiza “la ciencia general del desarrollo”, la dialéctica, y su ámbito de aplicación, tras lo cual se enumeran y explican sus principales leyes: unidad y lucha de contrarios, cambios de cantidad en cualidad y negación de la negación (ejemplificadas por Engels en *Dialéctica de la naturaleza*) y sus correspondientes categorías dialécticas (singular, particular, universal, causa y efecto, necesidad y casualidad, posibilidad y realidad, esencia y fenómeno, etcétera).

Una vez expuesta la ontología, se pasa a la gnoseología donde se expone la teoría del reflejo como un cuerpo doctrinario uniforme y sin fisuras (no se alude a las distintas etapas de su constitución histórica, desde las ventanas abiertas por el último Engels hasta Stalin, ni se mencionan las críticas leninianas realizadas en 1914). Algunos manuales concluyen esta sección con una crítica de las “filosofías burguesas contemporáneas” entre las que incluyen el positivismo, el existencialismo y el neotomismo. Otros omiten este ítem.

En las secciones referentes al HISMAT, se expone su objeto de estudio, luego el papel de la producción material, el de la formación económico-social, las clases y sus luchas, las formas históricas de comunidad (desde la tribu hasta la nación) y el Estado. Aquí los manuales se dividen, pues la mayoría no incluye el punto referido a “la extinción” del Estado. El marco político que conlleva esta omisión en el régimen euroriental de los países afines a la ex URSS es más que evidente. A continuación se analiza la teoría de la revolución, la cuestión del progreso y (solo posteriormente al XX Congreso del PCUS) el papel de las masas y la individualidad en la historia<sup>232</sup>.

Además de estas divulgaciones generales, el sistema fue también aplicado mediante manuales a los más diversos problemas puntuales: referidos a las ciencias

---

<sup>232</sup> Véase por ejemplo: Otto V. Kuusinen y otros: *Manual de marxismo-leninismo*. Bs.As, Fundamentos, 1961; Vladislav Kelle y Matvei Kovalson: *Formas de la conciencia social*. Bs.As., Lautaro, 1962.; A. Makarov y otros: *Manual de materialismo histórico* Bs.As., Cartago, 1965; Víctor Afanasiev: *Manual de filosofía* Bs.As., Estudio, 1973; Academia de Ciencias de la URSS: *Hombre, ciencia, técnica* Bs.As., Cartago, 1973; G. Gleserman y G. Kursanov: *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* Bs.As., Cartago, 1975; Academia de Ciencias de la URSS: *Fundamentos de filosofía marxista leninista* Bs.As., Cartago, 1976. Dos tomos; Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Filosofía: *El papel de las masas populares y de la personalidad en la historia* Bs.As., Cartago, 1959; G. J. Shajnzarov: *Introducción a la filosofía de las ciencias sociales* Bs.As., Estudio, 1981; T. Vlasova: *Filosofía marxista* (incluye tablas e ilustraciones pedagógicas) Moscú, Progreso, 1987, etc. Cualquiera otra edición repite invariablemente el esquema general descripto. Probablemente unas de las escasísimas excepciones dentro de la circulación cultural soviética hayan sido los trabajos de E. V. Ilienkov, quien a pesar de su adhesión al DIAMAT presentaba una versión un tanto más refinada e ilustrada —era sin duda un conocedor de Hegel de primera mano, a diferencia de los otros redactores de manuales. Véase E. V. Ilienkov: *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría* Moscú, Progreso, 1977; E. V. Ilienkov: *Lógica dialéctica. Ensayos sobre historia y teoría*. La Habana, Ciencias Sociales, 1984; “La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El Capital* de Marx” En AA.VV.: *Problemas actuales de la dialéctica* [extractos] Madrid, Comunicación, 1971, pp. 33-107; y “Lenin y la concepción hegeliana del pensamiento”, en *Ciencias Sociales* N.º. 6, pp. 57-69). En la misma línea de un DIAMAT menos grosero, véase I. Andreiev, *Problemas lógicos del conocimiento científico*. Moscú, Progreso, 1984 (donde también se historiza —sin abandonar la ontología materialista— el nacimiento de la lógica dialéctica), aunque Andreiev también colaboró con G. Kursanov en la elaboración de su manual citado anteriormente.

naturales<sup>233</sup>, a la historia de las religiones,<sup>234</sup> las ideas políticas<sup>235</sup> y sobre todo, a la historia de la filosofía. En este último punto, siguiendo las indicaciones sugeridas por Engels en 1888 —para quien toda la historia del pensamiento filosófico se divide en dos ramas: la materialista y la idealista— se escribieron historias que abarcaron desde el pensamiento en Egipto y Babilonia hasta el de la “filosofía burguesa contemporánea” (siglo XX)<sup>236</sup>.

Al volcarse —y difundirse— en forma de manual, la filosofía del DIAMAT ganó e incorporó un público ampliado, aunque al precio de convertir pensamiento marxista no en un instrumento activo de liberación, creación, interrogación y crítica sino, por el contrario, en un medio de legitimación basado en la repetición mecánica de citas, justificación y obediencia teórica<sup>237</sup>. A partir de la difusión masiva de manuales, el militante de esta tradición cultural no debía ya formarse en la lectura de Karl Marx y sus continuadores clásicos sino en el recorte previo que de ellos habían hecho los discípulos soviéticos de Stalin.

Fuera de la URSS, la situación no cambió demasiado entre los partidarios del DIAMAT. Hasta qué punto esta cosmovisión ideológica sintetizada en los manuales atravesó de idéntica forma también otras vertientes y tradiciones marxistas puede comprobarse si comparamos los manuales elaborados por el comunista francés Georges Politzer y por el trotskista norteamericano George Novack.

Durante 1935-1936, Georges Politzer —quien provenía del psicoanálisis— impartió una serie de cursos en la Universidad Obrera de París. Uno de sus alumnos,

---

<sup>233</sup> Véase, por ejemplo, Academia de Ciencias de la URSS: *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1970.

<sup>234</sup> Véase S. A. Tokarev: *Historia de las religiones*. Bs.As., Cartago, 1965.

<sup>235</sup> Véase para el caso, Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Derecho: *Historia de las ideas políticas (Desde la Antigüedad hasta nuestros días)*. Bs.As., Cartago, 1959.

<sup>236</sup> Probablemente en este terreno el más exhaustivo de todos haya sido el de M. A. Dynnik. Véase M. A. Dynnik y otros: *Historia de la filosofía*. México, D. F., Grijalbo, 1960. Cinco tomos. También existe una edición resumida en un solo tomo.

<sup>237</sup> En la Cuba revolucionaria de inicios de los ‘60 tuvo lugar una polémica desarrollada en la revista *Teoría y Práctica* sobre el uso o no de manuales en la enseñanza del marxismo. En ella, el joven sociólogo Aurelio Alonso, luego de reconocer que “*muchos de los que así pensamos nos iniciamos en el estudio del marxismo a través de manuales. Y esto nos sitúa quizá en las mejores condiciones para una actitud crítica, para comprender hasta qué punto pueden ser deformadores los esquemas*”, sintetizaba y resumía la metodología implícita en la que se apoyaban los manuales del DIAMAT: “*Citar, interpretar y justificar con ejemplos. Este es el método del manual. Rompe con el criterio histórico para retornar el criterio absoluto que Marx había desechado. Solo que lo que ahora se absolutiza son las tesis de los que liquidaron precisamente ese criterio. El manual contribuye a que surja una nueva metafísica, de la cual responsabiliza a Marx, Engels y Lenin*”. Véase Aurelio Alonso: “Manual... o no manual. Diálogo necesario”. En Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana: *Lecturas de filosofía*. La Habana, Instituto del Libro, 1966. Tomo II, 1968, pp. 756 y 759-760. En un segundo artículo sobre el debate, Humberto Pérez y Félix de la Uz, compartiendo en la polémica las posiciones de Lionel Soto en defensa del manual, explicitaron su metodología como nunca antes se habían animado a hacer los soviéticos: “*Nosotros nos hemos decidido por el método que pudiéramos calificar de lógico, opuesto al histórico que se nos propone*”. Véase Humberto Pérez y Félix de la Uz: “Contribución a un diálogo. Nuevamente sobre los manuales”. En Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana: *Lecturas de filosofía*. Obra citada. p. 772. Hemos intentado analizar esa polémica y muchos otros debates vinculados a la misma problemática en nuestro ensayo: “«Pensamiento Crítico» y el debate por las ciencias sociales en el seno de la revolución cubana”. En AA.VV.: *Crítica y teoría en el pensamiento social contemporáneo*. Buenos Aires, CLACSO, 2006. pp.389-437.

Maurice Le Goas, confeccionó con sus apuntes —aprobados por Politzer— el célebre manual *Principios elementales de filosofía*. Esa versión, hoy clásica, fue revisada por René Maublanc y por J. Kanapa. Luego Maurice Caveing y Guy Besse revisaron otro texto de Politzer, que se conoció finalmente como *Principios fundamentales de filosofía*.

En 1965, tres décadas después de Politzer —asesinado en 1942 durante la lucha antifascista—, el profesor George Novack publicó su manual *Los orígenes del materialismo*. Luego, en 1978, volvió a publicar otro manual, *Una introducción a la lógica del marxismo*<sup>238</sup>.

En ambos casos, Politzer y Novack coinciden absolutamente en sus exposiciones del DIAMAT, punto por punto, tesis por tesis, más allá de sus respectivas tradiciones político-culturales en el seno del marxismo. Ambos dividen toda la historia de la filosofía entre materialistas e idealistas, ambos defienden la ontología materialista de donde deducen y aplican la teoría gnoseológica del reflejo<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Véase Georges Politzer: *Principios elementales de filosofía*, Buenos Aires, Inca, 1957 (hay ediciones más completas, como la mexicana, que agrupan los dos libros de Politzer bajo el título *Cursos de filosofía*, México, D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1983); George Novack, *Los orígenes del materialismo e Introducción a la lógica formal y dialéctica*. Bs.As., Pluma, 1975.

<sup>239</sup> Sin embargo, en las introducciones de Novack encontramos una elaboración teórica completamente ausente en los escritos de Politzer: la explicación pedagógica de la teoría del desarrollo desigual y combinado. Según Novack, esta ley sería un caso particular de la ley de la lógica dialéctica que explica la interpenetración de los opuestos. A ella Novack le dedica especialmente un pequeño ensayo titulado *La ley del desarrollo desigual y combinado* (publicado en inglés en 1958; y en español por la revista *Estrategia*, en 1965, y la editorial Pluma, de Buenos Aires, en 1973). Este brillante texto resulta más que sugerente, ya que reproduce en forma ampliada las tensiones que habían atravesado al mismo León Trotsky. En la pluma de Novack las tensiones de Trotsky —tironeado entre una concepción dialéctica de la historia y la política y una concepción evolucionista vinculada al DIAMAT en el terreno filosófico— son agudizadas al extremo. Novack se enreda con los mismos hilos y las mismas redes metafísicas que había dejado ingresar por la ventana abierta el último Engels, cuando pretendió generalizar para la naturaleza lo que Marx había planteado en *El Capital* para el estudio histórico-crítico de la sociedad capitalista. De manera análoga, Novack se lanza en este texto a tratar de generalizar para la naturaleza la ley del desarrollo desigual y combinado que Trotsky había formulado en su *Historia de la revolución rusa* como instrumento para entender específicamente la historia de las sociedades atrasadas de manera no evolutiva, mecánica o lineal. Mostrando abiertamente su procedimiento de generalización, Novack sostiene que: “*Aunque directamente originada en el estudio de la historia moderna, la ley del desarrollo desigual y combinado tiene raíces en acontecimientos comunes a todos los procesos de crecimiento en la naturaleza como también en la sociedad [...] la ley misma no solo es aplicable a los acontecimientos revolucionarios de la época presente sino, como veremos, para toda la evolución social. Tiene también aplicaciones más amplias*”. Véase G. Novack: *La ley del desarrollo desigual y combinado*. Obra citada. pp.14-15.

En América Latina, comentando la edición argentina de otro texto de Novack, *Introducción a la lógica*, el argentino Nahuel Moreno [Hugo Miguel Bressano] prolonga este mismo movimiento con nuevos argumentos. Apelando a los escritos sobre el conocimiento biológico y la epistemología genética de Jean Piaget, Moreno repite allí que la ley del desarrollo desigual y combinado rige tanto para la sociedad y la historia, como para... la naturaleza. En ambos casos —Novack y Moreno— la ley del desarrollo desigual y combinado se convierte en apenas un subcapítulo de la engelsiana dialéctica de la naturaleza. Véase Nahuel Moreno: *Lógica marxista y ciencias modernas*. Bogotá, Pluma, 1978.

De cualquier modo, el contradictorio intento pedagógico de Novack expresa solo a una corriente filosófica dentro del campo de los discípulos y epígonos de Trotsky<sup>240</sup>.

Un caso aparte lo constituye Henri Lefebvre. Llegado del existencialismo francés a fines de los años '20 adhiere al marxismo. Humanista con gran admiración por Hegel, nunca fue un ortodoxo. Con N. Guterman tradujo al francés en los años '30 los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx y también los *Cuadernos sobre la «Ciancia de la Lógica» de Hegel*, escritos por Lenin, a los que dio amplia difusión en la cultura marxista francesa. Pero su trabajo más leído —al menos tuvo en Argentina más de diez ediciones— fue un manual de marxismo, escrito en 1948, cuando todavía formaba parte del PC francés. En él Lefebvre ya sintetizaba la filosofía marxista en dos grandes problemáticas: la del método y la de la alienación. Justamente dos terrenos donde el vínculo de Marx con Hegel aparecía implícitamente en primer plano. En ningún momento figuraba —a pesar de llegar a recomendar, entre otros, el capítulo IV de la historia del PCUS redactado por Stalin— la ontología materialista ni las posiciones clásicas de los manuales soviéticos del DIAMAT<sup>241</sup>. No hacía la crítica

---

<sup>240</sup> Aunque no la haya volcado en manuales de divulgación masiva, el pensador brasileño Michael Löwy ha desarrollado una crítica sistemática de la tradición filosófica sustentada en el DIAMAT, la teoría del reflejo y la supuesta dialéctica de la naturaleza. Véanse sus obras: *Dialéctica y revolución*. Obra citada; *El marxismo olvidado R. Luxemburg, G. Lukács*. Obra citada; y *¿Qué es la sociología del conocimiento?* Obra citada; entre muchos otros textos.

Dentro del mismo arco político de Löwy, Ernest Mandel ha realizado una prolífica divulgación pedagógica del marxismo, no tanto en el terreno filosófico sino especialmente en el debate económico. Su conocido y mundialmente difundido manual *Introducción a la teoría económica marxista*. Buenos Aires, Cepe, 1973, pp. 14-31) expone la teoría del valor de *El Capital* vinculándola a las teorías de la alienación y del fetichismo mientras rescata esta veta humanista de Marx; también su *Tratado de economía marxista*. México, Era, 1980. Tres tomos y *La formación del pensamiento económico de Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1974, en los cuales somete a discusión la versión canonizada por los manuales stalinistas. Lo mismo hace en su texto pedagógico *O lugar do marxismo na historia*. São Paulo, Xamã, 2001.

De todos modos, entre la obra de Löwy y Mandel existen matices diferenciales. Básicamente en el terreno cultural y filosófico (no en el político). Mientras Löwy trata de rescatar y destacar los componentes románticos del marxismo (en lo fundamental a partir de su encuentro teórico con la obra de Walter Benjamin), Mandel, en cambio, permanece hasta el final de sus días mucho más afín a la tradición ilustrada. Véase Michael Löwy: *Revolta e melancolia. O romantismo a corrente da modernidade*. Portugal, Bertrand editora, 1997 y “L’humanisme révolutionnaire d’Ernest Mandel”. En Gilbert Achcar [comp.]: *Le marxisme d’Ernest Mandel*. Paris, P.U.F., 1999. pp. 33-48.

Dentro del trotskismo autodenominado “ortodoxo”, el manual del dirigente boliviano Guillermo Lora (recientemente fallecido) se destaca por ser uno de los pocos textos de divulgación pedagógica marxista que remite invariablemente a ejemplos del mundo de los propios trabajadores del país en cuestión, en este caso, Bolivia. Véase Guillermo Lora: *Curso de marxismo para obreros*. La Paz, Masas, 1984.

En el caso de Nahuel Moreno, polemista de Mandel y de Löwy, puede mencionarse el texto pedagógico *La visión marxista de la sociedad* (1983-1984), Buenos Aires, Cuadernos Socialistas, 1995. Sugestivamente, este manual de Moreno lleva por subtítulo el mismo de Marta Harnecker: “Conceptos elementales de materialismo histórico”. ¿Una casualidad?

<sup>241</sup> Véase Henri Lefebvre : *El marxismo* [1948]. Buenos Aires, EUDEBA, 1985.

<sup>244</sup> Su principal manual de teoría marxista es, sin duda, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. De este trabajo se publicaron no menos de 56 ediciones legales y varias ilegales (o “piratas”). Además de los cuadernos redactados para obreros chilenos y de *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, pueden consultarse sus manuales políticos: *La revolución social. Lenin y América Latina*; *Estrategia y táctica. Instrumentos leninistas de dirección política*; *El problema de la transición al socialismo*; *El problema de la vanguardia en América Latina*; entre muchos otros. En aquellos, como sus títulos indican, se ocupa no solo de temas filosóficos y sociológicos —donde jamás dejó de defender

explícita, pero este manual dejaba la puerta abierta al lector para que se preguntara por esa notoria ausencia. Tras su salida del PC francés, la obra de Lefebvre, siempre original, comenzó a desmontar sistemáticamente el pensamiento stalinista, sus lugares comunes, su lectura de *El Capital*, sus legitimaciones apoloéticas.

Expulsado Lefebvre del PC francés, su lugar lo ocupó Roger Garaudy, ampliamente difundido por América Latina en sus traducciones castellanas. Garaudy representó el *aggiomamiento* filosófico del stalinismo en la época de la “coexistencia pacífica” y del kruschevismo. Su logro más atractivo y sugerente fue el intento de volver sobre la pista olvidada de Hegel, allí se inscribe su *Dios ha muerto (Un estudio sobre Hegel)*. Pero lo hacía desde un “humanismo sin fronteras”, guiño filosófico utilizado por él para preparar el terreno del “diálogo entre católicos y marxistas”, fórmula de compromiso con la cual la URSS se proponía negociar con el Vaticano y los Partidos Demócratas Cristianos, sus secciones partidarias nacionales (planteo diametralmente opuesto al del cristianismo revolucionario propugnado en América Latina por la corriente castro-guevarista de Camilo Torres, afín a la revolución cubana y a la lucha armada). También Garaudy tuvo su manual, fruto de una serie de conferencias dictadas en La Habana a mediados de febrero de 1962. En él, criticaba explícitamente el “dogmatismo” —eufemismo para referirse al stalinismo— desde el humanismo marxista, al que concebía como “una continuidad del humanismo burgués”, sin por eso abandonar la ontología materialista del DIAMAT<sup>155</sup>.

En el caso de las corrientes alternativas a la del DIAMAT, la única empresa de divulgación y pedagogía realmente masiva en América Latina —además de la de Lefebvre— parangonable a la de los manuales soviéticos y a los de Politzer y Novack han sido los de Marta Harnecker y los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez. Mediante vinculaciones de muy diverso tipo con las organizaciones marxistas latinoamericanas (más estrechamente ligada Harnecker, más recluido en el ámbito académico después de su exilio en México, Sánchez Vázquez) ambos de alguna manera intentaron disputar a partir de fines de los ‘60, la hegemonía pedagógica del DIAMAT en el marxismo continental.

En el caso de Marta Harnecker —quien provenía del cristianismo— su participación en la experiencia de Salvador Allende le permitió extender a un público verdaderamente masivo el “materialismo dialéctico” y el “materialismo histórico” en la versión althusseriana, que suplantaba la preeminencia ontológica de los soviéticos por el predominio epistemológico, sin diluir ni cuestionar el materialismo<sup>244</sup>.

---

estrictamente las posiciones del “materialismo dialéctico” althusseriano—, sino también de la práctica política inmediata. Sus extensas entrevistas a diversos integrantes de fuerzas revolucionarias latinoamericanas (de El Salvador, Colombia, Nicaragua, Cuba, Guatemala, Brasil, etc.) son expresión de ello.

Esta vinculación directa con el campo político sella a fuego su estilo pedagógico. Sus libros y manuales —difundidos en el continente en cantidades verdaderamente increíbles— están articulados con “preguntas de repaso para discutir en el grupo de estudio”, numerosos esquemas e incluso dibujos, así como fragmentos de textos clásicos de Marx, Engels y Lenin y bibliografía recomendada para profundizar determinados temas. Como su público será predominantemente militante, su estilo pedagógico es menos “académico” que el de Sánchez Vázquez, aunque tal vez, por esa misma razón, en numerosas ocasiones se deslice hacia esquematismos simplistas (donde el esquema, infaltable, de [base-superestructura] no deja de aparecer una y otra vez).. No obstante estar formada en un marxismo mucho más elaborado, la fundamental nota que Harnecker comparte con los manuales soviéticos es la apuesta a sistematizar lógicamente el marxismo deshistorizándolo por completo (aunque la lógica que rige su sistematización se circunscriba únicamente al “materialismo histórico”, sin pronunciarse sobre la ontología materialista).

En Sánchez Vázquez —quien hasta 1964 adhirió al DIAMAT, lo cual explica que haya traducido la voluminosa *Historia de la filosofía* de cinco tomos del soviético M.A.Dynnik en 1960— encontramos una relación con la práctica política más matizada que la de Harnecker. Luego de haber participado en su España natal, durante la guerra civil, se exilia en México donde comienza a difundir el marxismo de la versión DIAMAT en la universidad junto con otro exiliado español (Wenceslao Roces, el célebre traductor de Marx y Engels) y Elí de Gortari. A partir de los 60 revisa esa concepción y desarrolla una sistemática tarea de pedagogía desde las posiciones de la filosofía de la praxis.

Como la de Harnecker, la tarea de divulgación de Sánchez Vázquez se presentó como alternativa a los manuales soviéticos<sup>245</sup>. Aunque, a diferencia de la chilena, su sistematización centró el eje de articulación justamente en la historicidad de la teoría crítica marxista. La amplia difusión que ambos intelectuales han tenido en América Latina —mucho mayor en el caso de la discípula de Althusser y sólo comparable con la de los manuales soviéticos— constituye un índice del alto grado de independencia que, desde mediados de los 60 en adelante (a partir de la revolución cubana), el marxismo latinoamericano adquiere en el público de izquierda de nuestro continente.

Marta Harnecker y Adolfo Sánchez Vázquez respondían cada uno a su modo a la promoción teórica que continentalmente nace del aliento de la revolución cubana (cuya herejía también se prolonga en la cultura y las ciencias sociales: en la literatura, el llamado *boom*; en economía “la teoría de la dependencia”; en religión, la teología de la liberación, etc.). En el seno de esta revolución, junto a los partidarios de la importación acrítica del DIAMAT, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico* —con una tirada por número mensual de quince mil ejemplares— intentan elaborar y difundir una perspectiva historicista del marxismo. No solo publican a

---

<sup>245</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez: *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965; *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967; *Filosofía y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo, 1978; *Ciencia y revolución. EL marxismo de Althusser*. México, Grijalbo, 1980 (una discusión con el maestro argelino-francés que elípticamente impugnaba a sus seguidores mexicanos y a Marta Harnecker; *Ética*. México, Grijalbo, 1984, entre otros. A diferencia de Harnecker, Sánchez Vázquez ha aportado estudios propios y originales, además de los encaminados a la difusión pedagógica. Junto con su crítica de Althusser, su defensa del humanismo y su *Filosofía de la praxis* en este rubro también merece citarse su publicación y estudio previo a los *Cuadernos de París* [Notas de lectura de Marx de 1844]. Además, fue el introductor en castellano de varias corrientes críticas del DIAMAT y el stalinismo, como los checos J. Zeleny y Karel Kosik o la escuela yugoslava del grupo Praxis (Gajo Petrovich, Mihailo Markovic, entre otros).



Lukács, Korsch, Gramsci, etc. —también a Althusser, Della Volpe y Coletti— sino que además estructuran el programa de estudios filosóficos por el cual pasaban los estudiantes de todas las carreras universitarias de ciencias sociales y humanidades (ciencias políticas, jurídicas, historia, sociología, letras, economía y psicología) en unidades históricas. Las unidades generales eran cuatro: 1) el pensamiento de Marx, 2) algunos aspectos del pensamiento de Engels, 3) el marxismo y la II Internacional, y 4) Lenin.

En todas las unidades se comenzaba estudiando “las condiciones sociales e históricas” en que surgieron y se desarrollaron las teorías. Los autores tratados eran los fundadores de la teoría crítica marxista pero junto a ellos también se estudiaba un conjunto muy vasto que jamás figuraba en ningún manual adscrito al DIAMAT: Kautsky, Plejanov, Antonio Labriola, Eduard Bernstein, Otto Bauer, Rudolf Hilferding, Georges Sorel, León Trotsky y Rosa Luxemburg.

A esas cuatro unidades generales comunes a todos los estudiantes se agregaba el “programa para el curso de instructores” donde se estudiaban caso por caso los procesos sociales y políticos de América Latina: Argentina (durante todo el siglo XX), Brasil (desde 1930 hasta 1962), Venezuela (desde Cipriano Castro hasta 1958), Guatemala (desde la penetración norteamericana hasta la caída de Jacobo Árbenz), etcétera.

Como fácilmente se puede advertir, el orden lógico de estudio responde aquí a la sucesión histórica, además de analizar por separado a Marx, a Engels, a Lenin, etc., y no como partes indistinguibles de un supuesto sistema cerrado, el materialismo dialéctico.

En lugar del clásico manual, esta Escuela de Filosofía cubana elaboró *Lecturas de filosofía*, compilación dirigida a la pedagogía masiva de la juventud revolucionaria. En tiradas de catorce mil ejemplares, tuvieron dos ediciones.

En la primera edición, de 1966, se compilan capítulos de diversos autores, latinoamericanos (Fidel Castro, el Che Guevara, Jesús Díaz, entre otros), del marxismo occidental (Antonio Gramsci, Louis Althusser, Régis Debray, Paul Sweezy, Manuel Sacristán, etc.), soviéticos (Leontiev, Polikarow, Meliujin), y también discursos de Amílcar Cabral y artículos de Albert Einstein, además de fragmentos de Marx, Engels y Lenin. La estructura general difería en gran medida de los manuales soviéticos, y respondía a cinco grupos temáticos: 1) el hombre, la naturaleza, la sociedad; 2) el materialismo histórico, donde se incluían materiales específicos sobre las formaciones sociales de Cuba, América Latina y el Tercer Mundo, casi siempre ausentes en los soviéticos; 3) la teoría del reflejo, en el que se discutían las tesis de Pavlov; 4) la teoría del conocimiento, donde se analizaban, entre otros, trabajos de Einstein; y 5) historia de la filosofía.

En la segunda edición, en dos tomos, el planteo divergente con la doctrina del DIAMAT se radicaliza y explicita aún más. Sigue estando al comienzo “Hombre, naturaleza y sociedad”, pero inmediatamente después se pasaba al primer plano del estudio histórico de la filosofía —que en la edición anterior aparecía recién tímidamente al final. Se agregaba aquí el análisis de la filosofía en Cuba, un gesto ausente en el resto de las empresas pedagógicas: partir de la propia historia y de la propia experiencia del sujeto lector. Luego se pasaba al materialismo histórico, donde a los textos de A.Gramsci, P.Sweezy y L.Althusser se les agregaba ahora Maurice Godelier y Michael Löwy. Además, se incluían provocativamente doscientas sesenta páginas sobre los problemas de la revolución en los países subdesarrollados (con textos del Che Guevara, José Bell Lara, André Gunder Frank, Jean-Paul Sartre, Hanza Alavi y Régis Debray) y de la transición al socialismo (con trabajos del mismo Guevara y varios cubanos). La orientación guevarista que suponía el ordenamiento temático del material focalizaba la lectura en los problemas de Asia, África y América Latina (el terreno que el Che

Guevara había elegido estratégicamente para la lucha). Esas largas doscientas sesenta páginas terminaban sugestivamente con una serie de artículos del periódico comunista cubano *Granma* titulados “Contra el burocratismo” (otra de las prédicas del discurso guevarista)<sup>246</sup>.

Mas allá de la variada suerte de estos intentos por desafiar, cuestionar y dar batalla frente a la canonización soviética de la época stalinista y sus acólitos occidentales, construyendo una pedagogía alternativa de la teoría crítica marxista, en los constructores y sistematizadores del DIAMAT nada cambió. El tiempo se detuvo impenitente, como una piedra. Hasta el fin continuó primando exactamente la misma operación general: deshistorizar al marxismo, borrando hasta las huellas de su propia génesis y constitución. El esquema lógico dejó entonces para siempre de ser un resumen de la historia —como sugería Lenin, estudiando *El Capital*, relejendo y rescribiendo a Hegel—, cobró vida, se autonomizó, se hipostasió y terminó, como toda metafísica, imponiéndose sobre la historia. En el caso nuestro, sobre la historia latinoamericana.

El marxismo podía entonces explicar la sociedad capitalista... ¡pero no se podía explicar a sí mismo! Había historia del régimen capitalista, pero como teoría social y filosofía el marxismo... ¡no tenía una historia propia! De este modo, de la mano del materialismo dialéctico y su prolongado equívoco, la teoría social de Karl Marx cedía a los fetiches y dejaba de ser una teoría crítica.

---

<sup>246</sup> Véase nuestro ensayo: “*Pensamiento Crítico* y el debate por las ciencias sociales en el seno de la revolución cubana”. En AA.VV.: *Crítica y teoría en el pensamiento social contemporáneo*. Obra citada. pp.389-437

## **El Marx del reformismo (De Eduard Bernstein, Nikita Krushev y el eurocomunismo a John Holloway)**

Según recuerdan sus biógrafos más confiables, eruditos y documentados, desde los tiempos fundacionales en los que actuó y escribió Karl Marx el movimiento socialista se vio tironeado por corrientes “moderadas” y mesuradas. El punto de vista marxista no fue el único en el seno del movimiento socialista. Convivió, desde su misma gestación, con vertientes emancipadoras que trataban de eludir el problema del poder. No obstante, como suele suceder, los problemas reales no se resuelven evadiéndolos.

Ya desde aquella época un segmento de la clase trabajadora y algunos de sus principales intelectuales se sintieron tentados de eludir la confrontación y esquivar el desafío político de enfrentar (y vencer) la violencia institucionalmente organizada. En aquel tiempo fueron principalmente Ferdinand Lasalle y sus discípulos quienes más intentaron encarrilar al movimiento obrero para que “entrara en razón” y no osará tropezar con las principales instituciones políticas del poder establecido. “Había que ser inteligentes”, argumentaban aquellos viejos socialistas alemanes del siglo XIX, “y evitar el conflicto”. No fueron los únicos en promover relaciones sociales de un tipo nuevo, no capitalistas, sin pasar por el trago amargo de tener que vérselas, políticamente, con el problema de una transición más allá del capitalismo, repleta de conflictos, desgarros, enfrentamientos y violencias<sup>247</sup>.

En medio de la disputa con aquella tendencia Karl Marx, primero organizador de la Liga de los Comunistas y luego principal impulsor de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT), trata de fundamentar la necesidad de no eludir el problema. El movimiento revolucionario, si pretende ser radical, deberá tarde o temprano confrontar con el Estado —he ahí su principal diferencia con Lasalle— y, si llegara a triunfar en esa lucha, deberá crear un poder democrático muy fuerte de la clase obrera que Marx denominó “dictadura del proletariado”<sup>248</sup>, que pudiera oponerse a la violencia de la contrarrevolución apuntando al mismo tiempo, en un período de transición, hacia la extinción del Estado como instancia separada y enfrentada a la sociedad<sup>249</sup>.

No obstante la tremenda energía que Marx y Engels pusieron en discutir y combatir las tendencias que eludían en la lucha social el problema estratégico del poder y la confrontación con el Estado, el falso atajo que creyeron encontrar aquellas antiguas vertientes reformistas volvió a ser cruzado años más tarde. Nuevas ilusiones, nuevos pasadisos “mágicos”, viejas tragedias. El prolongado equívoco de la prédica reformista renacía, periódicamente, con otros ropajes y bailando al ritmo de las músicas más diversas.

---

<sup>247</sup> Para una reconstrucción marxista de la lógica política que guiaba a aquel primer reformismo (sumamente equilibrada ya que el autor hasta le reprocha a Marx haber sido injusto en sus críticas demoledoras a Lasalle), véase Franz Mehring: *Karl Marx Historia de su vida*. Obra citada. Para una discusión crítica de ese juicio de Mehring puede consultarse al otro gran biógrafo de Marx, David Riazanov: *Marx-Engels*. Madrid, Comunicación, 1975. (Existe una edición ampliada con el título: *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. Bs.As., Marxismo Clásico y Contemporáneo, 2003). Para un balance —elaborado desde un punto de vista no marxista— de aquel reformismo, puede consultarse G.D.H.Cole: *Historia del pensamiento socialista*. Obra Citada. Principalmente el tomo primero.

<sup>248</sup> Véase Carta de Marx a Wedemeyer, Londres, 5 de marzo de 1852. En K.Marx y F.Engels: *Correspondencia*. Bs.As., Cartago, 1973. p. 55.

<sup>249</sup> Véase al respecto las obras de Marx, clásicas en esta materia, *La guerra civil en Francia y Crítica del programa de Gotha*. En Karl Marx: y Friedrich Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II.

## **Bernstein y su cruzada contra Hegel, el «blanquismo» y la violencia revolucionaria**

El nombre de Eduard Bernstein no goza de popularidad ni de prestigio intelectual. Sin embargo, bien valdría la pena reconocerle la paternidad de muchos de las actuales evangelios reformistas que circulan en ONGs, academias y foros sociales. Antiguos lugares comunes y ensoñaciones reformistas que, cuestionando al marxismo (o tergiversándolo de modo grotesco para refutarlo más fácilmente), se autopostulan y son difundidas por los grandes monopolios mediáticos como absolutamente “novedosos”, como si hubieran nacido bajo el influjo reciente de internet y las últimas tecnologías... “*¡que Marx no pudo conocer!*”. Desde la buena nueva del cooperativismo como instancia mágicamente superadora de las brutales contradicciones de la acumulación, concentración y centralización capitalista hasta la apología de los fondos de pensión como forma “democratizadora” del capital por acciones, pasando por el rechazo de todo movimiento anticapitalista y antiimperialista, radical e insurgente, que se plantee ir más allá de la legalidad oficial hasta el ataque en toda la línea contra la herencia teórica de Hegel y el influjo supuestamente maligno del método dialéctico en los movimientos sociales. ¡Bernstein es el padre de gran parte de esas “*nuevas teorías*”!

Lo más sugerente del caso es que Bernstein las formuló, no en tiempos de internet, el chat y la fibra óptica, la proliferación del microchip, el descubrimiento del genoma y la “sociedad de la información” sino... ¡antes de que se inventaran los automóviles, la computadora personal, la TV y hasta la radio! Por lo tanto, en ciencias sociales, la discusión teórica sobre Marx y el reformismo no puede abordarse bajo el chantaje manipulador y las falacias de que “*la nueva tecnología impone medida política*”; “*el capitalismo se volvió muy «complejo» por las comunicaciones satelitales, por lo tanto es utópico intentar combatirlo de raíz, a lo sumo podemos humanizarlo*” o “*vivimos en una aldea global, en consecuencia: el mercado es absolutamente insuperable*” y otras falsificaciones de la misma calaña. El reformismo tiene una larga historia, completamente ajena, independiente y previa a internet.

En la introducción de esta investigación sosteníamos que gran parte de las metafísicas “post”, a pesar de sus matices y diferencias recíprocas, convergen en un punto teórico: el ataque contra la dialéctica y sus categorías (desde la de “totalidad” hasta la de “superación” [*aufhebung*]). Identifican a Hegel como un pensador supuestamente conservador, apologista del Estado prusiano y arremeten contra el método dialéctico como una doctrina totalitaria que, con sus categorías “fuertes”, cancela la diversidad, convoca a la violencia y fomenta el enfrentamiento radical. En la mayor parte de esos relatos se impugna la lógica dialéctica de las contradicciones explosivas, mientras se intenta abandonar para siempre, por su carácter “autoritario” o “jacobino”, toda perspectiva estratégica de confrontación con el Estado<sup>250</sup>. Cuando no

---

<sup>250</sup> Quizás por eso, portavoces que provienen de la derecha más tradicional de los medios de comunicación, o de sectores reaccionarios de la universidad, abrazan rápidamente esta literatura “post” y la festejan sin mayores rodeos. Quien no quiera ser ingenuo, ni desprevenido, debería preguntarse por los motivos de tan súbita y sorprendente adopción desde la cual se impugna todo pensamiento revolucionario que que plantee la lucha estratégica por el poder acusándolo de “*haberse quedado en el pasado*”, de ser “*estatalista*” (presuponiendo, erróneamente, que para los revolucionarios todo se define, únicamente, por el Estado), de querer sustituir a la clase obrera, de ser “*burocrático*”, “*verticalista*”, “*foquista*”, “*partisano*”, “*jacobino*”, “*terrorista*” y muchos otros adjetivos descalificativos de idéntico tenor...

se trata de relatos directa y expresamente legitimadores, es decir, cuando formalmente se mantiene la esperanza en un cambio social, los discursos académicos “post” sueñan, ilusoriamente, con cambiar la sociedad sin plantearse —o, mejor dicho, eludiendo— la revolución.

Esta operación discursiva se hace a través de toda una serie de giros filosóficos, políticos y teóricos que dan una y mil vueltas alrededor de la tradición marxista. El caso de Toni Negri es muy expresivo en ese sentido<sup>251</sup>.

En gran parte de estos casos, a pesar de utilizar un lenguaje renovado lo que allí está operando es una vieja y largamente sedimentada plataforma reformista según la cual no resulta conveniente luchar por la revolución, fomentar los enfrentamientos radicales ni confrontar con el poder institucionalizado en la violencia del Estado.

El gran antecesor de esta literatura vinculada a las ciencias sociales y la teoría política, que dialoga con el marxismo a condición de que éste abandone su perspectiva revolucionaria —en la arena política— y se desprenda de una vez por todas de su metodología dialéctica —en el terreno epistemológico y filosófico— es, precisamente, Eduard Bernstein. Él constituye uno de los primeros en elaborar esos argumentos contra la dialéctica y un precursor en tratar de expurgar de Marx toda huella de Hegel y toda “tentación” revolucionaria.

De todas las múltiples escuelas de pensamiento que arremetieron contra la lógica dialéctica, Bernstein probablemente haya sido quien visualizó más lejos las implicancias, no sólo teóricas o filosóficas, sino principalmente políticas que estaban presupuestas en la polémica sobre el vínculo entre Hegel y Marx, o sea, entre la teoría crítica marxista y la dialéctica.

Un siglo entero antes que Toni Negri, en sus artículos del período 1896-1899 publicados en *Die Neue Zeit*, la revista teórica del Partido Socialdemócrata alemán (SPD) y en su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (que aparece en el mismo 1899) Bernstein había sostenido que “*con el sistema hegeliano culmina la evolución de la razón política del estado de policía iluminado en la edad de la Restauración*”<sup>252</sup>. Negri repite palabras casi textuales en su *Imperio*...

Pero va mucho más allá de esta crítica, ya clásica, contra la dialéctica de Hegel. Al carácter conservador que le atribuye le agrega un nuevo condimento. Entre las hendiduras e intersticios de ese sistema conservador se esconden brasas incandescentes de radicalismo político (es probable que en esta aseveración recoga la distinción entre método y sistema hegeliano que también está presente en Marx y Engels). Pues bien, según Bernstein hay que acabar, dentro de la tradición socialista, con ese radicalismo político y aplastar toda tentación extremista que de él se deriva.

Con gran profundidad y penetración intelectual, atribuye a la teoría de las contradicciones de “*la dialéctica radical hegeliana*” la responsabilidad y la fuente nutriente, nada menos, que del “*blanquismo*” [corriente política de Auguste Blanqui N.K.], del “*babuvismo*” [corriente política de Graco Babeuf N.K.], del “*voluntarismo*”, de la concepción “*conspirativa y demagógica*”, de “*la revolución permanente*”, del “*terrorismo proletario*” y de “*la teoría que exalta el culto a la violencia en la historia*”...<sup>253</sup>. En su habil y erudita pluma todas estas acusaciones, sin excepciones, están dirigidas contra el marxismo revolucionario.

---

<sup>251</sup> Una vez más remitimos a nuestro *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Obra citada.

<sup>252</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México, Siglo XXI, 1982. p.133.

<sup>253</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. pp.134-135.

Es más, en un agregado —redactado en 1920— a la segunda edición de su libro, Bernstein prolonga estas apreciaciones hasta incluir entre la temible “descendencia” política de la lógica dialéctica también al bolchevismo (al cual él, obviamente, se opone en tanto líder de los sectores más moderados y reformistas de la II Internacional).

Entonces, aunque gran parte de los escritos de Bernstein hoy no se citen explícitamente en los debates contemporáneos, resulta muy útil y sugestivo revisitar sus críticas al método dialéctico y la vinculación que él entreteje entre la dialéctica metodológica de Marx y toda concepción política que se proponga confrontar con el Estado y luchar por el poder desde las clases subalternas.

Para Bernstein, lo peligroso, lo temible y lo espantoso del método dialéctico reside en que inyecta en la teoría de la historia de Marx un impulso radical y una energía revolucionaria que, según sus consejos, convendría expurgar definitivamente del socialismo.

Intentando legitimar su rechazo del marxismo radical y su prédica a favor de las reformas, Bernstein propone ir hasta la raíz, “ampliando” y corrigiendo la concepción materialista de la historia: “*La concepción materialista de la historia, como base científica de la teoría socialista, sólo puede ser válida en la actualidad dentro de la susodicha **dimensión ampliada**, por esta razón, **hay que corregir** adecuadamente todas las aplicaciones que se han hecho, sin tomar en cuenta o tomando en cuenta de manera insuficiente la acción recíproca de las fuerzas materiales e ideológicas, ya pertenezcan a sus fundadores o a otros*”<sup>254</sup>. Más adelante agrega: “*Sin embargo, para llevar a cabo esta tarea es preciso darse cuenta, sin reticencias, de las **lagunas** y de las **contradicciones** de la teoría. En otras palabras, el desarrollo ulterior y el perfeccionamiento de la teoría marxista deben empezar por su crítica*”<sup>255</sup>.

A todo este emprendimiento teórico y político se lo conoció, históricamente, como “revisionismo”, expresión ideológica, dentro del socialismo, que acompañó un período social de estabilidad relativa del capitalismo finisecular. Aplaudiendo y festejando esa estabilidad, Bernstein se dispuso a cuestionar las vertientes más catastrofistas que auguraban una crisis inminente. Frente a esos relatos, defendía la opinión de que el capitalismo en lugar de disminuir el número de poseedores y propietarios los aumenta<sup>256</sup>, al mismo tiempo que multiplica la capacidad económica de las cooperativas (tanto las de producción y consumo, como la fábrica cooperativa de autogestión y las agrícolas)<sup>257</sup>.

Dentro de la tradición socialista internacional el término “revisionista” adquirió una connotación peyorativa luego de las respuestas que Bernstein recibió por parte de otro dirigente moderado —aunque ideológicamente “ortodoxo”— como Karl Kautsky y de una revolucionaria radical como Rosa Luxemburg. Años más tarde, con la crisis de la Segunda Internacional que transcurre durante la primera guerra mundial, el nombre de Bernstein decae de la agenda socialista internacional... ¡pero su herencia no muere!

Esforzándose entonces por fundamentar esa necesidad de “revisar”, ampliar y modificar la teoría crítica marxista para adaptarla a esa nueva modalidad de capitalismo, a fines del siglo XIX Bernstein somete a crítica a una de las cabezas visibles de esa

---

<sup>254</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.120.

<sup>255</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.126.

<sup>256</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. pp.152-153, 157.

<sup>257</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. pp.192 y ss.

ideología “ortodoxa” predominante hasta ese momento en la II Internacional, Georgi Plejanov. Si el llamado padre del marxismo ruso había recuperado y prolongado el *Anti-Dühring* de Engels agregándole el concepto de “monismo”, su polemista alemán ironiza sobre esta caracterización de la supuesta “concepción «monista» de la historia” preguntándose: “¿Por qué no llamarla, sin más, «simplista»?”<sup>258</sup>. Jugando precisamente con esa pretendida ortodoxia, a Plejanov y a los demás ortodoxos les opone... ¡al viejo Engels! Sobre todo aquel que en su correspondencia con Conrad Schmidt<sup>259</sup> y en las cartas publicadas en la revista *Sozialistische Akademiker* alerta que sólo “en última instancia” la dimensión de la economía juega su primacía en el orden social y en la historia.

Bernstein se propone relajar y diluir el economicismo extremo, multiplicando el vínculo entre los diferentes factores (económicos, políticos, ideológicos, etc) pero... ¡sigue creyendo, exactamente igual que los “ortodoxos” a los que combate, en la existencia de “factores”! Por eso la crítica que Bernstein dirige a Belfort Bax (quien había escrito un artículo titulado “Concepción materialista y concepción sintética de la historia”) le cabe, perfectamente, a él mismo y a su reconstrucción «revisionista» de la teoría histórica de Marx y Engels: “*La crítica de Bax al materialismo histórico casi nunca da en el blanco, entre otras cosas por el hecho de ser ultraortodoxa precisamente ahí donde se exageró inicialmente en la exhibición del materialismo histórico*”<sup>260</sup>.

Aunque su crítica al determinismo económico por su unilateralidad tiene granos de verdad<sup>261</sup>, su conclusión termina convirtiéndose en desembozada apologética del capitalismo, ya que el padre del “revisionismo” confía en su evolución progresiva en la cual, paulatinamente y sin choques, violencias, guerras civiles, luchas ni confrontación de fuerzas, el fetichismo mercantil y su brutal despersonalización irán desapareciendo automáticamente como por arte de magia. ¡Sin necesidad de revolución ni lucha contra la burguesía y su Estado! Para describir esta supuesta panacea de expansión evolutiva de la libertad humana sobre la irracionalidad autonomizada del equivalente general y la impiadosa tiranía mercantil del trabajo abstracto, Bernstein afirma que “*Teóricamente, la sociedad se encuentra, pues, frente al factor económico, en una posición de **libertad nunca antes lograda***” a lo que más adelante adiciona que: “*el interés general se refuerza frente al privado, y a medida que esto sucede, y en todos los sectores donde sucede, se frena la acción elemental de los factores económicos. Se anticipa su desarrollo y por esa razón se hace cada vez más rápido y elástico. De este modo, los individuos y los pueblos enteros sustraen una parte cada vez más grande de su vida al*

---

<sup>258</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.117 (nota al pie).

<sup>259</sup> Véase Cartas de F.Engels a Konrad Schmidt, 5 de agosto de 1890 y de F.Engels a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890. En Karl Marx: y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Obra citada. pp. 377-381.. En Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. Aquí la referencia a estas cartas se encuentra en p.120.

<sup>260</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.119 (nota al pie).

<sup>261</sup> Por ejemplo cuando Bernstein plantea que: “*Se perjudica al materialismo histórico en lugar de beneficiarlo cuando se rechaza desdeñosamente tachándola a priori de eclecticismo, la decidida acentuación de influjos que no tienen un carácter meramente económico y la consideración de factores económicos que no coinciden con la técnica productiva ni con su desarrollo previsto. El eclecticismo —la selección hecha entre diversas explicaciones y métodos de estudiar los fenómenos— frecuentemente no pasa de ser una reacción natural ante la presión doctrinaria del que pretende deducir todo de una sola causa*”. Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.118.

*influjo de una necesidad independiente o contraria a su voluntad*<sup>262</sup>. Su descripción de la evolución del capitalismo, precisamente en el pasaje de los siglos XIX al XX, en una época en que estaba naciendo el imperialismo contemporáneo, con sus inmensos monopolios repartiéndose el mundo y disputando violentamente por las colonias, resulta de un optimismo tan desenfrenado que haría sonrojarse a los más ingenuos positivistas dieciochescos<sup>263</sup>.

En esta visión apologética, a Bernstein le molesta e incomoda la unilateralidad del “monismo económico” y su acompañante inevitable, el determinismo productivista. Propone, en cambio, una visión de lo social donde el eje se desplace a los factores jurídicos y morales<sup>264</sup>, pero... sin abandonar nunca la teoría de los factores. Desde ese punto de vista, el hilo argumental de la crítica de Bernstein al economicismo es tremendamente inferior al que realiza Antonio Labriola en Italia, ya que este último, y por la misma época, también se opone al predominio del factor económico pero desde un ángulo muy distinto, cuestionando de plano toda teoría de “factores”, no intercambiando un factor por otro (reemplazo que deja intacta la estructura mecanicista de ese tipo de relato sobre la historia humana).

¿Por qué son disímiles las críticas de Labriola y Bernstein? Pues porque si el primero se apoya en la dialéctica de Hegel para concebir lo social como un entremado totalizante e histórico de relaciones intersubjetivas, el segundo aborrece del método dialéctico. Sin dialéctica, no queda más remedio que concebir lo social como una sumatoria o una yuxtaposición de factores, aun cuando no se acepte el privilegio del factor económico y se lo reemplace por el factor jurídico o incluso por el moral.

Explicando las razones de ese rechazo visceral contra la herencia de Hegel que lo separa de Labriola y lo ubica, en cuestiones teóricas, muy por debajo suyo, Bernstein afirma que su proyecto de revisión va mucho más allá de la crítica del factor económico. Lo que él se propone tiene otra dimensión, eliminar y expurgar toda huella de dialéctica en la teoría crítica marxista.

Luego de elogiar el mesurado prefacio de 1895 de Engels a *Las luchas de clases en Francia* de Marx —considerado habitualmente como “el testamento político” del viejo Engels—, Bernstein sostiene que “*por otra parte no se podía esperar que el mismo Engels emprendiera la **revisión de la teoría** que esto implicaba. Si lo hubiera hecho, habría tenido, si no formalmente, por lo menos en esencia, que **romper sin miramientos con la dialéctica hegeliana***”<sup>265</sup>.

Bernstein no quiere discutir tanto a Hegel —su interés no es el de un profesor de filosofía que habla y escribe para su pequeña y estrecha comunidad de pares— sino más

---

<sup>262</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p. 119.

<sup>263</sup> Comentando críticamente este optimismo desmesurado y desenfrenado del reformismo, Walter Benjamin sostiene que “*El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no solo está adherido a su táctica política, sino también a sus representaciones económicas. Esta es una de las causas de su colapso ulterior. Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente*”. Véase W. Benjamin: “Tesis XI”. En *Sobre el concepto de historia*. Santiago de Chile, LOM-Arcis, 1995.p. 56.

<sup>264</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p. 121 y fundamentalmente p.183, donde expone y despliega la conclusión de sus críticas al economicismo: “*No se requiere una larga demostración para reconocer que el concepto jurídico es tan importante como el económico [...] **Nosotros no caracterizamos las formas sociales de acuerdo con su base tecnológica o económica, sino de acuerdo con el principio que rige sus instituciones jurídicas***”.

<sup>265</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.132.



bien su influencia política entre los revolucionarios. “*Sólo me interesa el influjo de su dialéctica sobre la teoría socialista*”, declara<sup>266</sup>. Desde ese ángulo de abordaje establece una curiosa y original homologación entre dialéctica y blanquismo. Curiosa porque luego de caracterizar al sistema filosófico de Hegel como el último peldaño de la razón política del estado de policía iluminado, se las ingenia para deducir de allí consecuencias radicales. Lo hace afirmando que el producto final de la revolución francesa fue, primero, Babeuf y luego su continuador conspirativo e insurreccional, el blanquismo, al que intenta asociar con el pensamiento político de Marx y Engels.

¿Cómo explicar que un sistema de pensamiento conservador genere herederos tan “peligrosos” y discípulos tan radicales? Bernstein encuentra la respuesta en el “*residuo de dialéctica hegeliana de la contradicción, del que Marx (como Engels) no se pudo librar nunca completamente y que en el período de efervescencia general debía resultarles mucho más fatal*”<sup>267</sup>. Esta noción de contradicción, núcleo de fuego de la dialéctica, es calificada por Bernstein lisa y llanamente como un “fraude”.

De todo ese vasto y meditado proyecto de revisar, ampliar y adaptar el marxismo a los tiempos de estabilidad y “progreso” —aparentemente ilimitados— Bernstein extrae conclusiones políticas sumamente polémicas, que en los hechos terminan prolongando, perfeccionando y generalizando el reformismo presente en Lasalle.

Diferenciando dos métodos de transformación social, el parlamentario-electoral y el revolucionario, Bernstein explicita qué entiende él por “revolución”: “*El término «revolución» se usa de aquí en adelante, exclusivamente, con el significado político, como sinónimo de insurrección o de violencia ilegal* [subrayados de Bernstein]”<sup>268</sup>. Si “revolución” equivale a insurrección y a violencia ilegal —es decir, al desafío del monopolio del uso de la violencia estatal—, la teoría política que dentro de la tradición marxista promueve esa vía es calificada por este teórico como “blanquista”: “*El blanquismo es algo más que la teoría de un método; su método no es otra cosa que la emancipación, el producto de su teoría política de fondo. Y ésta es, en términos muy sencillos, la teoría de la ilimitada fuerza creadora de la violencia política revolucionaria y de su manifestación externa, es decir, de la expropiación revolucionaria*”<sup>269</sup>.

Trazando una espectacular genealogía histórica, Bernstein prolonga entonces la herencia política de la dialéctica de Hegel sobreimprimiéndola en la revolución francesa. De esta última, resalta particularmente el jacobinismo y la tradición de Graco Babeuf. Pasando del siglo XVIII al XIX, extiende esta constelación de pensamiento político radical hasta incluir a Marx, Engels y el blanquismo: “*el programa de acción revolucionaria del «Manifiesto Comunista»*”, afirma provocativamente, “*es blanquista, de principio a fin*”. Entonces, vuelve a pegar otro salto y en el pasaje del siglo XIX al XX emparenta a Blanqui con el bolchevismo, la teoría de la revolución permanente, el “terrorismo proletario” y la “*mera voluntad como fuerza motora de la revolución*”<sup>270</sup> en una solución de continuidad ininterrumpida.

---

<sup>266</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.128.

<sup>267</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.129.

<sup>268</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.186, nota al pie.

<sup>269</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. p.134.

<sup>270</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. pp. 134-135, 140 y 217. Bernstein muere en 1932. Por razones evidentes, no llegó a conocer al Che

De este modo, el padre y principal inspirador del reformismo convoca desesperadamente a romper la relación marxismo-blanquismo y, en un agregado a la edición de 1920, intenta demostrar que el “socialismo moderno y desarrollado” no equivale de ninguna manera a bolchevismo. Por contraposición al bolchevismo, a la hora de rastrear una genealogía familiar para el socialismo Bernstein recurre a la herencia liberal.

De todo este andamiaje teórico —la necesidad de revisar el materialismo histórico, ampliar la teoría de los factores, adaptar el marxismo a un capitalismo estable y de abundancia progresiva, expurgar la dialéctica hegeliana y desmontar la homologación de marxismo y blanquismo— Bernstein extrae las principales consecuencias políticas que dejarán huellas indelebiles en formulaciones posteriores del reformismo (hijos legales o bastardos, lo reconozcan o no a él como progenitor e inspirador principal):

*“Los que no logran imaginarse la realización del socialismo sin actos de violencia, ven en esto un argumento en contra de la democracia y en realidad no han faltado los que han alzado su voz en la literatura socialista. Pero los que no se dejan llevar por la visión utópica de que las naciones modernas, bajo el influjo de una prolongada catástrofe revolucionaria se disolverán en una miríada de grupos radicalmente independientes entre sí, verán en la democracia algo más que un medio político bueno únicamente, como palanca en manos de la clase trabajadora para dar el golpe de gracia al capital”* a lo que más adelante añade *“Toda la actividad práctica de la socialdemocracia está encaminada a la creación de situaciones y requisitos que hagan posible y garanticen el tránsito sin rompimientos violentos del moderno orden social a un orden superior [...] el paso de la sociedad capitalista a la sociedad socialista debe realizarse forzosamente de acuerdo con las formas evolutivas”*<sup>271</sup>.

Al poco tiempo que Bernstein formula ese dilatado intento, meditado y laborioso, por “corregir” la tendencia radical de Karl Marx, sobreviene la primera guerra mundial y, en su seno, emerge la revolución bolchevique. Son los tiempos donde la estabilidad capitalista *fin de siècle* hace agua por todos los poros y vuelven a escena las posiciones radicales inspiradas en Marx. La confrontación, tanto en el bando imperialista como en las trincheras revolucionarias, está a la orden del día. De allí en adelante la difusión y la fama de la obra de Bernstein ingresan en un cono de sombra sin retorno.

Casi un siglo después, Bernstein no goza de prestigio. Prácticamente nadie lo citaría como autoridad legitimante ni como precursor en las ciencias sociales contemporáneas. Sin embargo, su ingeniosa relectura de la teoría social y su sesgada reescritura de la obra y el pensamiento de Karl Marx dejaron una herencia cuantiosa de la que se nutrirán y beberán, sin confesarlo en público, varios reformismos posteriores.

---

Guevara ni a la corriente marxista latinoamericana que en él se inspira, pero no resultaría disparatado imaginar dónde hubiera ubicado esa lectura política del marxismo ni cómo la hubiera rechazado... No obstante, lo que él no pudo hacer en relación al Che por razones históricas lo realizaron algunos de sus (inconfesados) discípulos vernáculos. Puede consultarse, por ejemplo, la crítica que los dirigentes del PC argentino Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi —ambos stalinistas fervientes— dirigieron contra la revolución cubana de Fidel Castro y el Che Guevara, rechazando e impugnando esa estrategia política de revolución continental por ... “¡blanquismo!” [sic]. Véase nuestro libro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra Citada.

<sup>271</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Obra citada. pp.218 y 221.

## **Nikita Krushev y el marxismo del «tránsito pacífico»**

Varias décadas después, luego de la muerte de Stalin (cuyo marxismo determinista y “materialista dialéctico” tanto se parecía al de Kautsky), el dirigente político soviético Nikita Krushev volverá a reflotar las antiguas doctrinas “pacificistas”, reformistas y evolucionistas de Bernstein. Pero a diferencia de aquel, Krushev contaba con un gigantesco Estado por detrás y un inmenso aparato de propaganda para difundir sus planteos. Sus teorías no circulaban únicamente por libros, folletos y revistas sino a través de un conjunto muy vasto de instituciones políticas y culturales, rusas pero también internacionales. El grado de influencia y de difusión de sus opiniones excedía largamente el de cualquier intelectual individual, académico o incluso político.

Si le atribuimos a Krushev el haber retomado el hilo de Bernstein, eso no significa que su antecesor inmediato, Stalin, haya mantenido posiciones revolucionarias. Bien por el contrario, luego del desastre del “tercer período” de la Internacional Comunista (el que sancionó, en 1928, la consigna “clase contra clase” que no logró impedir el ascenso del nazismo en Alemania), Stalin, acompañado por Dimitrov, le imprimió a la III Internacional un giro violento de 180° adoptando la doctrina del “frente popular” de unidad con la burguesía. De la doctrina del “frente popular” sancionada en 1935 Stalin pasa, más tarde, a promocionar la estrategia denominada de “unidad nacional”<sup>272</sup>, mientras disuelve en 1943 la Internacional Comunista en aras de mantener su alianza con Churchill y Roosevelt. Tomando en cuenta los desastres políticos que causó esa estrategia de “unidad nacional” —que obligaba a muchos partidos comunistas a disolverse apoyando a sus respectivas burguesías—, Stalin intentó excusarse atribuyendo la responsabilidad al dirigente comunista estadounidense Earl Browder, cuando en realidad él había sido su principal promotor.

Por lo tanto, sería un grave error atribuir reformismo a Krushev sin mencionar esos evidentes antecedentes en las sucesivas estrategias políticas de Stalin, al lado de quien Krushev se formó. No obstante, optamos por focalizar nuestro interés en Krushev porque a partir de 1956 este dirigente blanquea y formaliza explícitamente en una “doctrina” pública lo que de hecho se venía haciendo desde antes.

Krushev, quien nunca fue un teórico, un sociólogo, un filósofo ni un pensador, ingresa al partido bolchevique en 1918, tras el triunfo de la revolución. Desde esas filas participa en la guerra civil, en la fase conocida como comunismo de guerra, en el período de la NEP [Nueva Política Económica], en todas las luchas internas (ingresa en el comité central del PCUS en 1934), en la segunda guerra mundial y en la lucha contra los nazis hasta convertirse en el principal dirigente soviético tras la muerte de Stalin, una vez que logra desplazar al temible jefe de la policía secreta y gran represor stalinista Laurenti Beria (a quien hace detener y fusilar). En septiembre de 1953 es elegido primer secretario del comité central del PCUS y en 1958 presidente del consejo de ministros de la URSS (cargo que ocupa hasta 1964, cuando es destituido).

Krushev pasa a la historia por iniciar una era de “deshielo” con Occidente, es decir, por moderar la guerra fría entre la URSS y EEUU. También por su “Informe secreto”, pronunciado en la noche del 24 y 25 de febrero de 1956, donde denuncia puntualmente gran parte (no todos) de los crímenes de Stalin, la represión, la tortura y los campos de concentración donde Stalin humilló y aniquiló a miles y miles de

---

<sup>272</sup> En América Latina esa doctrina motivó que los partidos comunistas de Cuba y Nicaragua, por ejemplo, terminaran apoyando, siguiendo estrictas instrucciones de Stalin, a los sangrientos dictadores Batista y Somoza, respectivamente... ¡Los mismos que encarcelaban, torturaban y asesinaban a sus abnegados militantes!

revolucionarios comunistas. A pesar de esta actitud positiva, que incluso generó esperanzas en la “regeneración” de la burocracia de la URSS por parte de antiguos críticos de ella, Krushev era parte del viejo elenco stalinista. Por eso no podía ir a fondo en su crítica. Esa es la principal razón por la cual, a pesar de denunciar los métodos brutales y sanguinarios de Stalin, su papel nefasto como “conductor militar” durante la segunda guerra mundial, sus falsificaciones históricas, su inconmensurable distancia con Lenin (y los reproches de este último contra Stalin en su *Testamento político* donde proponía removerlo como secretario general), etc.,etc., en su informe Krushev continúa reivindicando la lucha de Stalin contra Bujarin, Trotsky, Zinoviev, Kamenev y muchos otros que cayeron bajo la represión stalinista<sup>273</sup>. He ahí su límite insoslayable. La iniciativa de Krushev, aunque promisorio, continuaba girando dentro del mismo círculo burocrático stalinista —o sea, un stalinismo sin Stalin—. Expresado de otra manera, Krushev representó un *aggiornamento*, finalmente fallido, de modernización de la burocracia soviética.

Más allá de la justa denuncia de los crímenes horribles de Stalin, que ya se conocían mucho antes de este informe, el XX Congreso retoma el antiguo reformismo de Bernstein y relanza a nivel mundial —ahora en nombre del “socialismo real” y la razón de estado soviética, sin jamás citar al padre ideológico de esta doctrina quien continuaba siendo incitable y no pertenecía al panteón ideológico de autoridades permitidas o legitimadas por el stalinismo— la “nueva teoría” según la cual sería posible cambiar la sociedad sin revolución, sin enfrentamientos radicales, sin saltos ni rupturas sociales, sin choques violentos con las fuerzas de las clases dominantes o el imperialismo, sin tomar el poder y sin guerra civil. Con la doctrina de la “coexistencia pacífica” y “el tránsito pacífico” Krushev lleva hasta el paroxismo las estrategias stalinistas de “frente popular” y “unidad nacional”, elevándolas a máxima potencia y convirtiéndolas en una teoría, ahora sí, de alcance general.

Krushev lo resume del siguiente modo: “*En las cuestiones internacionales la solución de los problemas litigiosos es posible si los Estados se orientan **no hacia lo que divide al mundo contemporáneo, sino a aquello que acerca a los Estados.** Ninguna diferencia social y política, ninguna divergencia en la ideología y en las creencias religiosas deben impedir que los Estados miembros de la ONU se pongan de acuerdo sobre lo principal: que los principios de la **coexistencia pacífica** y de una **colaboración amistosa** sean observados en forma sagrada y rigurosa por todos los Estados*”<sup>274</sup>.

Esa doctrina “novedosa”, inaugurada en la URSS en 1956 —acompañada por un reforzamiento de relaciones mercantiles dentro de la economía interna soviética<sup>275</sup>— se prolonga casi inmediatamente en una declaración internacional suscripta en 1957 por muchos partidos comunistas de todo el mundo guiados y dirigidos por la URSS<sup>276</sup>.

Esa declaración internacional que acompaña el giro soviético de 1956 se refuerza con una conferencia internacional realizada en noviembre de 1960 donde el equipo soviético dirigido por Krushev arrastra, presiona u obliga a la mayoría de los partidos comunistas del mundo a suscribir esa “nueva” doctrina, de estirpe

---

<sup>273</sup> Véase Nikita Krushev: “Informe secreto al XX Congreso del PCUS”. En AA.VV.: *La crisis entre Mao Tse Tung y Krushev. Textos oficiales y notas críticas*. Obra citada. pp.38-39, 96 y 99.

<sup>274</sup> Véase Nikita Krushev: *Selección de testimonios*. Buenos Aires, Tesis 11 editorial, 1992. p.46

<sup>275</sup> Véase Nikita Krushev: *Sobre el perfeccionamiento sucesivo de la dirección, de la industria y la construcción*. [Informe en la VII sesión del Soviet Supremo de la URSS]. Bs.As., Anteo, 1957 y Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada. pp. 155 y sig.

<sup>276</sup> Véase *Carta del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) al Partido Comunista Frances (PCF)*. En AA.VV.: *La crisis entre Mao Tse Tung y Krushev. Textos oficiales y notas críticas*. Obra citada. p.21.

neobernsteniana. Concretamente, la declaración de los 81 partidos comunistas prosoviéticos afirma: “*La clase obrera y su vanguardia el partido marxista-leninista tienden, a hacer la revolución por vía pacífica*”. Esa misma declaración deja en claro que la nueva vía estratégica promovida por la URSS y sus organizaciones afines aspira a cambiar la sociedad “*sin guerra civil*”<sup>277</sup>.

En medio de una feroz disputa de Krushev con Mao y del PCUS con el partido comunista de China (donde la reivindicación o no de Stalin era un pretexto para dirimir otras cuestiones entonces más acuciantes), los soviéticos envían al PC de Francia una carta de “amonestación” por no encolumnarse inmediatamente tras la posición soviética. En esa carta, quedan resumidas las supuestas “novedades” doctrinarias de Krushev y el XX Congreso del PCUS del siguiente modo: “(a) *Los cambios intervenidos en la naturaleza del imperialismo mundial; (b) Las posibilidades crecientes de la coexistencia pacífica entre los países socialistas y capitalistas; (c) La marcha al socialismo a través de los grandes reagrupamientos de los pueblos por el mantenimiento de la paz; (d) La constatación de que la guerra ya no es más fatal; (e) Posibilidad de para ciertos partidos comunistas y obreros de conducir al proletariado al poder por vía pacífica*”<sup>278</sup>.

En ese momento ni el PCUS contaba con grandes intelectuales reconocidos o prestigiosos a nivel mundial ni Krushev constituía una voz autorizada para entablar una discusión seria, en el ámbito de la teoría marxista y el campo intelectual, más allá de las instancias partidarias, diplomáticas o estatales.

Quien asumió el papel de legitimar la doctrina neobernsteniana del “tránsito pacífico” al socialismo, sin revolución, confrontación, guerra civil, violencia popular ni choques por el poder, fue un filósofo francés llamado Roger Garaudy.

Hasta 1956 el rol de principal figura intelectual del comunismo francés lo ocupa Henri Lefebvre. Tras su expulsión (por cuestionar la invasión soviética de Hungría ocurrida ese año), ese lugar central en el PC francés se desplaza a Garaudy.

A diferencia de Lefebvre, quien siempre tuvo vuelo propio y autonomía de opinión, dentro o fuera del PCF, Garaudy había sido durante los años previos a 1953 un stalinista ferviente y sumiso. Tras el XX Congreso del PCUS, se adapta a la nueva situación y acompaña los cambios operados en la dirección soviética. Para ello intenta legitimar los documentos internacionales de los PPCC prosoviéticos, las directivas y discursos de Krushev y las propias posiciones del PC francés mediante una serie de ensayos filosóficos, estéticos y políticos, donde las abundantes citas de obras de Karl Marx tenían por finalidad volver presentable ante la intelectualidad occidental las propuestas soviéticas, barnizadas con una aureola de pretendida erudición y filología marxista.

Dictando un curso sobre metodología en Cuba, Garaudy señalaba: “*En la actualidad el desarrollo histórico de la humanidad no está determinado exclusivamente por las leyes del desarrollo del imperialismo. Existe hoy un campo socialista, cada día más fuerte, que tiene sus propias leyes de desarrollo. Y como este socialismo lleva en sí la paz, cuanto más grandes sean las fuerzas del socialismo, mayores serán también las probabilidades de paz*”. Más adelante agregaba que “*Esto significa que la guerra ha dejado de ser inevitable [...] Este es el fundamento teórico de la coexistencia pacífica*”<sup>279</sup>.

<sup>277</sup> Véase *Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros*. Buenos Aires, Anteo, 1960.

<sup>278</sup> Véase *Carta del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) al Partido Comunista Francés (PCF)*. En Obra citada. p.21.

<sup>279</sup> Véase Roger Garaudy: *Introducción a la metodología marxista*. Obra citada. pp.12-13.

Casi las mismas expresiones encontramos en su libro *¿Qué es la moral marxista?*, centrado fundamentalmente en el análisis de textos del joven Marx, principalmente de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Allí Garaudy intenta legitimar la doctrina neobernsteniana suscripta y promovida desde Moscú por Krushev apelando al humanismo de Karl Marx y su crítica de la alienación. Pero el humanismo de Garaudy, acorde al espíritu geopolítico del XX Congreso del PCUS, tiende a disolver los enfrentamientos de clase en aras de una amplitud genérica que gira en torno a la noción indeterminada, ahistórica y supraclasista de “persona humana” en la cual se encontrarían ideologías tan diversas como las preconizadas por la URSS, por el Vaticano y otros centros del poder mundial<sup>280</sup>. De allí que Garaudy escriba que: “*a diferencia de sus predecesores, Juan XXIII no se limita a condenar la guerra y elevar preces por la paz, sino que fija objetivos concretos que delinear en muchos puntos el programa de todos los partidarios de la paz en el mundo: prohibición de las armas nucleares y cesación de las pruebas, desarme con control internacional, eficaz coexistencia pacífica de los Estados, solución negociada de los litigios entre los pueblos, abandono del espíritu de discriminación social y de cruzada militar*”<sup>281</sup>. En el mismo registro, Garaudy concluye su libro apelando a la amplitud ideológica kruscheviana, donde en nombre de “la paz” (así, en general, sin nombres ni apellidos ni condicionamientos histórico-clasistas) se terminaba transformando a Marx en un humanista liberal: “*La moral a escala de este mundo que proponen los comunistas puede acoger, contener y sobrepasar las aspiraciones más altas y generosas de los hombres, las de todos los demócratas, de todos los cristianos, de todos los que aman el porvenir*”<sup>282</sup>.

El humanismo sin fronteras con que Garaudy —recurriendo a una pretendida filología marxiana centrada en el joven Marx, que tanto rechazó Alhusser— intenta legitimar en París y desde allí hacia todo Occidente la propuesta neobernsteniana de Krushev se prolonga en su intento por recrear una visión de la estética marxista cuya denominación lo dice todo: un realismo sin riberas (título de un libro muy difundido de Garaudy). Esa eliminación de las fronteras sociales y los enfrentamientos clasistas en el terreno humanista y de las riberas en el ámbito estético eran el intento de traducción teórica de las resoluciones partidarias del PCUS soviético de aquel momento.

---

<sup>280</sup> Escribimos “ideología del Vaticano” y no cristianismo a secas, pues en el famoso “diálogo de cristianos y marxistas” preconizado por Garaudy en última instancia se trataba de legitimar un pacto político de coexistencia y gobernabilidad entre la URSS y el Vaticano, un convenio institucional entre los partidos comunistas prosoviéticos y los partidos demócratas cristianos. La propuesta de Garaudy, aunque formulada en el terreno filosófico, respondía a las directivas soviéticas. Por eso mismo es radicalmente distinta a la convergencia y amalgama de cristianos revolucionarios y marxistas radicales que se vive en América Latina a partir de los ejemplos paradigmáticos de Camilo Torres y Che Guevara —ambos partícipes activos de la lucha armada— donde lo que entra en juego es el sincretismo de dos concepciones radicales (la teología de la liberación y el marxismo crítico del Che) y no el diálogo diplomático, geopolítico e institucional entre dos centros políticos de alcance mundial como los de Moscú y Roma. Para revisar las propuestas institucionales de Garaudy y su legitimación “filosófica” de aquel diálogo véase Roger Garaudy: *La reconquista de la esperanza*. Caracas, Monte Avila, 1971 y *Militancia marxista y experiencia cristiana*. Barcelona, Laia, 1979. De todas formas, con la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968, Garaudy comienza a protestar dentro de su partido hasta que tras una represión en Polonia durante 1970 termina por independizarse del mundo cultural de la URSS, lo que le vale la expulsión ese mismo año del PCF y la reprimenda soviética. Véase Instituto de marxismo-leninismo de Moscú: *El comunismo científico: su falsificación por Garaudy, Fischer y otros*. Buenos Aires, Cartago, 1974.

<sup>281</sup> Véase Roger Garaudy: *¿Qué es la moral marxista?*. Buenos Aires, Procyon, 1964. pp.50-51.

<sup>282</sup> Véase Roger Garaudy: *¿Qué es la moral marxista?*. Obra citada. pp.226-227.

A este humanismo supraclasista y al realismo sin riberas Garaudy le suma — aquí encontramos una diferencia notable con aquellos primeros experimentos de Bernstein— una relectura de Hegel. “Redescubriendo”, tras el XX Congreso del PCUS, los escritos juveniles de Marx con sus nociones de “esencia humana” y “ser genérico” (tan útiles a Garaudy para hacer guiños políticos a la derecha y encontrar vasos comunicantes entre el marxismo y los existencialistas, fenomenólogos, tomistas y otras vertientes de la cultura académica tradicional), Garaudy va más atrás de 1844 y profundiza en el vínculo Hegel-Marx. A diferencia del neokantismo de Bernstein, quien olfateaba en Hegel un perfume dialéctico que invitaba permanentemente a la violencia, Garaudy se esfuerza por releer a Hegel desde la óptica del humanismo kruscheviano. Si en su artículo “El problema hegeliano” dibuja una especie de cartografía con los posibles abordajes sobre Hegel (desde los cristianos hasta Lukács), será en *Dios ha muerto* donde desarrollará más en detalle su propia reconstrucción sistemática de aquel filósofo<sup>283</sup>.

Sustentado en ese curioso “humanismo” filosófico de la “coexistencia pacífica” donde súbitamente desaparecían las clases, la explotación, la dominación, las luchas antimperialistas de los pueblos oprimidos y toda perspectiva de oposición activa y militante al capitalismo o de confrontación radical con sus instituciones de violencia organizada, Garaudy sale a denostar y deslegitimar públicamente la rebelión obrera-estudiantil del mayo francés<sup>284</sup>. Dicha rebelión ponía en discusión la teoría del entendimiento mutuo, el “pacifismo” extremo a cualquier precio, el supuesto fin de los conflictos radicales y la divisoria de áreas de influencia entre el mundo de la URSS y el del Occidente capitalista, desarrollando en el corazón de este último la lucha de masas anticapitalista. La sombra muda pero extendida de Bernstein y todo el reformismo acumulado desde aquella época se ponen entonces en juego en la pluma de Garaudy para darle la espalda a la rebelión de París e impugnar a todo ese movimiento juvenil que, indignado por las monstruosidades del imperialismo en Vietnam, no aceptaba la supuesta “coexistencia pacífica” y la renuncia a la lucha por el poder.

Con Garaudy, pero no sólo con él (después de todo este filósofo no era más que un portavoz y un escriba de prestigio), el espíritu neobernsteniano inaugurado en 1956 por Krushev había calado entonces en el corazón de Europa Occidental. Aunque muchos de los intelectuales franceses o italianos reprochaban a Moscú su rudeza, su falta de tacto, su estilo tosco y brutal, sus métodos administrativos y su aridez ideológica, las tesis soviéticas penetraron hondo en esa franja marxista del campo cultural.

## La “vía pacífica al socialismo” de Salvador Allende

---

<sup>283</sup> Véase Roger Garaudy: “El problema hegeliano”. En Karl Marx [preparación de José Aricó]: *Textos sobre Hegel*. Buenos Aires, Calden, 1969 y *Dios ha muerto. Un estudio sobre Hegel*. Buenos Aires, Platina, 1965.

<sup>284</sup> Véase Roger Garaudy: “La revuelta y la revolución”. En *Democratie Nouvelle*, París, abril-mayo 1968, reproducido en *Cuadernos de Cultura* N°7, septiembre-octubre de 1968. pp.60-70 y en *Cuadernos de América Latina*, N°2, noviembre de 1968. pp.57-64. Para un análisis detallado sobre las volteretas y el oportunismo que caracterizaron los emprendimientos “filosóficos” de Garaudy, antes y después de la muerte de Stalin y el XX Congreso del PCUS, puede consultarse con provecho el ensayo de Oscar Terán: “Garaudy en el tiempo de los hombres dobles”. En *La Rosa Blindada* N°7, Buenos Aires, año I, diciembre de 1965. Recopilado en nuestro libro *La Rosa Blindada, una pasión de los años’ 60*. Buenos Aires, editorial La Rosa Blindada, 1999. pp.209-240.

El eurocomunismo que se desplegará pocos años después, más refinado y sutil que los desprolijos ensayos kruschevianos de Garaudy, será un hijo natural —que se negaba a reconocer a su padre soviético— de ese espíritu neorreformista proveniente del frío y de la nieve. Pero antes que este rechazo eurocomunista de la revolución y el marxismo saliera definitivamente de su escondite y se asumiera alegremente, con bombos y platillos, corrió mucha sangre bajo el puente. Especialmente en América Latina, nuestro punto de partida y de llegada a lo largo de toda esta investigación.

Por un camino muy diverso a la experiencia inaugurada a escala continental por la revolución cubana, el médico socialista chileno Salvador Allende, fielmente acompañado por el partido comunista de ese mismo país, encabezó en 1970 un intento local de llevar a la práctica la doctrina kruscheviana. No se remitió en ningún momento a los documentos y declaraciones provenientes de Moscú; la llamó, en cambio “*vía chilena al socialismo*”.

La estrategia política de Allende consiste en ir gradual y paulatinamente hacia el socialismo a través de instancias legales, parlamentarias e institucionales, dejando en un segundo plano el poder popular y postergando indefinidamente la lucha armada y la guerra civil. Ese pensamiento coincide, a nivel internacional, punto por punto, con la estrategia preconizada por la URSS, desde Krushev en adelante, de “*transición pacífica al socialismo*” (sancionada oficialmente por todos los PC del mundo, incluido el chileno, en la ya mencionada Conferencia Internacional de los Partidos Comunistas y obreros de 1960).

Allende trata de implementarla en la vida política cuando llega al gobierno con la Unidad Popular (UP), frente electoral de izquierda que gana las elecciones en Chile en 1970. La UP agrupa a socialistas, comunistas, integrantes del partido radical y cristianos de izquierda. Allende pertenece al sector interno más moderado del partido socialista (PS), aunque mantiene buenos vínculos con la revolución cubana y es amigo personal de Fidel Castro.

Como Krushev, Salvador Allende no es un filósofo, un intelectual ni un teórico del marxismo. Él mismo lo reconoce explícitamente: “*Yo no diré silvestremente, ni pedrestremente —pero sí como un hombre que no es un teórico— que el marxismo no es una cosa estática; creo que es un método para interpretar la historia*”<sup>285</sup>. Sin embargo la experiencia política que intentó llevar a la práctica y en la cual, más que generosamente, entregó su vida<sup>286</sup>, tuvo vasta repercusión, no sólo política sino también teórica, para la tradición que pretende inspirarse en el pensamiento de Karl Marx.

---

<sup>285</sup> Véase Salvador Allende: “Dictadura del proletariado”. En Salvador Allende: *La vía chilena al socialismo*. Madrid, Fundamentos, 1973, pp.59-60.

<sup>286</sup> Quizás el mejor balance de su entrega personal y de sus tensiones desgarradoras lo haya expresado el novelista Gabriel García Márquez cuando en 2002 lo recordó de la siguiente manera: “*A la hora de la batalla final, con el país a merced de las fuerzas desencadenadas de la subversión, Salvador Allende continuó aferrado a la legalidad. La contradicción más dramática de su vida fue ser al mismo tiempo, enemigo congénito de la violencia y revolucionario apasionado, y él creía haberla resuelto con la hipótesis de que las condiciones de Chile permitían una evolución pacífica hacia el socialismo dentro de la legalidad burguesa. [...] Resistió durante seis horas con una metralleta que le había regalado Fidel Castro y que fue la primera arma de fuego que Salvador Allende disparó jamás. [...] Su virtud mayor fue la consecuencia, pero el destino le deparó la rara y trágica grandeza de morir defendiendo a bala el mamarracho anacrónico del derecho burgués, defendiendo una Corte Suprema de Justicia que lo había repudiado y había de legitimar a sus asesinos, defendiendo un Congreso miserable que lo había declarado ilegítimo pero que había de sucumbir complacido ante la voluntad de los usurpadores, defendiendo la voluntad de los partidos de la oposición que habían vendido su alma al fascismo, defendiendo toda la parafernalia apolillada de un sistema de mierda que él se había propuesto aniquilar sin disparar un tiro*”.



Allende consideraba que: “*Como Rusia entonces, Chile se encuentra ante la necesidad de iniciar una manera nueva de constituir la sociedad socialista: la vía revolucionaria nuestra, la vía pluralista, anticipada por los clásicos del marxismo, pero jamás antes concretada. Los pensadores sociales han supuesto que los primeros en recorrerla serían naciones más desarrolladas, probablemente Italia y Francia, con sus poderosos partidos obreros de definición marxista*”<sup>287</sup>. Aunque el médico socialista no menciona a qué “pensadores sociales” se refiere, resulta obvio que esa referencia a Italia y Francia remite a los países donde se estaba incubando el germen de lo que muy poco tiempo después se conocerá popularmente como “eurocomunismo”.

Para definir esa “nueva” doctrina y esa “nueva” manera de transitar hacia el socialismo, el presidente chileno afirmaba: “*Cumplir estas aspiraciones supone un largo camino y enormes esfuerzos de todos los chilenos. Supone además, como requisito previo fundamental, que podamos establecer los cauces institucionales de la nueva forma de ordenación socialista en pluralismo y libertad. La tarea es de complejidad extraordinaria porque no hay precedente en que podamos inspirarnos. Pisamos un camino nuevo; marchamos sin guía por un terreno desconocido; apenas teniendo como brújulas nuestra fidelidad al humanismo de todas las épocas*”<sup>288</sup>. ¿Esa referencia al “humanismo” sería un eco de Kruschév y de Garaudy —quienes empleaban y formulaban exactamente los mismos términos para intentar legitimar el “tránsito pacífico” al socialismo— o tal vez una invención propia de Allende?

Más adelante Allende continuaba esta supuesta “novedad teórica” afirmando que: “*El pueblo chileno está conquistando el poder político sin verse obligado a utilizar las armas [...] Nuestro pueblo aspira legítimamente a recorrer la etapa de transición al socialismo sin tener que recurrir a formas autoritarias de gobierno*”<sup>289</sup>. La misma idea y el mismo planteo se repiten una y otra vez en los escritos y discursos de Allende: “*Como pueblo y como nación pocos peligros aparecen más graves, ya que la quiebra de la paz civil supondría el fracaso de nuestra capacidad colectiva para resolver los problemas de la comunidad por medios distintos de la violencia física que algunos buscan obsesivamente. Enfrentamiento cuyas trágicas consecuencias acarrearían un profundo drama humano*”<sup>290</sup>.

Renunciando, como enseñaba Bernstein, a la confrontación y al enfrentamiento radical —supuestamente para “salvar vidas”...—, e insistiendo con la viabilidad del supuesto “tránsito pacífico” como predicaban el PCUS de Kruschév y los intelectuales occidentales afines al estilo de Garaudy, Allende declaraba: “*No queremos ni vamos a usar la fuerza, lo cual no significa debilidad porque creemos tener una fuerza mayor que la fuerza material, que es la fuerza moral*”<sup>291</sup>.

Más allá de la genuina y honesta declaración de fe socialista y de su incuestionable e intachable generosidad personal, el pensamiento teórico y político de fondo y la concepción social implícita que guiaba ese tipo de planteos suponía una confianza ilimitada en la neutralidad de las instituciones del Estado burgués, particularmente de las Fuerzas Armadas. Por eso Allende declaró, una y otra vez, de modo insistente: “*Nosotros estamos orgullosos del rol profesional de nuestras Fuerzas Armadas. La gran característica de las Fuerzas Armadas de Chile ha sido la obediencia al poder civil, el acatamiento irrestricto a la voluntad popular expresada en las urnas, a las leyes de Chile, a la Constitución chilena y es mi firme propósito, y lo es*

<sup>287</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra citada. p. 29.

<sup>288</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra citada. p.33.

<sup>289</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra Citada. p.41.

<sup>290</sup> Véase Salvador Allende: *La revolución chilena*. Buenos Aires, EUDEBA, 1973.p.154.

<sup>291</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra citada. p.91.

*el de la Unidad Popular, mantener el sentido profesional de las Fuerzas Armadas. Las FF.AA. de Chile son Fuerzas Armadas del país. No son FF.AA. al servicio de un hombre ni de un gobierno. Son del país y eso creo que es uno de los factores esenciales que caracterizan a Chile y lo diferencian de otros países*<sup>292</sup>.

Con persistencia y terquedad, dando la espalda ya no sólo a los corolarios teóricos del pensamiento político marxista sino principalmente a la propia historia empírica de América Latina, Allende cuestionaba a “los escépticos y los catastrofistas” porque, según su opinión, “*Olvidan la conciencia patriótica de nuestras Fuerzas Armadas y de Carabineros [policía], su tradición profesional y su sometimiento al poder civil*”<sup>293</sup>.

Tal vez podría argumentarse o sospecharse que todas estas invocaciones de Allende responden a una visión pragmática y “realista” de la política ya que, aun sabiendo —dado que se reconocía públicamente marxista— que el Estado jamás es neutral frente al conflicto de clases y sus instituciones nunca son “profesionales”, elaboraba esos discursos con la intención de construir consenso y apelaba a los militares para ganar, quizás, aliados coyunturales. En nombre de ese eventual “realismo”, Salvador Allende afirmaba: “*Piensen, compañeros, que en otras partes se levantaron los pueblos para hacer su revolución y que la contrarrevolución los aplastó. **Torrentes de sangre, cárceles y muerte** mecen la lucha de muchos pueblos, en muchos continentes, y aún en aquellos países donde la revolución triunfó, **el costo social ha sido alto, costo social en vidas que no tienen precio, camaradas***”<sup>294</sup>. En cuanto a este posible realismo, cabe aclarar que si bien Allende pertenecía al partido socialista de Chile (PS), el partido comunista local (PC) suscribía idénticas posiciones, cuando no todavía más mesuradas que las de aquel.

Es ampliamente conocido el final trágico que tuvo el experimento supuestamente realista del “tránsito pacífico”, en qué resultó la anhelada “profesionalidad” de las Fuerzas Armadas y cómo se desarrolló la pretendida “neutralidad” de las instituciones del régimen capitalista chileno...

Esos “*torrentes de sangre, cárceles y muerte*” que la renovada herencia latinoamericana de Bernstein y Krushev pretendía evitar eludiendo el temido problema del poder, esquivando la revolución y evadiendo la confrontación con las instituciones estatales de violencia organizada, manteniendo artificialmente “la paz” a cualquier precio y evitando la guerra civil, se multiplicaron al infinito con miles y decenas de miles de chilenas y chilenos secuestrados, torturados, violados, desaparecidos, asesinados, presos y exiliados. No se evitó la sangre. La experiencia muestra más bien lo contrario.

Desde la dictadura militar que lo derrocó y eliminó se organizó el nefasto Plan Condor —asesorado por la CIA—, con el cual se coordinó la represión militar en todo el continente y se secuestraron decenas de miles de revolucionarios latinoamericanos (marxistas y también reformistas, todos asesinados sin miramientos y con la misma saña).

El mal que se quería prevenir sobrevino pero en escala notoriamente aumentada. Por no tomar a tiempo las medidas necesarias<sup>295</sup> y permanecer a rajatabla dentro del

---

<sup>292</sup> Véase Salvador Allende: *Textos escogidos*. Buenos Aires, América Libre, 2003. p. 108.

<sup>293</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra citada. p.30.

<sup>294</sup> Véase Salvador Allende: *La vía chilena hacia el socialismo*. Obra citada. p.111.

<sup>295</sup> Cuando visita Chile (entre el 10 de noviembre de 1971 y el 4 de diciembre de 1971) su amigo personal Fidel Castro le regala a Allende un fusil automático AK-47 Kalashnikov (que Allende utiliza el día del golpe para defenderse de los militares como consta en todas las fotografías, películas y documentales históricos) advirtiéndole de la peligrosidad de la burguesía chilena. Luego,

paradigma reformista se terminó regando todo Chile de “*sangre, cárceles y muerte*”. Sangre que salpicó al resto de América Latina y que golpeó duramente la conciencia política de la intelectualidad marxista europeo occidental. Así nació el eurocomunismo.

### **El golpe contra Allende y la emergencia del eurocomunismo occidental**

Los tres principales partidos políticos de la sociedad chilena eran la democracia cristiana (DC), el partido socialista (PS) y el partido comunista (PC), exactamente los mismos partidos que existían por la misma época en Italia (donde el duelo tradicional, desde 1945 en adelante, enfrentaba a la gobernante DC con el PCI). No es casual, entonces, que el partido comunista italiano aprendiera rápidamente “la lección de Chile”, aunque extrajera conclusiones en un sentido opuesto a toda perspectiva revolucionaria.

Después del golpe de Estado de Chile del general Augusto Pinochet, apoyado con entusiasmo por la democracia cristiana (DC), el dirigente comunista italiano Enrico Berlinguer anuncia públicamente la estrategia del “compromiso histórico” entre el PCI y la democracia cristiana.

El “compromiso histórico” entre PCI y DC excluye la posibilidad de un gobierno de unidad de la izquierda en Italia, al no contar más que con el 51 % de votos de mayoría. Mediante ese “compromiso histórico” la dirección del PCI, temerosa de recibir un golpe de estado como el chileno, se integra a las instituciones permanentes del Estado capitalista. De este modo abandona definitivamente toda lucha por el poder que en sus inicios había caracterizado al comunismo italiano liderado en los años ’20 por Antonio Gramsci y Amadeo Bordiga. La decisión política de suscribir el “compromiso histórico” prolonga y perfecciona la actitud asumida en 1945, cuando el PCI, siguiendo los consejos de Stalin, modera y desinfla la Resistencia partisana antifascista y renuncia a la lucha por la transformación revolucionaria del país tras la derrota del eje italiano-alemán-japonés.

Los temores del PCI ante un golpe de Estado —apoyado por la DC— como el que derrocó a Salvador Allende en Chile, no eran infundados ni disparatados.

---

desde La Habana, Fidel le escribe: “*Veo que están ahora en la cuestión del diálogo con la D.C. [democracia cristiana N.K.] y la huelga de los dueños de camiones. Imagino la tensión y tus deseos de ganar tiempo, mejorar la correlación de fuerzas para caso de que estalle la lucha [...]. En caso de que la otra parte se empeñase en una política pérfida e irresponsable no olvides por un segundo la formidable fuerza de la clase obrera chilena y el respaldo enérgico que te ha brindado en todos los momentos difíciles; ella puede, a tu llamado ante la Revolución en peligro, paralizar los golpistas, mantener la adhesión de los vacilantes, imponer sus condiciones y decidir de una vez, si es preciso, el destino de Chile*” (Carta de Fidel Castro a Allende del 29 de julio de 1973). Conociendo más tarde el golpe de Estado y la trágica muerte de Allende, Fidel Castro señala: “*Salvador Allende demostró más dignidad, más honor, más valor y más heroísmo que todos los militares fascistas juntos. Los fascistas han sacado a relucir el fusil con que combatió Allende, el fusil automático que nosotros le obsequiamos, tratando de hacer propaganda burda y ridícula con eso. ¡Pero los hechos han demostrado que ningún obsequio mejor al presidente Allende que ese fusil automático para defender al gobierno de la Unidad Popular! Fue mucha la razón y la premonición que tuvimos al obsequiarle ese fusil al presidente. ¡Y si cada trabajador y cada campesino hubiesen tenido un fusil como ése en sus manos, no habría habido golpe fascista! Esa es la gran lección que se desprende para los revolucionarios de los acontecimientos chilenos*” (discurso de Fidel Castro del 28 de septiembre de 1973). Véase la reproducción de estas cartas y discursos en nuestro libro *Fidel Castro para principiantes*. Buenos Aires, Longseller, 2006. p.154.

Por ejemplo, pocos años después, cuando el dirigente demócrata cristiano Aldo Moro —presidente de la DC— es capturado por las brigadas rojas (BR) y es mantenido en cautiverio, en diálogo con los insurgentes y en cartas públicas que envía a diversos dirigentes políticos italianos se explaya largamente brindando detalles sobre la estructura secreta político-militar de la Operación GLADIO [Espada], organización clandestina gestionada por los servicios secretos italianos junto con los servicios de inteligencia estadounidenses (CIA) con el completo aval de la democracia cristiana (DC) a la que Moro pertenecía. Entre los máximos dirigentes demócratas cristianos vinculados a GLADIO se encuentra Francesco Cossiga, primero ministro del interior italiano y luego presidente de la República<sup>296</sup>, varias veces acusado de corrupción y escándalos como muchos de sus pares “democráticos”. Años más tarde Cossiga hace pública la existencia de esa red de inteligencia y terrorismo (que ponía bombas en lugares públicos “bajo banderas falsas”, es decir, atribuyéndoselas a la izquierda para atizar así la cólera contra el comunismo y generar desestabilización política) e incluye en su ejercicio, junto a la CIA, también a elementos vinculados a la OTAN, lo que le vale el odio de esta última. Recién en el año 2000 el Parlamento italiano organiza una comisión especial para investigar el *affaire* GLADIO, dejando por sentado que tanto las acusaciones de Moro como las de Cossiga eran completamente ciertas.

La organización clandestina GLADIO —que llega a contar con aproximadamente 15.000 miembros, arsenales de armas y explosivos—, además de ejercer el terrorismo y la desinformación, estaba destinada a controlar y contrarrestar una posible y no tan lejana victoria electoral del PCI. De modo que los pactos de gobernabilidad suscriptos por la dirección del PCI, aunque reforzaban el reformismo del partido y terminaban de saldar su abandono definitivo de toda perspectiva revolucionaria, ya de por sí diluida y deshilachada, respondían a ese clima de creciente tensión política<sup>297</sup>.

Desde la firma de ese “compromiso histórico” en adelante el PCI se termina de unir estrechamente al sistema institucional-parlamentario y rechaza en forma absoluta toda la rebeldía de los movimientos sociales, culturales y políticos extraparlamentarios que aflora en Italia entre 1975 y 1977.

Poco tiempo después de la firma italiana del “compromiso histórico” cae la dictadura militar en Portugal<sup>298</sup>, dando inicio a todo el proceso de descolonización de África de las colonias portuguesas (Angola, Mozambique, etc.). En esa caída juega un gran papel el partido comunista portugués (PCP), de fuerte influencia en las Fuerzas Armadas durante la “revolución de los claveles” triunfante en abril de 1974<sup>299</sup>. Un partido que a diferencia de sus pares europeos occidentales, aunque impregnado de etapismo y stalinismo, mantiene todavía vocación insurreccional y estrategia

---

<sup>296</sup> Véase Renato Curcio: *A cara descubierta*. Euskal Herria, Xchalaparta, 1994 y Mario Moretti: *Brigate Rosse. Una storia italiana* [Entrevista di Rossana Rossanda e Carla Mosca. Prefazione di Rossana Rossanda]. Milano, Anabasiscabili, 1994. pp.158-160.

<sup>297</sup> Para el contexto histórico y político italiano de esta época, véase nuestro libro *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Obra citada. Primera parte.

<sup>298</sup> Según Perry Anderson: “*La caída del fascismo portugués creó las condiciones más favorables que se hayan dado nunca para una revolución socialista en un país de Europa desde la capitulación del Palacio de invierno*”. Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. p.97.

<sup>299</sup> Para una reconstrucción del contexto político portugués durante la caída de la dictadura fascista y del papel ideológico jugado allí por el comunismo, véase nuestra entrevista al general Vasco Gonçalves, principal líder histórico de la “revolución de los claveles”, recopilada en nuestro libro *Pensar a contramano. Las armas de la crítica y la crítica de las armas*. Buenos Aires, Nuestra América, 2007. pp.343-355.

revolucionaria (en un planteo bien distinto al preconizado entonces por la URSS), incluyendo grupos de lucha armada (llamados Acción Revolucionaria Armada-ARA)... ¡en plena Europa occidental!, lo cual le vale gran prestigio entre los sectores populares<sup>300</sup> y una profunda animadversión por parte de la CIA estadounidense. Esta última, para frenar a los más radicales dentro de la “revolución de los claveles”, promueve para Portugal una salida socialdemócrata clásica al estilo del eurocomunismo<sup>301</sup>.

En España, en 1975, muere el dictador Francisco Franco. Se inicia una compleja transición política que mantiene inalteradas las instituciones del franquismo, la monarquía, las leyes represivas especiales y los ordenamientos jurídicos e incluso la bandera bicolor del “generalísimo” que durante la década del ’30 había reemplazado la bandera original, tricolor, de la república española. El secretario general del PC español Santiago Carrillo, a cambio de la legalidad, pacta con las instituciones burguesas, asume la bandera franquista (bicolor), acepta la monarquía y renuncia definitivamente a toda perspectiva insurreccional y a toda lucha por el poder.

Un año después, el PC francés, durante gran parte de su vida leal escudero del PCUS soviético, organiza su XXII congreso y —dirigido por Georges Marchais— abandona definitivamente las tesis de Lenin renunciando a cualquier confrontación radical.

En Italia, aunque el partido comunista italiano construye el “compromiso” con la DC entre 1973 y 1974, recién en 1981 rompe definitivamente con el PCUS (por la promulgación de la ley marcial en Polonia). Sin embargo, el núcleo central de la elaboración teórica del eurocomunismo promovido por el dirigente Enrico Berlinguer,

---

<sup>300</sup> Como lo reconocen tres prestigiosos teóricos trotskistas, de ningún modo sospechosos de simpatizar con el stalinismo. Véase Daniel Bensaid, Charles André-Udry y Michael Löwy en su libro *Portugal, une révolution en marche*. Paris, ed. Christian Bourgois, 1975.

<sup>301</sup> En noviembre de 1975, un año y medio después del inicio de la revolución de los claveles, el gobierno revolucionario fue derrocado. Cayó ante un golpe de estado de derecha (en el cual se reprimió el levantamiento de algunas unidades militares de la izquierda radical). A diferencia de las intenciones anteriores, este nuevo golpe contrarrevolucionario resultó victorioso. Había sido impulsado por Estados Unidos, por el partido socialista (PS) de Portugal —Mario Soares como cabeza civil—, por la socialdemocracia internacional y por la internacional demócrata cristiana. En Portugal la democracia cristiana jugó exactamente el mismo papel golpista que en el Chile de Salvador Allende. En cuanto al rol de la socialdemocracia, no puede olvidarse que el 15 de septiembre de 1975, apenas dos meses antes del golpe, el líder del partido socialista (PS) Mario Soares —a años luz de distancia ideológica de Salvador Allende— había denunciado públicamente, alentando la conspiración de derecha que se preparaba en las sombras, que Portugal corría el riesgo de convertirse en “una especie de Cuba en Europa”. ¡Un pecado imperdonable! Años después se hizo público el estrecho “entendimiento” alcanzado entonces entre Mario Soares y Frank Carlucci, por entonces embajador de EEUU en Portugal y prominente hombre de la CIA, para impedir que surgiera “una nueva Cuba”, ahora en Europa. Carlucci, dirigente de la CIA, reconoció ante los medios de comunicación “el gran papel democrático jugado por Mario Soares y la socialdemocracia en Portugal”. A confesión de parte... relevo de pruebas. Quizás por eso Perry Anderson ha señalado, intentando hacer un balance de conjunto que: “*En Occidente, la tradición alternativa* [alternativa al marxismo N.K.] *dentro del movimiento obrero, la de la socialdemocracia, había perdido toda la fuerza de una verdadera oposición al capitalismo convirtiéndose por lo general en un puntal servil del statu quo*”. Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. p. 83. Sobre la estrecha relación entre el líder socialdemócrata Mario Soares (PS de Portugal) y Frank Carlucci (CIA de EEUU) véase Perry Anderson: *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*. Bs.As., Tierra Firme, 1988. p. 22 y Joan Garcés: *Soberanos e intervenidos*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

se nutre en sus raíces de la perspectiva que Krushev había impulsado a partir de 1956 para el resto de los partidos comunistas del mundo.

En ese contexto histórico, fuertemente impactado por la tragedia de Allende y su frustrado “tránsito pacífico”, emerge en los principales países latinos de Europa occidental el eurocomunismo<sup>302</sup>, corriente político-intelectual que marca un tránsito lento de todas estas organizaciones hacia la socialdemocracia<sup>303</sup>.

Entonces, observando el horizonte desde un gran angular, podemos visualizar que tras la derrota del '68 (a la que los PPCC contribuyeron, dando la espalda a toda rebelión obrera o estudiantil que no controlaran), y a lo largo de Europa occidental, los antiguos partidos comunistas se van acercando paulatinamente a la socialdemocracia, con la excepción de Portugal y Grecia. La transición entre el viejo stalinismo y la socialdemocracia está dada en la mayoría de esos países por un período intermedio, que comienza en los '70 de la mano del eurocomunismo.

Retomando la herencia “olvidada” de la política de Krushev y la tradición inaugurada por su principal antecesor teórico Eduard Bernstein, el eurocomunismo comienza a legitimar en la letra impresa y en los discursos públicos lo que de hecho esos partidos venían haciendo en la vida cotidiana desde mucho antes: *“La importancia mayor que reviste el movimiento eurocomunista es, sin duda, la de **adecuar su discurso ideológico a su práctica política, poniendo fin a un comportamiento cuasi esquizofrénico.** [...] En ese sentido, la definición ideológica del eurocomunismo es un hecho positivo. Ella ofrece a los partidos comunistas de Europa (y también a los de América Latina), que, desde los años treinta, han adoptado una política de colaboración de clases, la posibilidad de **hacerlo coherentemente, sin mala conciencia, reconciliando su ideología y su práctica**”*<sup>304</sup>.

Aun desafiando en los años '70 el liderazgo del PC soviético, el eurocomunismo sigue fielmente y al pie de la letra su línea política promovida desde 1956. Cuestionan a quién lo dice pero no lo que se dice. Se distancian del mensajero, horrorizados por su brusquedad y su falta de refinamiento y buenos modales, pero se quedan con el mensaje...

Justo a partir de ese momento —¿una casualidad?— en Europa occidental proliferan como hongos las referencias académicas a las supuestas “lagunas” y los pretendidos “silencios” de Karl Marx sobre teoría política, teoría de la dominación y teoría del poder (referencias que ya mencionamos a propósito de las polémicas de Norberto Bobbio y su recurrente persistencia contra el marxismo). Declaraciones que serán repetidas, al estilo de un ventrílocuo sumiso, periférico y reverencial, en las Academias latinoamericanas, olvidando el singular contexto histórico en que se produjeron y otorgándoles rango de “verdades universales”.

---

<sup>302</sup> “El partido comunista italiano (PCI) fue el primero en poner en práctica el eurocomunismo (el propio término lo acuñó por primera vez un periodista italiano) tras enunciar la estrategia del «compromiso histórico» en 1973”. Véase George Ross: “Eurocomunismo”. En Tom Bottomore, Ralph Milliband y otros: *Diccionario del pensamiento marxista*. Obra citada. p.305.

<sup>303</sup> Hoy [2009] Santiago Carrillo, por ejemplo, es un militante del partido socialista obrero español (PSOE), mientras el ex PCI se denomina partido democrático de izquierda (PDS), ambos socialdemócratas.

<sup>304</sup> Véase Ruy Mauro Marini: “Perspectiva del eurocomunismo”. En *El Universal*, México, 11 de abril de 1979. En ese mismo artículo agrega Ruy Mauro Marini: “El XV Congreso del Partido Comunista Italiano, el más poderoso de los países capitalistas, sancionó un conjunto de modificaciones en su estrategia y su programa. Al tiempo que desechó la denominación de marxista-leninista, el PCI ratificó su propuesta de una **transición gradual y pacífica al socialismo, que preserve en algunos aspectos sustanciales la propiedad privada en la economía**”. Obra citada.

En medio de esa mutación política de los antiguos PPCC, de vasta influencia en la Academia de Francia e Italia, se multiplican los estudios económicos y políticos que intentan legitimar ese giro estratégico eurocomunista.

En el plano de la teoría económica se difunde entonces la hipótesis del denominado “capitalismo monopolista de Estado” (conocida en la literatura específica por la sigla CME) según la cual, el enemigo principal a enfrentar por parte de las fuerzas marxistas quedaría reducido, única y exclusivamente a las empresas monopólicas, dejando el campo libre para... una amplísima alianza de clases, “antimonopolista” (que incluiría en su seno a la burguesía supuestamente no monopólica de los principales países capitalistas metropolitanos), garantía de la gobernabilidad “democrática” aceptada y propiciada por el eurocomunismo.

Aunque existen indicios y bosquejos de análisis sobre la fusión de los monopolios imperialistas con el Estado capitalista ya en tiempos de Lenin, la primera vez que se intenta dotar a esta categoría de un rango explicativo “novedoso” y, supuestamente, cualitativamente distinto data de 1960. Según uno de sus principales teóricos y defensores, el economista del partido comunista francés (PCF) Paul Boccara: *“la conferencia de los 81 partidos [comunistas afines a la URSS N.K.], de 1960 elaboraba una fórmula que rompía nítidamente en ese punto con todas las precedentes. Declaraba: «Las contradicciones del imperialismo han acelerado las transformaciones del capitalismo de monopolio en capitalismo monopolista de Estado. Reforzando el poder de los monopolios sobre la vida nacional, el capitalismo monopolista de Estado reúne la potencia de los monopolios y la del estado en un mecanismo único destinado a salvar el régimen capitalista, a aumentar al máximo los beneficios de la burguesía imperialista por la explotación de la clase obrera y el despojo de extensas capas de la población»*<sup>305</sup>. Apoyándose en ese análisis soviético de 1960, a partir de 1966 Boccara impulsa dentro del PCF —a través suyo esta supuesta teoría se irradia y difunde hacia toda la intelectualidad eurocomunista occidental— una reflexión económica destinada a fundamentar el tránsito pacífico al socialismo, sin guerra civil, grandes confrontaciones sociales por el poder ni luchas de clases agudas. Si en 1966 el PCF recién comenzaba la elaboración y discusión interna de este argumento económico, en los años ’70 la teoría del CME será utilizada ampliamente para fundamentar una táctica electoral de unidad con la socialdemocracia y para legitimar el abandono de toda perspectiva estratégica de poder.

Explicitando abiertamente ese ángulo político, Boccara sostiene en ese mismo libro: *“El CME es la última fase del imperialismo. Si el movimiento obrero y democrático llega a arrancar el dominio político al control del Estado, a la oligarquía monopolista, éste se empleará en democratizar profundamente la vida económica. Por la nacionalización y la planificación democráticas las nuevas formas públicas pueden ser considerablemente desarrolladas en un sentido antimonopolista y al servicio de la nación. En estas condiciones, el movimiento revolucionario democrático se esforzará en aislar y destruir progresivamente a los monopolios. El CME y el imperialismo conocerán entonces una crisis de descomposición y podrán ser destruidos. Pero si, en esta hipótesis, el capitalismo continúa todavía, puede caracterizarse, estando dado el papel económico decisivo del nuevo Estado democrático que abra un período revolucionario **de transición directa, pacífica, al socialismo**”*<sup>306</sup>.

Resumiendo el programa político eurocomunista que se derivaba de ese supuesto análisis teórico, los críticos marxistas de la hipótesis del CME sintetizan el programa de

---

<sup>305</sup> Véase Paul Boccara: *Capital monopolista de Estado*. México, Grijalbo, 1970. p.21.

<sup>306</sup> Véase Paul Boccara: *Capital monopolista de Estado*. Obra citada. p. 24.

las medidas a tomar de la siguiente forma: “*democracia avanzada* [es decir, no socialismo N.K.], *nacionalizaciones, unión antimonopolista*”. Y entonces, críticamente, agregan: “*Desde el momento en que las «nacionalizaciones democráticas» de los monopolios que caracterizan a la democracia avanzada son capaces, según el PCF, de poner fin a la sobreacumulación, se descubre la existencia de un capitalismo sin crisis. Esta existencia justifica entonces la idea de una transición pacífica al socialismo, sin crisis revolucionaria. En este caso, la teoría justifica muy bien la práctica*”<sup>307</sup>. Por lo tanto, toda la teoría del CME tenía por finalidad fundamental, no en el orden filosófico o histórico sino en el terreno económico, la invención, completamente ilusoria por supuesto, de una transformación social sin lucha de clases y una transición al socialismo sin revolución ni perspectiva de toma del poder.

Con esta supuesta fundamentación económica en la espalda, de allí en más el alejamiento del marxismo corrió parejo con la creciente difusión académica de las supuestas “novedades” teóricas que el eurocomunismo traía bajo el brazo. A partir de ese momento histórico, los pretendidos especialistas políticos eurocomunistas comienzan a insistir en que Marx ya no tendría nada que opinar en el terreno de la dominación y el poder —legitimación encubierta de su abandono de toda perspectiva antisistémica—. Convencidos de la inutilidad del marxismo, se lanzan a demostrar de mil formas diversas que el Estado constituiría una superestructura con ilimitado margen de maniobra y autonomía. Sustentado en ese arsenal teórico, el eurocomunismo promueve la inserción en las instituciones capitalistas para ir, de a poquito, “*radicalizando la democracia*”, abandonando definitivamente toda tentación insurreccional, purgando hasta el más mínimo gesto rupturista y propiciando, en definitiva, un “*socialismo democrático*”<sup>308</sup>.

Mientras tanto, en la esfera de los debates jurídicos, se afirma que el derecho contendría una “función paradójal” (o sea que no siempre defiende a los poderosos y las clases dominantes), en consecuencia... sería viable y hasta recomendable que la izquierda organizada se insertase en las dependencias jurídicas y en los tribunales del sistema capitalista.

En la constelación ideológica eurocomunista, tras una dilatada teodicea de varias décadas de polémicas, debates y discusiones dentro de la tradición socialista, la herencia de Marx se transforma tan solo en una referencia folklórica, vaga y pretérita, que no tendría nada para aportar al debate contemporáneo. El poder deja de ser el norte estratégico de la actividad militante, el enfrentamiento radical con el capital se posterga indefinidamente, la confrontación y el empleo de la fuerza material desaparecen de la agenda política (no sólo de la presente, por debilidades momentáneas en la correlación de fuerzas, sino también de la futura, por decisiones estratégicas). Gran parte de las formulaciones que hoy pululan contra el marxismo radical y revolucionario, al que se descalifica como “jacobino”, “partisano”, “leninista” etc., etc., etc., son hijas directas de las frustraciones del eurocomunismo.

---

<sup>307</sup> Véase Jacques Valier: *El partido comunista francés y el capitalismo monopolista de Estado*. México, ERA, 1976. p. 63. Para recorrer las críticas que la teoría del CME recibió también por parte de la izquierda marxista alemana (de la Alemania por entonces occidental) de aquellos años, véase Alberto R. Bonnet: “Estado y capital. Debates sobre la derivación y reformulación del Estado”. En Mabel Thwaites Rey [compiladora]: *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*. Bs.As., Prometeo, 2008. pp.271-272.

<sup>308</sup> Véase Nicos Poulantzas: “Hacia un socialismo democrático”. En *Zona abierta* N° 16, Madrid, 1978. pp.130-142; Fernando Claudín: “Algunas reflexiones sobre la crisis del marxismo”. En *Zona abierta* N° 16, Obra citada. pp.90-94.



Inscribiendo en ese panorama a dos de los principales teóricos marxistas de Francia, apunta Perry Anderson: “*Dentro de esta tendencia fue sintomático el progresivo distanciamiento de Althusser con respecto al legado político del materialismo histórico en cuanto tal, distanciamiento que se expresó en la negación de que éste hubiera contenido alguna vez una teoría del Estado o de la política [...] Sería el propio Althusser quien pronto difundiría la noción de una «crisis general del marxismo», respecto a cuya resolución no mostró mucha prisa. Por su parte Poulantzas, antiguo baluarte de la rectitud leninista redescubriría ahora las virtudes de los parlamentos y los peligros del poder dual: sus últimas entrevistas antes de su muerte hablaban no ya de estas crisis, sino de una crisis de la confianza en la política como tal*”<sup>309</sup>.

Esta transformación política e ideológica tuvo también su expresión filosófica. No olvidemos que gran parte de las críticas, sospechas y acusaciones de Eduard Bernstein contra el método dialéctico (y contra Hegel) dejaron una vasta descendencia en el marxismo italiano y francés. Mucho tiempo después de aquel “reposado” *fin de siècle* (el XIX), durante las décadas de 1960 y 1970, cuando ya nadie se acordaba del tímido y viejo reformista de la Segunda Internacional, sus impugnaciones anti-dialécticas fueron reflatadas y adoptadas —en un nuevo contexto de preocupaciones— por Galvano della Volpe y sus discípulos Lucio Coletti, Nicolao Merker, Giulio Pietranera y Umberto Cerroni (en Italia); así como también por Louis Althusser y sus discípulos Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Pierre Macheray, Roger Establet, Nicos Poulantzas, Dominique Lecourt y Alan Badiou (en Francia). Por diversas vías, y en un ambiente de izquierda que termina hegemonizado por la medida del eurocomunismo, estas dos escuelas confluyen en el ataque y la obsesión contra Hegel. Si la primera escuela, italiana, parte del axioma que intenta describir la mediación hegeliana, su hipóstasis sustantivadora de la Idea y su epistemología como un instrumento conciliador y metafísico (inspirándose en críticas antiguas a Hegel como las del lógico neoaristotélico Adolph Trendelenburg), la escuela francesa insistirá, a su turno, en que la totalidad hegeliana sería “*expresiva y simple*” pues se apoyaría en un “*corte de esencia*” (donde todas las esferas del orden social estarían en el mismo plano, sin temporalidades específicas ni autonomías relativas) al igual que la contradicción interna que la anida y la mueve (también simple y por lo tanto incapaz de explicar los momentos de crisis como “*convergencia de múltiples contradicciones*”). Si della Volpe propone expulsar a Hegel del tronco marxista y reemplazarlo por Galileo Galilei, el último Althusser afín al eurocomunismo propondrá a su turno realizar la misma operación pero intercambiando a Hegel por Spinoza.

Esta extendida familia franco-italiana, antihegeliana, culmina retomando las críticas de Eduard Bernstein a Hegel para legitimar, cada una a su modo, una nueva fase del reformismo europeo: el eurocomunismo compartido por ambos, franceses e italianos. Si Bernstein tenía por objetivo sintonizar y ajustar el marxismo a la estabilidad del capitalismo finisecular y para ello visualizaba la urgencia de cancelar todo intento de insurrección, toda tentativa de violencia revolucionaria y toda estrategia de lucha por el poder, más allá del Parlamento (como bien le señaló más de una vez Rosa Luxemburg), sus herederos eurocomunistas intentarán afinar el marxismo poniéndolo a tono y escala con la estabilidad del *Welfare State* de posguerra. Unos y otros, el padre alemán y sus hijos franceses e italianos, terminan escupiendo sobre la dialéctica de Hegel y persignándose frente al “*blanquismo*” —es decir, el marxismo radical de vocación revolucionaria— para adaptarse al *statu quo*. El señuelo es, en todos

---

<sup>309</sup> Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. p.32

estos casos, el intento de llenar las supuestas “lagunas” del pensamiento político de Karl Marx. El antihegelianismo visceral del que todavía hoy hace gala Toni Negri —que culmina su carrera filosófica insertándose en la Academia, recibiendo el aplauso de los grandes monopolios de comunicación y proclamando el deceso político de las confrontaciones radicales que lo condujeron a la cárcel— es heredero, tanto de las críticas de la escuela dellavolpiana como de los cuestionamientos de la escuela althusseriana.

No casualmente, los años del eurocomunismo (que marca la transición entre el viejo stalinismo y la socialdemocracia) son aquellos en los que cobran vuelo y se ponen de moda en el terreno del pensamiento social, remando contra e imprimiéndose sobre la herencia de Karl Marx, las metafísicas del postestructuralismo y el posmodernismo<sup>310</sup>. La emergencia académica de estas corrientes acompaña el fugaz ascenso y la casi inmediata crisis del eurocomunismo, signado por la renuncia definitiva de los antiguos PPCC italiano, francés y español a la lucha revolucionaria y a la toma del poder político (renuncia “definitiva” porque su reformismo no comienza recién allí sino que proviene de mucho antes).

No resulta aleatorio que muchos de los pensadores adherentes a las metafísicas “post” hayan sido discípulos directos (o hayan recibido las influencias) del último Althusser, el de los años '70 (que primero publica su libro *Elementos de autocritica* y, más tarde, su conocido artículo sobre “el marxismo como teoría finita”, es decir, como teoría que —supuestamente— carecería de un pensamiento político sobre el poder). Pues bien, no se debe ni se puede soslayar que el viejo profesor Althusser de la segunda mitad de los años '70, maestro e inspirador de toda una generación de intelectuales contemporáneos nuestros, se encuentra fuertemente impactado por el eurocomunismo, al cual visualiza con no pocas simpatías.

Toni Negri, para mencionar tan sólo a uno de los ensayistas más celebrados hoy en día, aunque proviene de otro tronco ideológico, toma contacto con Althusser precisamente en estos años del eurocomunismo...

¿La actual negativa, no sólo de Negri sino también de muchos otros pensadores posestructuralistas, autonomistas y posmodernos europeos, a plantearse la toma del poder como objetivo estratégico o al menos como problema pendiente a incluir en la agenda de discusión política de la izquierda, no tendrá algún vínculo cercano con el sabor amargo de la derrota posterior a 1968, con las frustraciones de la experiencia eurocomunista y con los mustios debates derivados del reformismo europeo de aquel período?

Si partimos de una reflexión centrada en América Latina y en el mundo contemporáneo, ¿nos vamos a dejar atrapar por las aporías y dificultades de una derrota teórica y política que no es la nuestra? ¿El eurocomunismo y sus derivados posmarxistas y posestructuralistas que lo sucedieron no tienen fecha de elaboración ni de vencimiento? ¿Vamos a continuar rumiando y tragando una comida rancia que nosotros no cocinamos ni responde a nuestros apetitos?

### **John Holloway, ¿cambiar el mundo sin revolución?**

De todos esos pensadores europeos, John Holloway ha sido durante los últimos años quien más se ha esforzado por llevar hasta las últimas consecuencias el intento por eludir, evadir y esquivar (aun mencionándolo) el tortuoso problema del poder.

---

<sup>310</sup> Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. Principalmente p.35.

Holloway no proviene de la socialdemocracia clásica ni del socialismo (como Bernstein y Allende), tampoco del stalinismo (como Kruschchev y Garaudy, Berlinguer y Carrillo, Althusser y Poulantzas). Su linaje ideológico descende de la nueva izquierda europea posterior a la derrota de mayo del 68. No obstante, el punto de arribo al cual conducen sus difundidas tesis políticas resulta altamente similar al de las anteriores estaciones del dilatado itinerario reformista. Su propuesta de cambio social sin revolución constituye una nueva fase y una nueva vuelta de tuerca en el refinamiento y el reforzamiento de las añejas ilusiones reformistas.

¿Por qué una nueva vuelta de tuerca? Pues porque a diferencia de las enseñanzas de Bernstein o de la escuela althusseriana y sus derivados posteriores, en Holloway la medida política no viene precedida de un completo abandono de la dialéctica. ¡He ahí su gran novedad y, si se quiere, su atractivo seductor! Muy por el contrario, rechazando las modas antihegelianas que las metafísicas “post” han instalado en las academias, este pensador incursiona con sagacidad e ingenio en la estela del método dialéctico<sup>311</sup>. Se advierte que allí se mueve con soltura. Puede observarse que en su libro se presta una atención importante a determinados núcleos de dialéctica hegeliana —recordemos, en ese sentido, que el mismo Garaudy le había dedicado una obra específica al estudio de Hegel titulada *Dios ha muerto*—, aunque también aparecen numerosas y recurrentes referencias a la dialéctica negativa de Adorno<sup>312</sup>.

Desde esa perspectiva dialéctica Holloway formula una inteligente crítica de la teoría de los factores y su habitual separación entre el ámbito de “lo económico” y la esfera de “lo político”. Esta crítica es, sin duda, lo más sugerente que aporta Holloway a la teoría social contemporánea. En su argumentación sobre el capitalismo, en la cual se cuestiona la parcelación del saber académico en “disciplinas” estancas y yuxtapuestas, el ámbito del poder —tanto del “poder-para” (poder hacer, *potentia*, trabajo vivo) como del “poder-sobre” (*potestas*, trabajo muerto)— estaría presente en lo económico y en lo político al mismo tiempo<sup>313</sup>.

¿Cuál es la fuente desde la cual se estructura su crítica de la teoría de los factores? Esa nutriente es, junto con el empleo del método dialéctico, la teoría marxista crítica del fetichismo. Dos dimensiones de la teoría social estrechamente vinculadas, tanto en lo que se refiere a la epistemología como en lo que atañe al pensamiento político. Según Holloway “*El fetichismo es el núcleo de la discusión de Marx sobre el poder y es central para cualquier discusión que se sostenga respecto de cambiar el mundo. Es el concepto central del argumento de este libro*”. En esa misma formulación, agrega algo fundamental: la categoría del fetichismo “*es central en «El Capital» de Marx*”<sup>314</sup>, y de ningún modo queda restringida a una subteoría cultural o al reino de la filosofía. En esa sentencia se puede oír el eco nunca apagado de *Historia y conciencia de clase* [1923] del joven György Lukács y también la reminiscencia de los *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* [1928] del bolchevique Isaac Ilich Rubin, dos autores

---

<sup>311</sup> En su libro aparecen numerosas referencias a Hegel. Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Herramienta, 2002. pp.55, 86, 151, 164, 166, 199, 248 y 256. También encontramos allí varios tramos donde en el argumento sobre el hacer humano y la ruptura de su flujo en el capitalismo se utiliza la clásica dialéctica del sujeto-objeto. Véase pp.54, 57, 67. Asimismo, en otros pasajes de la obra se cuestiona el rechazo de la dialéctica (p.45, nota al pie), mientras se defiende su pertinencia y vigencia actual siempre que se la entienda no como teoría conservadora de la síntesis sino como movimiento de la negación. p.248.

<sup>312</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. pp. 23, 25, 26, 57, 61, 67, 89, 95, 108, 114, 117, 126, 135-137, 150, 151, 155, 156, 204, 220, 248 y 251.

<sup>313</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. pp.58-59.

<sup>314</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.75.

omnipresentes —no tanto por la cantidad de citas sino más bien por el peso específico de los argumentos empleados— en las premisas de la elaboración teórica de Holloway.

Tanto por su empleo de la dialéctica y la defensa sobre su pertinencia para los debates contemporáneos —donde Holloway desafía y le da la espalda al *mainstream* académico de las ciencias sociales— como por la impactante centralidad argumentativa que le otorga a la teoría marxista del fetichismo, la presente investigación comparte gran parte de sus afinidades electivas con las de John Holloway. Sin embargo, esas afinidades no pueden esconder el profundo desacuerdo que nos separa de su reformismo político y nos distancia notablemente de las conclusiones equívocas que, erróneamente, Holloway deduce e infiere de sus muy buenas premisas iniciales<sup>315</sup>.

No es la primera vez que al interior de la tradición de la teoría crítica marxista las buenas premisas teóricas han derivado en malas conclusiones políticas. Si en las

---

<sup>315</sup> Permítasenos una breve digresión anecdótica que quizás resulte útil para ilustrar el singular modo de circulación, consumo y legitimación de las teorías, los autores y los libros en nuestro ámbito local de ciencias sociales. En 1995, durante la primera visita de John Holloway a la Argentina, tuvimos oportunidad de hacerle una entrevista. (Véase Entrevista de Néstor Kohan a John Holloway: “La cientificidad del marxismo reside en la crítica”. En Revista *Dialéctica* N°7, Año IV, Buenos Aires, septiembre 1995. pp. 75-80) En aquella ocasión, cuando Holloway dictó su conferencia en la que criticaba no sólo al capitalismo como sistema social mundial sino también al reformismo de las propuestas nekeynesianas —tan presentes en la “oposición” de centroizquierda al menemismo de aquellos años ’90— los asistentes e interlocutores en la sala no éramos, en total, más que... ¡siete u ocho personas! Eran los tiempos de auge neoliberal y hegemonía menemista. Por entonces Holloway, adherente a la corriente del “*open marxism*”, mantenía posiciones radicales y criticaba al reformismo. El socialismo y el marxismo eran malas palabras, incluso en la Academia. La cultura académica oficial, completamente indiferente a Holloway como a tantos otros pensadores de izquierda, le mostraba olímpicamente la espalda. Algunos años más tarde, en el año 2000, cuando volvió a visitar la Argentina, participó con entusiasmo de nuestro seminario permanente de lectura crítica y metodológica sobre *El Capital* de Karl Marx. Los asistentes a su conferencia no pasaban de 25 ó 30 personas, aproximadamente. Holloway intentaba mantener sus antiguas posiciones radicales, aunque para entonces ya venía incubando la tesis política reformista que lo haría posteriormente famoso. Discutiendo los borradores y las primeras versiones de su libro (que muy generosamente nos envió con anticipación para leer), en nuestro seminario polemizamos sobre su nueva tesis. Nos parecía sumamente sugestivo enfatizar la dimensión de la fetichización en *El Capital*, pero le cuestionamos su injustificado salto político en el vacío sobre la no toma del poder. En el seminario le preguntamos, en un diálogo público: “*John, ¿qué hacemos concretamente con los 50.000 efectivos entrenados para matar y reprimir que tiene la policía de la provincia de Buenos Aires, uno de los núcleos más duros del aparato de estado?*” Holloway contestó con sinceridad: “*No sabemos, nosotros sólo caminamos preguntando*”. Aunque su actitud era humilde —algo no siempre común en nuestro ámbito— no tenía respuesta. Aún hoy no la tiene.

Finalmente, una vez que publicó su libro y su “novedosa tesis” que le sugería al movimiento popular eludir como problema la confrontación con el Estado, refugiarse en los poderes locales y eliminar de su estrategia a largo plazo la perspectiva de la revolución y la toma del poder, su público se hizo repentinamente masivo. A los pocos años Holloway volvió a la Argentina. Pero ahora los grandes medios de comunicación recibieron y promovieron alborozados la “nueva teoría”. La Academia, que antes sencillamente lo había ignorado, lo festejaba. ¡Súbitamente, John Holloway se volvió un ensayista “famoso”! Convocaba multitudes. ¿Por qué antes no lo hacía? ¿Por qué cuando promovía posiciones radicales y críticas, obviamente antipáticas para el reformismo, su público era tan exiguo y pequeño? ¿Por qué la Academia le regalaba su mayor indiferencia y, en cambio, cuando muerde el anzuelo del reformismo lo festejan, lo aplauden, lo alaban, lo celebran, lo reconocen, lo legitiman y lo reciben calurosamente? ¿No habrá llegado hoy la hora de hacerse estas preguntas? El caso de John Holloway no es, lamentablemente, el único. En su trayectoria de militante de izquierda radical y su posterior conversión en académico y ensayista “prestigioso”, a Toni Negri le pasó exactamente lo mismo... ¿Será una casualidad?

ciencias sociales valieran fórmulas de comparación y analogía, podríamos afirmar que hoy John Holloway es al joven Lukács lo que en el pasado Rodolfo Mondolfo fue a Antonio Gramsci<sup>316</sup>. Ambos (Holloway y Mondolfo) parten de idénticas premisas en relación a sus marcos de referencia (el Lukács de *Historia y conciencia de clase*; el Gramsci discípulo de Labriola) pero terminan construyendo lecturas políticas mesuradas, altamente moderadas y rechazando, al unísono, las vertientes radicalizadas del marxismo (el “jacobinismo-leninismo” en Mondolfo; la “izquierda guerrillera”, el “leninismo” y “la organización revolucionaria” en Holloway).

Este último insiste, una y otra vez, a lo largo de todo su libro, en realizar una crítica unidireccional enfocada invariablemente hacia el mismo flanco político: contra la tradición leninista<sup>317</sup>; contra Rosa Luxemburg y la organización revolucionaria<sup>318</sup>, contra la guerrilla<sup>319</sup>, contra la teoría político-militar de Mao (dice Holloway: “*el poder no nace del fusil*”)<sup>320</sup>, contra la teoría y la práctica gramsciana de la hegemonía<sup>321</sup>. Todas estas críticas y diatribas terminan centrándose en las figuras del héroe y el militante<sup>322</sup>. No hay que exagerar ni tampoco apelar a una lupa muy poderosa para descubrir por detrás de todas esas referencias críticas de Holloway a un mismo adversario. El mismo adversario contra el cual combatieron Eduard Bernstein, Nikita Kruschev, el eurocomunismo...

Si en los escritos de Bernstein la gran pesadilla que no lo dejaba dormir plácidamente era “*el blanquismo*”, “*el insurreccionalismo*”, “*el terrorismo proletario*”, “*la visión demogógica de la violencia popular*” ..., la gran preocupación que no permite a Holloway descansar y cerrar sus párpados en forma relajada es la siguiente: “*Durante más de cien años el entusiasmo revolucionario de la juventud se ha canalizado en la construcción del partido y en el aprendizaje del manejo de armas*”<sup>323</sup>. Holloway acusa a esa tendencia política, con una presencia inocultable en la historia de América Latina a lo largo de todo el siglo XX (desde las primeras rebeliones de Zapata y Villa en México, Sandino en Nicaragua y Farabundo Martí en El Salvador hasta la actual insurgencia

---

<sup>316</sup> Para corroborar la increíblemente moderada lectura política que Mondolfo infiere de la filosofía de la praxis gramsciana puede consultarse su ensayo “En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis”, particularmente los subcapítulos “La subversión de la «praxis»: historicismo y revolucionarismo” y “El moderno Príncipe: jacobinismo y bolchevismo”. En Rodolfo Mondolfo: *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986. pp. 210-237, particularmente pp.222-224 y 228-230. También puede consultarse su ensayo “Las antinomias de Gramsci”. En Rodolfo Mondolfo: *El humanismo de Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. pp.134-150. En el plano específicamente político, puede consultarse su ensayo “Fuerza y violencia en la historia”, magistral síntesis de filosofía marxista con pretensiones radicales e indisimulado reformismo político. Recopilado en su libro *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*. Buenos Aires, Editorial Escuela, 1968 (primera edición de Ediciones Populares argentinas,1955). pp.63-82.

<sup>317</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.307.

<sup>318</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p. 306.

<sup>319</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. pp. 28 y 306.

<sup>320</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.65.

<sup>321</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.72.

<sup>322</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. pp.302-304. (Si Negri cerraba su libro *Imperio* rescatando la figura y el modelo del militante, pero reemplazando al arquetipo del Che Guevara por ... ¡San Francisco de Asís!... ahora Holloway va más lejos y directamente se desentiende de la militancia...).

<sup>323</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada p.29.

colombiana, pasando por la revolución cubana y toda la insurgencia de los años sesenta, setenta y ochenta<sup>324</sup>) como invariablemente burocrática y militarista.

Construyendo una imagen del neozapatismo —su modelo arquetípico— donde, curiosamente, no existen las armas<sup>325</sup>, Holloway le contesta a Michael Löwy, uno de sus críticos: “*Y si pensamos en las armas como los instrumentos materiales del poder, ¿realmente crees que podríamos alguna vez ser capaces de enfrentar al capital y ganar?*”<sup>326</sup>. Olvidándose de hechos históricos al alcance de cualquier historiador (o quizás dejándolos completamente de lado por no ser pertinentes en su argumentación) como la revolución cubana, la revolución y la guerra de Vietnam, etc,etc,etc., por no mencionar la insurrección triunfante de la Comuna de París o la revolución bolchevique, Holloway obviamente responde por la negativa a la pregunta que él mismo formula de manera retórica.

Tratando de conjurar el demonio de lo que algunos eurocomunistas italianos han denominado “la izquierda partisana”, aquella que Bernstein llamó “blanquista” y muchos stalinistas latinoamericanos condenaron por “guevarista”, Holloway necesita, para refutarla, construir una caricatura de la opción revolucionaria. Con ese objetivo la reduce a un esquema simplista que poco tiene que ver con los proyectos históricamente radicales. De ese modo afirma: “*se considera que **ganar el poder estatal** es el punto nodal del proceso revolucionario, el centro desde el cual se irradiará el cambio revolucionario*”<sup>327</sup>.

Sin embargo, a diferencia del fantasma estatalista que construye Holloway, el centro de los proyectos radicales no ha sido “*ganar el poder estatal*” sino la creación de un poder obrero, campesino y popular desde el cual se pueda enfrentar, quebrar y finalmente vencer el aparato de Estado burgués y su represión brutal (no olvidemos que en todo el libro de Holloway el problema de la represión —que mal que le pese en nuestra América ha dejado un tendal de por lo menos 100.000 desaparecidos en las últimas décadas, sin contar otras matanzas anteriores, como la de El Salvador en 1932 donde en tan solo un mes la burguesía aniquiló a 30.000 personas— no merece ni siquiera dos líneas, directamente “no existe”, se lo hace desaparecer de la reflexión por decreto filosófico y como por arte de magia). Si en su planteo Holloway hubiera incursionado un poquito más en la historia insurgente de América Latina (y dentro de ella no sólo en el neozapatismo, aislado de contexto y elevado a fórmula universal, sino también en la tradición zapatista que se inicia en 1910 y se legitima a partir del Plan de Ayala de 1911), tal vez podría comprender que las rebeliones populares, cuando han sido radicales y han pretendido ir más allá de las simples reformas locales o los meros paliativos, no han pretendido “*ganar el poder estatal*” sino más bien combatirlo y destruirlo. ¿Farabundo Martí pretendía “*ganar el poder estatal*” en El Salvador? ¿Y Sandino en Nicaragua? ¿Tal vez Luis Carlos Prestes y Carlos Marighella en Brasil,

---

<sup>324</sup> Para un mínimo calidoscopio de todas esas experiencias políticas insurgentes, elaborado al estilo de una enciclopedia, puede consultarse Daniel Pereyra: *Del Moncada a Chiapas. Historia de la lucha armada en América Latina*. Buenos Aires, Libros de la Catarata, 1994.

<sup>325</sup> En la historia empírica de la rebelión neozapatista, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) irrumpe ante la opinión pública mundial el 1 de enero de 1994 tomando varios poblados con armas en la mano y enfrentando a la policía y al ejército mexicanos.

<sup>326</sup> Véase Carta-respuesta de John Holloway a Michael Löwy. (Puebla, 3 de enero 2003). En *Herramienta*. Revista de debate y crítica marxista (Buenos Aires, Argentina). En el sitio de internet: <http://www.herramienta.com.ar> Posteriormente todo este debate sobre su libro ha sido recopilado en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Bs.As., Herramienta, 2006.

<sup>327</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.28.

Mario Roberto Santucho y Agustín Tosco en Argentina, Raúl Sendic en Uruguay o Miguel Enríquez en Chile? Convendría no confundir al eurocomunismo con las rebeliones radicales de América Latina...

Entonces, a pesar de apoyarse en muy buenos puntos de partida —teoría del fetichismo, método dialéctico, crítica de la teoría de los factores— el argumento de Holloway pretende concluir, al viejo estilo reformista, que no se debe confrontar con el Estado ni enfrentar en forma radical sus aparatos de represión. Confundiendo las estrategias de la izquierda institucional europea (centradas en “*ganar el poder estatal*”) con las de la izquierda radical latinoamericana (cuyo objetivo consiste en la creación de poder popular, la destrucción del Estado, la estrategia revolucionaria de toma del poder y la creación de un poder fuerte —transitorio— de los trabajadores insurrectos y el pueblo rebelde que pueda enfrentar en la práctica la contrarrevolución local alentada por el imperialismo), Holloway infiere que el mejor remedio consistiría en... eludir al Estado. Esquivarlo, no toparse con él, no chocar ni confrontar por vías radicales.

O sea que Holloway parte de buenas premisas —aquellas caras al marxismo radical— pero de allí infiere una conclusión política errónea, típicamente reformista, en la cual se pretende encontrar un atajo escandalosamente “fácil” que eluda, en un místico abrir y cerrar de ojos, el problema de la violencia, evitando a cualquier precio la guerra civil y esquivando el ejercicio de la fuerza material en la confrontación con el poder constituido de las clases dominantes.

Al deducir de aquellas premisas teóricas la conclusión equívoca de la “*no toma del poder*” pega un alto epistemológico que termina castrando la radicalidad del marxismo historicista y dialéctico (el de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, el de Rubin y el de otros pensadores radicales que Holloway admira y utiliza). Se pierde la radicalidad porque lo que resta de esta tradición en el ensayo de Holloway termina convirtiéndose en un recetario mesurado y reformista que, mientras arremete con vehemencia y entusiasmo contra la izquierda revolucionaria y la insurgencia enaltece, por contrapartida, a las ONGs como ejemplo arquetípico de nueva subjetividad política<sup>328</sup>.

¡Las ONGs en América Latina! Si este autor le otorgara mayor importancia a la historia de las luchas políticas de nuestra América —antes que nada nos referimos a la historia de las guerras civiles, revoluciones y luchas históricas del zapatismo mexicano, que Holloway no conoce a fondo (al menos eso se expresa en su libro) ni tampoco se preocupa por estudiar<sup>329</sup>— jamás podría haber caído en ese tipo de corolario político donde la confrontación radical se disuelve y se evapora instantáneamente. Para llegar hasta allí, Holloway tuvo que resignar, primero, la dimensión histórica, clave en la metodología dialéctica de Marx y, en segundo lugar, la dimensión estratégica del marxismo políticamente radical.

---

<sup>328</sup> La increíble postulación del accionar de las ONGs (organizaciones no gubernamentales) como nueva subjetividad política y ejemplo a imitar se encuentra en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada, p.42.

<sup>329</sup> Si la historia supuestamente ya no importa y, entonces, habría que “*conducir el carro y el arado sobre los huesos de los muertos*”, según una triste y desafortunada expresión poética empleada por Holloway, ¿por qué los campesinos indígenas de Chiapas habrán apelado a la memoria histórica de Emiliano Zapata para designar nada menos que su ejército? ¿Zapata es el nombre de un servidor de internet, de una red de correos electrónicos o una figura histórica de la revolución mexicana? ¿Qué lugar ha jugado y juega la historia en la construcción de esa identidad política que Holloway idealiza y al mismo tiempo desconoce? Quizás convendría formularse esas interrogaciones, completamente ausentes en el libro de Holloway.

Haciendo abstracción de la historia y caricaturizando al marxismo revolucionario, Holloway tiene el campo despejado para formular su propia concepción del poder. Lo define de manera antagónica, como una contradicción entre el “poder-para”, de signo positivo, y el “poder-sobre”, de signo negativo. El primero sería el sinónimo del hacer humano, una traducción o neologismo de lo que Marx denominaba habitualmente “praxis”. El segundo consistiría en la cristalización de la praxis (“*la detención y fractura del flujo del hacer*” según la jerga de Holloway). Y en ese punto, con ese nuevo argot, Holloway intenta delimitar su propia alternativa política de la opción marxista revolucionaria.

Frente al Estado burgués (pocas veces es nombrado así en su libro), que Holloway denomina “poder-sobre” o, sino, “Poder” a secas, en general, habría dos opciones políticas. La opción de la izquierda radical y el marxismo revolucionario consistiría en la creación de un “contrapoder” —aquí sí Holloway hace justicia al argumento real del marxismo revolucionario, lo cual evidencia que cuando lo presenta como un simple “*ganar el poder estatal*” está recurriendo a una caricatura y a un artilugio retórico para vencer en la polémica—. A la hora de describir la opción del “contrapoder” Holloway lo termina asimilando directamente a los conceptos de “revolución”<sup>330</sup> y “toma de poder”. La propuesta de Holloway no acepta esta opción. Queda en claro allí que su pensamiento político discrepa, disiente, marca distancias e impugna la idea misma de revolución (a pesar de que el subtítulo del libro, un tanto tramposo, dice así “El significado de la revolución hoy”). La propuesta de Holloway es en realidad una crítica de la revolución (ya que rechaza la creación de contrapoder). Por eso consideramos que si hubiera sido absolutamente transparente debería haber titulado su libro *Cambiar el mundo sin hacer la revolución*. Pero eso hubiera significado sentar posición clara de antemano y asumir que se está rechazando la revolución (lo que de hecho hace en su libro). Eduard Bernstein no hubiera tenido problemas con ese título, porque aceptaba, honestamente, que su propuesta era reformista. Lo expresaba abiertamente, mirando a los ojos y con orgullo. Holloway, en cambio, pretende ser radical al rechazar la revolución. No puede asumir abiertamente lo que de hecho su propio libro admite en susurros, casi silenciosamente y en forma vergonzante, que rechaza la idea y el planteo de revolución.

Entonces, frente al Estado burgués y frente a la propuesta revolucionaria de “contrapoder”, Holloway se inclina por una tercera opción, el “anti-poder” —así, en general— y contra cualquier forma de poder<sup>331</sup>.

El anti-poder (una sociedad sin clases, sin dominaciones y sin Estado) será el fin último, el gran objetivo, lo que Marx denominó el comunismo. Bien, pero... ¿a través de qué medios se lograría? ¿Como triunfaría y se instalaría al anti-poder? ¿Habrá una fase de transición entre el capitalismo y el comunismo? Con Holloway realmente no sabemos la respuesta a ninguna de estas interrogaciones.

En su libro Holloway se esfuerza, sanamente y con las mejores intenciones, por escapar de las visiones funcionalistas habituales que solamente describen cómo funciona la sociedad y el poder. Huyendo del funcionalismo y también del positivismo emparentado, en varias oportunidades sostiene que su teoría de la dominación quiere ser al mismo tiempo una teoría de la vulnerabilidad de la dominación. Ahora bien, ¿donde

---

<sup>330</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p. 65. Vinculado al concepto de “contrapoder” se encuentra el de “poder popular” (de gran presencia histórica en toda la izquierda radical latinoamericana) y también el de “doble poder”, central en las reflexiones revolucionarias de Lenin (por ejemplo en las famosas *Tesis de abril*), un pensador sumamente despreciado por Holloway.

<sup>331</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p. 65.



residiría la vulnerabilidad del “poder-sobre”, del Estado burgués, del capital? ¿Para explicar este interrogante alcanza con escribir que ambos “*dependen...*”, del flujo del hacer, de la praxis, del trabajo explotado y alienado? Supongamos que esa explicación genérica alcance para concebirlas como vulnerables, lo cual no es el caso, y admitamos que el “*poder-sobre depende de...*” y en consecuencia lo concebimos como una relación frágil y vulnerable... muy bien, pero... ¿cómo derrotarlo sin confrontar? ¿acaso caerá solo? ¿no será necesario crear un contrapoder para poder vencerlo en la práctica?

Aunque Holloway también se esfuerza por hacer observable el antagonismo inmanente que desgarrar al poder (poder-para [potencia] versus poder-sobre [potestas]) termina por ceder a una visión sombría, pesimista, sobrecargada, barroca, poblada de nubarrones y tenebrosa del poder. Más allá de la frase simple “*depende de...*”, en su pintura Holloway culmina ubicando los personajes del drama capitalista de tal modo que el poder burgués y sus aparatos de represión se tornan casi invencibles, irresistibles e incapaces de ser derrotados o al menos enfrentados. De allí que Holloway le niegue a los trabajadores, a la juventud, a los sectores populares y las clases subalternas la posibilidad de responder a la violencia del sistema. Cancela de esta manera, a priori, la posibilidad de que el “poder-hacer” utilice el “poder-sobre” en contra de los explotadores y los opresores, los torturadores, los empresarios, los militares y los policías... El ejercicio de la fuerza material queda, de manera monopólica, en manos del Estado burgués. ¡No hay salida! No alcanza con decir, con una sonrisa: “*no sabemos, caminamos preguntando*”. No casualmente Michael Löwy le ha planteado a Holloway que en todo su libro falta el concepto de praxis revolucionaria<sup>332</sup>.

Por otra parte, en su libro Holloway intenta prolongar la teoría crítica del fetichismo hacia la noción de identidad, homologándola con lo cosificado y con el quiebre del flujo del hacer<sup>333</sup>. Creemos que ese ejercicio extiende de manera inapropiada la crítica del fetichismo hacia un ámbito que, a diferencia de lo que Holloway piensa, no es reforzado por el sistema capitalista sino fracturado. Es el capitalismo el que fragmenta la identidad de los pueblos y de las clases subalternas — basta pensar, por un segundo, en el papel nefasto que en este sentido juegan los grandes monopolios de comunicación norteamericanos en América Latina o el papel de Hollywood, según las explicaciones de Fredric Jameson— para descentrar toda perspectiva histórica, romper la continuidad en el tiempo, ocultar las tradiciones de lucha para que las nuevas generaciones no las conozcan, impedir luchar y neutralizar los reclamos dispersando las demandas en mil fragmentos inconexos (reducido cada uno a su propio juego de lenguaje y a su política de gueto).

---

<sup>332</sup> Véase Carta de Michael Löwy a John Holloway (París, 26 de noviembre de 2002). En *Herramienta*. Revista de debate y crítica marxista (Buenos Aires, Argentina). En el sitio de internet: <http://www.herramienta.com.ar> Recopilado luego en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Obra citada. p.111.

<sup>333</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p. 22 y sig. Es sumamente probable que al hablar, escribir y polemizar sobre “la identidad” Holloway tenga mucho más en mente las “políticas de la identidad” (de inspiración posmoderna, aunque se presenten con ademanes multiculturales) de la Academia norteamericana o europea que la lucha por la identidad de los pueblos latinoamericanos en confrontación contra la dominación económica, política y cultural del imperialismo. Pero esa limitación eurocéntrica —o los interlocutores que privilegia y elige para discutir y que obviamente le marcan el perímetro de su discurso— no lo exime de dar cuenta de este debate, más si pretende convertirse en un teórico... del neozapatismo mexicano. Lo mismo podría decirse de quienes acompañan su propuesta. Véase la obra colectiva *Marxismo abierto*. Buenos Aires, Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, 2005 (Tomo I) y 2007 (Tomo II).

La identidad histórica del sujeto colectivo es lo que permite el grito y la utopía defendidos por Holloway, el proyecto a largo plazo de una nueva y buena sociedad y el desarrollo de la resistencia cotidiana. La lucha contra la cosificación es, precisamente, una lucha por la identidad colectiva de un pueblo y de la clase, no la identidad de gueto, diluida y dividida en un abanico interminable de ramilletes identitarios y tribus culturales posmodernas, sino la identidad colectiva de un pueblo que aglutina muchas subjetividades, rebeldías y voluntades diversas en un proyecto estratégico común de lucha contra el poder del capital y a favor de un nuevo ordenamiento social más humano, más racional, de convivencia y reconocimiento mutuo no mediados por el mercado, la policía, el ejército y la violencia monocorde de los grandes monopolios de comunicación.

En el pensamiento de Holloway el rechazo de la noción de identidad<sup>334</sup> —que en la realidad social nunca es una esencia repetidamente igual a sí misma sino que se conforma y se construye en las luchas históricas— corre parejo con su “olvido” de la historia.

En algunos tramos de su libro aparece la interrogación si hay que basarse en la experiencia histórica. Su respuesta es que “no sólo” hay que apoyarse en ella<sup>335</sup>, tras lo cual afirma que el siglo XX ha sido “*un siglo de malas experiencias*”. Pero ese argumento es muy débil. Porque al margen de las experiencias y dejando de lado la historia... toda la discusión sobre el poder, el antipoder y al contrapoder termina adquiriendo un “*carácter extremadamente abstracto*”<sup>336</sup>.

Cuando en sus ensayos Holloway hace referencias a luchas históricas concretas su análisis se vuelve mucho más interesante, sugestivo y polifacético, en cambio cuando prescinde de la historia se desliza hacia tentaciones metafísicas. En el primer caso, recordamos su excelente y emblemático ensayo “La rosa roja de Nissan”<sup>337</sup>. Como ejemplo del segundo, podría mencionarse, precisamente, su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.

En lugar de admitir sus falencias, en varias polémicas Holloway acelera a fondo y termina desbarrancándose, tirando por la borda el supuesto “lastre” de la historia y, con ello, desmarcándose del pensamiento marxista dialéctico, centralmente historicista, que con tanta meticulosidad había intentando desempolvar, rescatarlo del olvido y emplearlo en su argumento cuando afirmaba que “*la perspectiva del hacer-grito es inevitablemente histórica*”<sup>338</sup>. En lugar de repensar con calma, tranquilidad, cautela y paciencia algunas de las críticas que recibió, Holloway escribe el ensayo “Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos”, título poco feliz inspirado en unos versos poéticos de William Blake pero que, en el contexto de los miles de desaparecidos de América Latina, resulta completamente desafortunado (además de políticamente erróneo por sus presupuestos e implicancias políticas). En esa respuesta, en lugar de

---

<sup>334</sup> Véase John Holloway: *Clase = lucha*. Bs.As., Herramienta-UAP, 2004. p. 15.

<sup>335</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p. 37.

<sup>336</sup> Véase Carta de Michael Löwy a John Holloway. Obra citada. Allí Löwy le plantea que la evidencia histórica que maneja Holloway no es suficiente y resulta demasiado escasa, en su libro hay muy poco ejercicio de memoria, muy poca historia. La misma crítica aparece en escrito de Daniel Bensaid: “Gritos y escupitajos: doce observaciones —más una— para continuar el debate con John Holloway”. En la revista *Contretemps* N° 8, París, septiembre 2003.

<sup>337</sup> Véase John Holloway: “La rosa roja de Nissan”, excelente artículo publicado por primera vez en castellano en *Cuadernos del Sur* N°7, Buenos Aires, abril de 1988. pp.113-143. Recopilado luego en John Holloway: *Keynesianismo una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*. Buenos Aires, Herramienta, 2003.

<sup>338</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.48.

aminorar la intensidad de sus afirmaciones sobre “el Poder” en general o de reconocer su insuficiente conocimiento de la historia de las luchas a las que hace referencia, radicaliza su postura y desecha de plano la historia (confundiendo la historia lineal y evolutiva del positivismo con cualquier dimensión histórica *tout court*). El mismo Holloway lo expresa del siguiente modo: “Necesitamos llevar los argumentos hacia delante, no hacia atrás. Los libros, como las revoluciones, no pueden ser defendidos: avanzan hacia delante o mueren”<sup>339</sup>. Ese “ir hacia delante”, a paso forzado, implica desprenderse completamente del peso de la historia para así, supuestamente, ir más livianos y... ¿ganar la discusión?

Una posición que ya se vislumbraba en la respuesta a Löwy cuando planteaba, en una expresión realmente poco feliz, que: “quiero apartarme de las discusiones interminables y muy aburridas de la izquierda sobre Stalin, Trotsky, Rosa Luxemburg, Kronstadt, etc.” [...] “la historia se convierte tan a menudo en una coartada para no pensar y por no admitir que somos solo nosotros (los vivientes) los que tenemos la responsabilidad de asegurar que el capitalismo no destruya a la humanidad”<sup>340</sup>.

¿Es realmente la historia una coartada “para no pensar”? Si en la historia empírica de nuestra América el “poder-sobre” (es decir, el Estado burgués, sus Fuerzas Armadas y sus asesores norteamericanos<sup>341</sup> en tortura, secuestro y desaparición de personas) ha ejercido y ejerce una represión brutal sobre nuestros pueblos, ¿no deberíamos reflexionar acerca de ello y, aunque sea, incluir ese tema como problema pendiente en la agenda y el orden del día de los debates marxistas sobre el poder? ¿Se puede hacer tabla rasa con el problema de la represión y la forma de enfrentarla eficazmente?

La historia no es el espacio lineal de las respuestas ya sabidas, como cree Holloway al ubicarla en el falso lugar de “la gran coartada para no pensar”. La historia y la experiencia pasada —pensemos por ejemplo en la experiencia de Salvador Allende y su intento de ir hacia el socialismo sin tomar el poder ni prepararse para responder a la violencia que, como un secreto a voces, se le venía encima a él y a su pueblo— es el ámbito de las grandes preguntas abiertas que mucho nos pueden enseñar para nuestros problemas actuales y los desafíos futuros.

Si la historia ya no sirve para pensar, el problema de la represión genocida —cuyo Moloch se ha devorado en nuestra América más de 100.000 personas desaparecidas, sólo en la segunda mitad del siglo XX— se evapora de la escena. Así la conciencia del teórico queda satisfecha y puede seguir insistiendo tranquilamente con su tesis. Aunque grave, esa ausencia podría quizás admitirse, como mera hipótesis hermenéutica, para continuar discutiendo a fondo sus argumentos. Pero la represión (y la manera de contrarrestarla mediante un contrapoder) no es el único problema político

---

<sup>339</sup> Véase John Holloway: “Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos”, (con Apéndice: “Critizando a los críticos”). En *Herramienta*. Revista de debate y crítica marxista (Buenos Aires, Argentina). En el sitio de internet: <http://www.herramienta.com.ar> Recopilado luego en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Obra citada. pp.95-106.

<sup>340</sup> Véase Carta-respuesta de John Holloway a Michael Löwy. Recopilada en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Obra citada. pp. 112-117.

<sup>341</sup> En el momento preciso de releer por última vez y corregir esta investigación [septiembre de 2009] EEUU instala siete nuevas bases militares en Colombia destinadas a dominar América Latina, combatir la insurgencia y a apoyar golpes de estado e intervenciones en países como Honduras, Venezuela, Ecuador, etc. ¡Ni siquiera es un problema de la “historia” pretérita o un debate del pasado!

y teórico que Holloway desconoce, soslaya u oculta. En sus reflexiones y ensayos tampoco existen el problema nacional, la dependencia ni la dominación imperialista.

Nuestro autor se contenta, de manera autocomplaciente, con describir el capitalismo como “una red global desde el inicio”<sup>342</sup>. Es cierto que el capitalismo constituye un sistema mundial en expansión permanente<sup>343</sup>, desde su misma génesis (hace por lo menos 500 años), pero ese sistema mundial se ha estructurado y continúa haciéndolo a partir de desarrollos desiguales, asimetrías, dominaciones y dependencias donde no todas las sociedades están en un mismo espacio, plano, chato y homogéneo. ¿No hay, por ejemplo, asimetrías entre América Latina y Estados Unidos?

Tal vez Holloway debería reflexionar sobre la relación de México, el país donde actualmente vive, y toda la historia de la rapiña y la conquista estadounidense sobre parte de su territorio. Haciendo gala de un eurocentrismo galopante —en este caso común a Toni Negri, para quien las relaciones de dependencia tampoco existen y todas las sociedades juegan un rol equivalente, homologable e intercambiable en el sistema mundial— Holloway se incomoda y se queja de que en las rebeliones y revoluciones latinoamericanas el antiimperialismo “se mezcla con el nacionalismo y con el anticapitalismo”<sup>344</sup>. ¿Tal vez estará pensando, por lo bajo y sin decirlo, en la revolución cubana? Precisamente, no sólo en Cuba sino en todos los países del tercer mundo, donde la dominación del capital se ha entrecruzado y se superpone con otras dominaciones (nacionales, étnicas, culturales, etc.) las rebeliones populares y las revoluciones sociales han llevado y deberán llevar a cabo luchas ant imperialistas que invariablemente deben ser al mismo tiempo anticapitalistas si pretenden independizar a fondo sus (nuestros) países de toda tutela imperial. Para poder desarrollar ese programa donde diversas tareas emancipatorias se combinan, se amalgaman y se fusionan en un mismo proyecto colectivo, las revoluciones radicales han tenido históricamente que enfrentar la represión de los Estados implementada por las burguesías vernáculas, socias menores del imperialismo y el gran capital<sup>345</sup>. Las grandes matanzas y todo el genocidio de los años '70 en nuestro continente han sido producto directo de ese estrecho vínculo entre el poder de la dominación norteamericana —con asesores en contrainsurgencia y especialistas en tortura, secuestro, desaparición— y el poder de la dominación local de las burguesías lúmpenes y dependientes (en el asesoramiento a los carniceros y verdugos locales también estuvieron presentes los militares franceses, genocidas y torturadores del pueblo de Argelia y de Vietnam). El poder estatal de las Fuerzas Armadas latinoamericanas (con sus aparatos de inteligencia y sus policías), asesoradas, entrenadas y guiadas por el Comando Sur del Ejército norteamericano, ha conformado un núcleo de acero en la implementación de ese genocidio mediante el cual se garantizó

---

<sup>342</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. pp.32-34.

<sup>343</sup> Sobre el capitalismo entendido como sistema mundial, véase la entrevista que realizamos junto con Gabriela Roffinelli, al investigador marxista Samir Amin. Recopilada en el libro de Gabriela Roffinelli: *La teoría del sistema capitalista mundial. Una aproximación al pensamiento de Samir Amin*. Buenos Aires, Ruth Casa editorial, 2005.

<sup>344</sup> Véase John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Obra citada. p.34.

<sup>345</sup> Sobre esta temática existe en América Latina una amplísima acumulación de conocimiento social, teorías y debates políticos que John Holloway no debería desconocer ni olvidar. Para una síntesis mínima se podría consultar, por ejemplo, la antología elaborada por Michael Löwy: *El marxismo en América Latina*. Obra citada. Cuarta edición revisada y ampliada donde en una excelente decisión ahora Löwy incluye también escritos de la teoría marxista de la dependencia (Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, etc.), ausentes en las versiones anteriores. También puede consultarse la excelente antología realizada por Ruy Mauro Marini y Margara Millán en tres tomos: *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos*. México, UNAM, 1994. Particularmente el Tomo II: La teoría de la dependencia.

y posibilitó una nueva reproducción ampliada del capital a escala continental<sup>346</sup>. ¿Quizás las idealizadas ONGs y las redes de correos electrónicos de Holloway habrían podido frenar, enfrentar y derrotar ese talón de hierro que tanta sangre y tragedia dejaron y continúan dejando a su paso en nuestro continente?

Sólo concibiendo la dominación del capital de modo absolutamente “desterritorializado”, o sea haciendo olímpica abstracción de ese vínculo estrecho — históricamente verificable y corroborable— entre las dominaciones sociales y las dominaciones nacionales<sup>347</sup>, Holloway puede reprochar a los revolucionarios y pueblos de América Latina y el tercer mundo esa amalgama de anhelos entrecruzados, tanto de emancipación social del capital como de emancipación nacional del imperialismo y la dependencia.

Despojados de estrategia (pues responder alegremente con la frase poética del subcomandante Marcos “*No sabemos, preguntando caminamos*” resulta muy seductor pero... implica carecer de estrategia, al menos de una estrategia revolucionaria) y sin contar con la compañía y la ayuda de Clío, la musa de la historia (sobre todo sin explorar la historia latinoamericana) sólo nos resta hacer metafísica sobre “el Poder” en general. No el poder tal como ha funcionado y funciona en las formaciones sociales de América Latina —insertas desde 1492 en el sistema mundial capitalista— sino “el Poder” como un objeto de estudio tradicional de la filosofía académica, sin relaciones de fuerzas, sin historia, sin nombre ni apellido, sin clases sociales, intervenciones militares, invasiones, golpes de Estado, guerras civiles, guerras imperialistas, guerras de guerrillas, huelgas generales, insurrecciones populares ni revoluciones. Es decir, un “Poder” infectado, monstruoso y omnímodo que todo lo mancha y fagocita pero que no puede enfrentarse, golpearse, destruirse ni asirse por ningún lado ya que se desdibuja quien lo ejerce y contra quien lo ejerce.

En ese sentido, recordemos que mucho antes que John Holloway publicara su best seller, Isaac Deutscher llamaba la atención sobre el estribillo de 1984, la conocida novela futurista del escritor británico George Orwell. Pensando en el poder, el personaje central de la antiutopía de Orwell afirmaba: “*entiendo cómo, no entiendo por qué*”<sup>348</sup>. Más tarde, Michel Foucault prolongó ese estilo de abordaje en su *Microfísica del poder*

---

<sup>346</sup> Véase nuestro trabajo: *Los verdugos latinoamericanos. Las Fuerzas Armadas latinoamericanas de la conainsurgencia a la globalización*. Bs.As., Populibros, 2007. Quizás, si le otorgara mayor importancia al estudio y al análisis de estos hechos históricos tan dolorosos para nuestros pueblos y atendiera con un poco más de atención al modo concreto en que históricamente se han reproducido las relaciones sociales capitalistas y el poder del capital en América Latina, Holloway tal vez no se quejaría en su libro de “*la obsesión por el poder*” (p.34) que, supuestamente, guiaría a los revolucionarios. No se trata de una “obsesión” de origen psicológico. Constituye un problema político real de nuestra historia que todo pensador honesto y con aspiraciones genuinamente radicales, como no cabe duda es el caso de Holloway, no debería soslayar ni despreciar y mucho menos hacer gala de orgulloso desconocimiento.

<sup>347</sup> Véase al respecto Atilio Borón: “La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo”. En *Revista del Observatorio Social de América Latina* (OSAL) N° 4, Buenos Aires, CLACSO, junio de 2001. También puede consultarse del mismo autor: “Poder, «contra-poder» y «antipoder». Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo”. En *Herramienta*. Revista de debate y crítica marxista (Buenos Aires, Argentina). En el sitio de internet: <http://www.herramienta.com.ar> Recopilado luego en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Obra citada. pp.127-147.

<sup>348</sup> Para un agudo análisis sobre esta concepción del poder en Orwell, véase Issac Deutscher: *Herejes y renegados*. Barcelona, Ariel, 1970. Principalmente el capítulo “«1984»: El misticismo de la crueldad”.

cuando apuntó que lo que verdaderamente importa no es ya quien ejerce el poder sino cómo lo ejerce.

Por su origen, por las categorías que emplea, por sensibilidad y trayectoria, John Holloway pertenece a otra constelación cultural y filosófica (donde la teoría crítica del fetichismo y la dialéctica son centrales), bien distinta de la de Orwell y Foucault. No obstante, sin historia, sin estrategia y haciendo completa abstracción de las luchas latinoamericanas, Holloway no puede sino terminar ubicándose en la orilla de esa otra familia de pensamiento que demoniza, escupe e insulta contra “el Poder” en general sin terminar nunca de aferrarlo teóricamente (y por lo tanto sin permitir la elaboración de una estrategia de confrontación directa para enfrentarlo y derrotarlo en la práctica).

Impotentes, desnudos y desprovistos de una estrategia revolucionaria inspirada en el pensamiento radical de Karl Marx, sólo nos quedaría la frustración de tener que aceptar el viejo legado reformista, ahora reformulado —a diferencia de los malos modales del PCUS de Krushev o de los bodoques impresentables de Garaudy— con elegancia estilística, atractivo filosófico, jerga dialéctica y ademanes supuestamente libertarios. Un viejo refrito que tiene más de un siglo de historia, formulado primero en el seno de la tradición socialdemócrata, luego en las filas del stalinismo, más tarde en el lenguaje eurocomunista y ahora, en un envase proveniente de la (vieja) nueva izquierda europea, oportunamente reciclada tras la derrota de 1968 y adaptada a la sensibilidad de las ONGs y los Foros Sociales Mundiales (FSM).

Esa modernización del antiguo reformismo sólo puede ofrecer una nueva invitación a eludir la confrontación y el enfrentamiento, renunciando de antemano a frenar, contrarrestar y derrotar la represión y la violencia de las clases dominantes, recurrentes a lo largo de toda la historia de América Latina y muy particularmente en la segunda mitad del siglo XX.

Esa es, quizás, una de las conclusiones principales que nos deja el libro de Holloway. Aun cuando reconocemos su inteligente rescate de Karl Marx como teórico del fetichismo (y la fetichización), no obstante haber apelado —contra la moda universitaria— al pensamiento dialéctico y a pesar de su esfuerzo genuino y sincero por ser radical.

Sin embargo, parafraseando aquel viejo refrán popular, creemos que el camino del infierno reformista (que pretende eludir la confrontación y evadir la violencia, pero termina sucumbiendo trágicamente a ellas con miles de desaparecidos en el camino) suele estar plagado de buenas intenciones pretendidamente radicales...

## El Marx del eurocentrismo (de la II Internacional a Toni Negri)

### La II Internacional: Colonias, “evolución” y... hombre blanco

Aunque la concepción materialista de la historia y la filosofía de la praxis de Karl Marx nacieron originariamente teniendo como meta la rebelión contra el poder establecido, intentando fundamentar la insurgencia política de los condenados de la Tierra, es decir, de los sujetos sociales sometidos, acallados y humillados, sus avatares históricos posteriores muchas veces los transformaron exactamente en su contrario, en relatos legitimadores del *statu quo*. Esa mutación ideológica alcanzó su clímax con la Segunda Internacional o Internacional Socialista, fundada en 1889 en vida de Friedrich Engels, pero lamentablemente no se detuvo allí.

Dentro de la Segunda Internacional no hubo nunca un bloque homogéneo. Existieron diversas corrientes internas: la socialimperialista, la marxista “ortodoxa”, la centrista, la de la izquierda revolucionaria o radical y dentro de esta última, la bolchevique. Para nuestros fines críticos, en esta parte de la investigación nos centraremos principalmente en la primera (conformada por Eduard Bernstein, obviamente el más famoso de todos ellos, pero también por Van Kol, Vanderverde, Terwagne y Rouanet, entre otros), no sólo por haber sido la más difundida y la que más oídos receptivos encontró sino también porque en ella hallamos explicitados los núcleos problemáticos no siempre confesados en diversas lecturas eurocéntricas sobre Karl Marx que todavía subsisten y proliferan al día de hoy.

Como también hicimos al discutir el problema del reformismo, la obra precursora y magistral de Bernstein resulta ineludible por su impactante coherencia y su imponente lógica discursiva.

El realismo y el pragmatismo político de los que siempre hizo gala Bernstein — no curiosamente amalgamados con una ética kantiana centrada en un “deber ser” inalcanzable, universal, genérico, vacío y por lo tanto pasible de ser rellenado con diversos contrabandos de la realidad empírica y coyuntural más ramplona— le permitió no sólo cuestionar las tentaciones insurreccionalistas del marxismo revolucionario sino también rechazar el supuesto “romanticismo” que criticaba la “misión civilizadora” de las grandes potencias capitalistas europeas en el mundo colonial y que reclamaba solidaridad con los pueblos sometidos y las naciones oprimidas.

Desde esa óptica tan lejana del “blanquismo” como de cualquier “romanticismo”, Bernstein legitima el más feroz y despiadado eurocentrismo. Tal es así, que comentando disturbios populares en Turquía ocurridos a fines del siglo XIX escribe lo siguiente: *“Los pueblos enemigos de la civilización e incapaces de acceder a mayores niveles de cultura, no poseen ningún derecho a solicitar nuestras simpatías cuando se alzan en contra de la civilización. Nosotros no reconocemos derecho alguno al robo ni al saqueo de cultivos. En una palabra, por crítica que sea nuestra posición respecto de la civilización alcanzada, no dejamos de reconocer sus logros relativos y los erigimos en aspectos que determinan el criterio de acuerdo con el cual tomamos partido. Vamos a enjuiciar y combatir ciertos métodos mediante los cuales se sojuzga a los salvajes, pero no cuestionamos ni nos oponemos a que éstos sean sometidos y que se haga valer ante ellos el derecho de la civilización [...] Si hace un tiempo podían hacerse propuestas de brindar apoyo a los salvajes y aborígenes en su lucha contra la expansión capitalista desde una óptica socialista, ello no es más que el resultado de un*

*romanticismo* cuya inconsistencia se demuestra simplemente observando las consecuencias que trae aparejado”<sup>349</sup>.

¿Será acaso un exabrupto aislado, producto quizás de una borrachera triunfalista de un intelectual germano orgulloso de los logros alcanzados por su amada Alemania? ¡De ningún modo!

En ese mismo año, Bernstein, albacea de los papeles legados por Karl Marx e interlocutor de Engels durante sus últimos años de vida, escribe sobre la India: “*Contra esos prejuicios basados en ideas religiosas y de otro tipo, chocaron muchas de las reformas mejor pensadas que los hombres de Estado de Inglaterra trataron de introducir en la India [...] Con curas radicales, en un país conservador no se puede lograr nada. Más difícil de superar que la resistencia abierta y rebelde es la resistencia estoica, pasiva de la población. Sin embargo, es indiscutible que la administración inglesa ha ejecutado en India grandes reformas y amplias mejoras*”<sup>350</sup>.

Tampoco su evaluación sobre la India fue un caso excepcional, exótico o aislado. En 1899, en el momento de mayor apogeo y fama intelectual de su obra, cuando elabora y difunde su tristemente célebre “revisiónismo”, Bernstein afirma: “*Ni siquiera puede hablarse de que la posesión de colonias repercuta seriamente en la situación política alemana. El chauvinismo de la marina, por ejemplo, tiene, sin duda, una estrecha relación con el chauvinismo colonial e incluso éste contribuye a alimentarlo. Pero aquel existiría sin éste, así como Alemania tuvo largo tiempo su marina sin que todavía se pensara en la obtención de colonias. Con todo, hay que reconocer que esta relación es la más apropiada para justificar una oposición de principios contra la política colonial. Por lo demás, cuando se trata de la obtención de colonias, existen razones para examinar detenidamente su valor y perspectivas, así como para controlar rigurosamente la compensación y el trato que se dé a los aborígenes, lo mismo que al resto del aparato administrativo; pero no hay ninguna razón para condenar el hecho de la obtención de colonias como algo desde un principio reprochable*”<sup>351</sup>. ¡Este es el padre intelectual de la denominada “izquierda responsable” y del llamado “socialismo democrático”, tan alabados en academias, ONGs y fundaciones privadas... precisamente de origen europeo!

Las pruebas de su socialismo colonialista y su lectura completamente desnaturalizada de la herencia de Karl Marx son abrumadoras y reiteradas. Para no agotar al lector, sólo reproducimos una muestra más. En ella Bernstein afirma que: “*Si no es condenable gozar de los productos de las plantaciones tropicales, no puede ser tampoco condenable cultivar esas plantaciones uno mismo. Lo decisivo aquí no es el «si...» sino el «cómo». La ocupación de países tropicales por europeos no necesariamente tiene que atraer aparejados perjuicios para los nativos en el goce de sus vidas; ni siquiera ha sido hasta ahora en todos los casos así. Además, el derecho de los salvajes sobre el suelo por ellos ocupado sólo puede ser reconocido como un derecho limitado y bajo ciertas condiciones. Aquí, llegado el caso, la cultura más*

---

<sup>349</sup> Véase Eduard Bernstein. “La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos”. Publicado originariamente en la revista teórica del Partido Socialdemócrata Alemán *Die Neue Zeit* XV, 1896-1897. Reproducido por Leopoldo Mármora en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial* [obra en dos tomos]. México, SigloXXI, 1978. Tomo I. p.47-58.

<sup>350</sup> Véase Eduard Bernstein. “La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos”. Publicado originariamente en la revista teórica del Partido Socialdemócrata Alemán *Die Neue Zeit* XV, 1896-1897. Obra citada. p.11.

<sup>351</sup> Véase Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Reproducido en Leopoldo Mármora en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p.11.



*elevada tiene también el derecho más elevado*<sup>352</sup>. Como suelen repetir los abogados, a confesión de parte... relevo de pruebas. Esa posición de Bernstein también fue apoyada por su coterráneo Schippel y por el austríaco Leuthner.

Si bien es cierto que estas escandalosas y bochornosas conclusiones no eran ajenas al evolucionismo histórico-filosófico lineal y eurocéntrico en el que se asentaban, no puede soslayarse que el colonialismo socialista de Bernstein nunca constituyó una excepción aislada. Ese tipo de posiciones también eran compartidas por H. Van Kol, Emilio Vandervelde y muchos otros precursores del reformismo contemporáneo.

Por ejemplo, Vandervelde, de origen belga, “*se pronunció a favor de la anexión del Estado del Congo por Bélgica, afirmando que ese era el único medio para poner fin a los horrores del dominio de las Compañías*”<sup>353</sup>.

Por su parte, en el congreso de 1907 organizado en Stuttgart [Alemania], por la Segunda Internacional (es decir, por la tan alabada Internacional “democrática” y “pluralista”..., que suele siempre enaltecerse en la literatura académica para oponerla a la “autoritaria” Internacional Comunista), las posiciones que declaraban “*El congreso confirma que la utilidad o la necesidad de colonias, en general, pero, en especial, para la clase obrera, ha sido sumamente exagerada; sin embargo, no repudia ni en principio ni para siempre toda forma de colonialismo, el cual, bajo un sistema socialista, podría cumplir una misión civilizadora*”, perdieron su moción... ¡por escasos diecinueve votos! La opción colonialista pierde, obteniendo 108 votos, la que gana logra 127 (las abstenciones sumaron 10 sufragios). Como se advertirá rápidamente, aunque esta opción haya resultado finalmente vencida, ¡casi la mitad de la Segunda Internacional —incluyendo a la mayoría de la comisión del congreso encargada de discutir el problema nacional y colonial— elige mantener las colonias! Una pesada herencia que el socialismo sólo se sacará de la espalda con el triunfo del bolchevismo. Nunca, como en ese congreso, la interpretación eurocéntrica de la herencia inspirada en Karl Marx se había mostrado a nivel mundial de manera tan descarnada, altanera, desfachatada y desafiante.

Uno de los que allí llevó la voz cantante es el dirigente socialista holandés Van Kol, quien vivió largos años en la isla de Java y por lo tanto pasaba en la Internacional Socialista por ser un “experto” en cuestiones coloniales. Poco tiempo antes del Congreso, en 1904, Van Kol había afirmado: “*Colonias hay y habrá durante muchos siglos todavía; su existencia está indisolublemente entretejida con la historia mundial. En cada caso particular habrá que decidir si un país dado ha de quedarse o no con sus posesiones de ultramar [...] En la mayor parte de los casos, no se podrá renunciar a las antiguas colonias porque éstas no resultan capaces de autogobernarse [...] Abandonar totalmente al niño débil e ignorante, que no puede prescindir de nuestra ayuda, equivaldría a hacerlo víctima de una explotación sin barreras o entregarlo a otros dominadores.*”

*Las nuevas necesidades que se plantearán tras la victoria de la clase obrera y tras la liberación económica de la misma exigirán posesiones coloniales incluso bajo el régimen socialista del futuro [...] ¿Tenemos que dejar librada la mitad de la Tierra a la arbitrariedad de los pueblos todavía situados en el estadio infantil, que no explotan las colosales riquezas del suelo de sus países y dejan sin cultivar las partes más fértiles de nuestro planeta? ¿O en interés de la humanidad, tenemos que intervenir para que la Tierra, que pertenece a todo el género humano, proporcione a todos sus*

---

<sup>352</sup> Reproducido en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p. 12.

<sup>353</sup> Véase Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. México, Pasado y Presente, 1977. p. 24.

*habitantes los medios para vivir? [...] Sobre esto decidirá el futuro, pero ya en la sociedad actual las posesiones coloniales resultan inevitables. El hombre moderno no puede vivir más sin los productos de las regiones tropicales, sin las materias primas imprescindibles para la industria [...] sin los medios de subsistencia que de otro modo no se pueden obtener en absoluto o que sólo con extrema dificultad resultan asequibles*<sup>354</sup>.

En ese mismo trabajo, Van Kol resume el pensamiento más íntimo que nutrirá hasta hoy los preconceptos de gran parte del eurocentrismo contemporáneo, incluyendo dentro suyo a las vertientes más laudatorias de la globalización (nos referimos, por ejemplo, a Toni Negri y sus entusiastas discípulos que más adelante analizaremos). Desde ese registro apologético, supuestamente “marxista”, el socialista holandés sostenía: “*Por lo tanto, es nuestro deber no detener el desarrollo del capitalismo, ya que éste constituye una fase inevitable de la historia de la humanidad; nosotros hasta podemos facilitar ese proceso tratando de mitigar sus dolores*”<sup>355</sup>.

Sin ruborizarse y tomando en sus espaldas la “pesada carga del hombre blanco”, Van Kol no duda en escribir lo siguiente, siempre intentando arrastrarse en forma serpeante como un reptil sobre la sombra inasible de Marx: “*En las colonias, la socialdemocracia tendrá que apoyar a los débiles, instruir a los no desarrollados y educar al niño que nos confiaron para convertirlo en un hombre fuerte que ya no necesite de nuestra ayuda*”<sup>356</sup>.

En la resolución de ese congreso de 1904, se reafirma “*el derecho de los países civilizados a establecerse en los países cuya población se encuentre en un estado inferior de desarrollo*”<sup>357</sup>.

En 1907 Van Kol cuenta con la ayuda del socialdemócrata alemán David, quien llega a poner en relación los efectos de la política colonial europea con los “aspectos positivos” del capitalismo en general, de donde deduce que “*la política colonial «como tal» (es decir prescindiendo de las atrocidades) debía ser vista como una «componente inescindible de las aspiraciones culturales generales de la socialdemocracia»*”<sup>358</sup>.

Más extrema todavía resulta la tesis de su “política exterior socialista” defendida por Hildebrand, quien afirma que “*aun «considerada desde un punto de vista socialista, la colonización por asentamientos en dominios coloniales» se había convertido en «una necesidad económica actual también para Alemania, como para los otros estados industriales de la Europa occidental»*”<sup>359</sup>.

Si la vertiente de Bernstein, Van Kol y David no disimulaba su despiadado eurocentrismo, la versión supuestamente “ortodoxa” de Kautsky, aunque con algunos matices, no le iba demasiado a la zaga. Por ejemplo, en una carta del 11 de mayo de 1882, Kausky le escribe a Engels: “*Creo que la posesión de la India por el proletariado inglés sería de provecho para ambos. Para éste como fuente proveedora de materias primas. Para aquella, en la medida en que el pueblo indio, abandonado a sí mismo, caería en manos del peor de los despotismos. Por el contrario, bajo la dirección del proletariado europeo, la India podría ser conducida muy bien, según mi*

<sup>354</sup> Véase Van Kol: “Sobre la política colonial”. Reproducido en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p.13.

<sup>355</sup> Véase Van Kol: “Sobre la política colonial”. Reproducido en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p. 13.

<sup>356</sup> Véase Van Kol: “Sobre la política colonial”. Reproducido en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p.14.

<sup>357</sup> Véase Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. Obra citada. pp. 24-25.

<sup>358</sup> Véase Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. Obra citada. p. 25.

<sup>359</sup> Véase Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. Obra citada. p. 27.

*opinión, hacia el socialismo, sin tener que pasar por el estadio intermedio del capitalismo*". De todas formas, esa concepción se ve mitigada en la obra de Kautsky en escritos posteriores, donde el máximo dirigente de la pretendida "ortodoxia" intenta reflexionar sobre el imperialismo postulando, a partir de 1911, la teoría del "ultraimperialismo" según la cual —como muchos años después postularía Toni Negri en su teoría sobre el "imperio"— ya no existirían contradicciones interimperialistas pues se asistiría a una fase del capitalismo postimperialista.

No obstante estos cautos intentos de Kautsky y los matices nada despreciables que su obra condensa en relación con las desmesuradas apologías colonialistas de Bernstein, el máximo representante de la denominada "ortodoxia" de la II Internacional escribe en su ensayo "El socialismo y la política colonial" de 1907 lo siguiente: "*Su significado práctico consiste para nosotros, sobre todo en el hecho de que ella nos prohíbe a priori cualquier adhesión a una ampliación de la posesión colonial y nos impone intentar con todas las fuerzas el desarrollo de la independencia de los indígenas. Sus rebeliones para sacudirse el dominio extranjero siempre podrán contar con la simpatía del proletariado en lucha. Pero los medios de poder de los estados capitalistas son tan grandes que no debemos esperar que una de estas rebeliones pueda, en nuestros días, alcanzar sus objetivos. Solamente podría empeorar la suerte de los indígenas. Aun aprobando estas revoluciones y aun simpatizando con los rebeldes, la socialdemocracia no puede ayudarlos*"<sup>360</sup>. Es decir, buenos deseos, pero... en nombre del "realismo" y del "pragmatismo", Kautsky renuncia al internacionalismo revolucionario y predica a las clases trabajadoras europeas la necesidad de darles la espalda a las rebeliones anticoloniales y anticapitalistas no europeas debido a su inviabilidad. Una década después, ante el triunfo bolchevique, Kautsky ya no tendrá a mano el pretexto de la "debilidad de los indígenas", pero persistirá en su política de negar la ayuda a los rebeldes e insurrectos. En ese terreno, los cuadros dirigentes de la Segunda Internacional, más allá de sus diferencias y polémicas internas, mantendrán un bloque homogéneo.

El socialimperialismo, representado inicialmente por la corriente de Bernstein (actuante en su eurocentrismo desde fines del siglo XIX y también a comienzos del XX, sobre todo en los congresos de 1904 y 1907) llega a su apogeo y alcanza su cenit con la irrupción de la primera guerra mundial, cuando prácticamente todos los representantes parlamentarios de la Segunda Internacional votan a favor de los créditos de guerra de sus respectivos Estados burgueses.

Varias décadas después, el eurocentrismo de la II Internacional, representado arquetípicamente y de manera extrema por la obra y la reflexión de Bernstein y su corriente, tuvo una prolongación posterior de largo alcance. En el campo filosófico, uno de los exponentes más sugerentes de esa familia ideológica fue el italiano Rodolfo Mondolfo, de prácticamente nula intervención organizativa en las filas del socialismo mundial pero de importante influencia ideológica por sus agudos ensayos filológicos sobre Marx y Engels y por su erudición marxista general.

Muchos años después de Bernstein, pero casi en los mismos términos empleados por aquel, es decir, combinando una concepción evolucionista de la historia y un brutal eurocentrismo con una dura condena del "*desenfreno de las exasperaciones insurreccionales*", un rechazo de la "*dictadura del proletariado*" y una descalificación absoluta del "*terror de Robespierre*", Rodolfo Mondolfo afirmaba: "*Sin la violencia de los colonizadores de América, mezcla de rapiña y devastación, que destruye las razas indígenas e importa del África millares de esclavos, ¿habríamos visto abrirse un*

---

<sup>360</sup> Véase Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. Obra citada. p. 28.

*continente a esa explotación grandiosa y a esa civilización intensa, un continente cuyo desarrollo autónomo estaba paralizado en el momento del descubrimiento colombino y sin esperanza de ulterior progreso?”*<sup>361</sup>. En este tipo de aseveraciones históricas, que parecen calcadas del molde reformista de Bernstein y la II Internacional, nunca se invierte la misma energía ni se emplea la misma balanza en relación con la violencia. Ésta resulta condenable sin término medio ni matices cuando la ejercen los pueblos sometidos y las clases populares (¡blanquismo! ¡terrorismo! ¡insurreccionalismo!... son algunos de los epítetos habituales...). Ahora bien, cuando la violencia es ejercida por los poderosos y los colonialistas europeos, ésta parecería adquirir un carácter “civilizador”.

### **Lenin, la III Internacional y la autodeterminación de las naciones**

La gran ruptura teórica de este universo cultural brutalmente eurocéntrico y despiadadamente colonialista se produce con la revolución rusa de 1917 y, en paralelo, con el surgimiento de una intelectualidad latinoamericana y tercermundista de vocación leninista que posibilitó la lectura de otro Marx a través de la óptica de la Tercera Internacional. La influencia de la revolución rusa acicatea desde afuera la radicalización interna del movimiento antimperalista en los diversos continentes. A partir de Lenin — como en su época reconocieron Mariátegui en América Latina y Ho Chi Minh en Asia<sup>362</sup>— el socialismo deja de ser un movimiento político exclusivamente de blancos, europeos y de ojos celestes para universalizarse realmente y extenderse por todo el orbe, incluyendo a los pueblos sometidos, coloniales y semicoloniales, del tercer mundo. Su reflexión sobre la autodeterminación de las naciones resulta ampliamente superadora del eurocentrismo de la II Internacional e incluso de cierto cosmopolitismo de algunos marxistas radicales que en el seno de aquella Internacional se oponían a las luchas anticolonialistas y a las guerras de liberación nacional<sup>363</sup>.

Tratando de rastrear y encontrar un subsuelo común entre el eurocentrismo altanero y galopante de la II Internacional y la negación *tout court* del problema nacional en algunos marxistas radicales, Mármora afirma que: “*En la base de las coincidencias entre socialimperialismo e izquierda radical había un mal común prácticamente a toda la Internacional* [se trata de la II Internacional. N.K.] **su eurocentrismo**”<sup>364</sup>. Según este mismo autor, dentro de la II Internacional, “*Sólo los bolcheviques en Rusia lograron mantenerse fieles a la tradición política y científica del marxismo: Lenin rescató del pasado escritos y reflexiones de Marx sobre la cuestión nacional largamente olvidados*”<sup>365</sup>. Su propuesta defensora del derecho a la autodeterminación de las naciones, de todas las naciones, no sólo de las europeas e imperialistas, rompió definitivamente con el eurocentrismo de sus antecesores.

---

<sup>361</sup> Véase Rodolfo Mondolfo: *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*. Obra citada. pp. 74-75.

<sup>362</sup> Sobre el papel jugado por Lenin y su influencia en diversos marxistas radicales del tercer mundo, véase más arriba, el subcapítulo de esta misma investigación titulado “Lenin, político revolucionario y lector de Hegel”.

<sup>363</sup> Véase la introducción de Leopoldo Mármora en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Particularmente “La izquierda radical y el derecho a la autodeterminación de las naciones”. Obra citada. pp.26 y ss. Entre los principales exponentes de esta corriente internacional, Mármora incluye a Rosa Luxemburg (que, como es bien conocido, se oponía a la independencia de su Polonia natal), Karl Rádek, Joseph Strasser, Antón Pannekoek, H.Gorter y entre los años 1915 y 1917 también a Nikolái Bujarin y Yuri Piatakov en Rusia.

<sup>364</sup> Leopoldo Mármora en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p. 32.

<sup>365</sup> Leopoldo Mármora en *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. Obra citada. p.7.

A tal punto la posición de Lenin quiebra el andamiaje eurocéntrico que estructura la ideología oficial en el socialismo de su época que en el primer congreso de la Internacional Comunista el máximo dirigente bolchevique apoya la posición del marxista Roy (seudónimo del revolucionario de la India Manabendrañath Bhattacharya), quien sostiene que la revolución mundial y el derrumbe del capitalismo comenzarían por la pérdida de las colonias conjuntamente con la revolución en las potencias coloniales. Una tesis sumamente hereje si la comparamos con el relato tradicional que vaticinaba el inicio de la transformación social mundial exclusivamente en las metrópolis capitalistas más adelantadas y desarrolladas<sup>366</sup>. En ese mismo congreso Lenin —a contramano de todo el eurocentrismo socialista y supuestamente “marxista”— exigió que se eliminara la palabra “bárbaro” en una resolución que hacía referencia a los soldados nativos de las colonias<sup>367</sup>.

Es a partir de estos años cuando en el marxismo europeo se produce, por la onda expansiva del movimiento político anticapitalista y la arrolladora influencia bolchevique, una apertura mental hacia las realidades de lo que se denominó en aquel momento “el mundo colonial y dependiente”. Por primera vez se intenta comenzar a estudiar seriamente las formaciones sociales latinoamericanas con el método de Marx. No casualmente, a partir de Lenin y sus discípulos, desaparecen de los escritos marxistas los términos de “bárbaros”, “salvajes”, “pueblos niños”, “pueblos infantiles” y otros lugares comunes de la literatura colonialista que había impregnado hasta ese momento el paradigma dominante en el reformismo de la Internacional Socialista.

En América latina la máxima expresión de este nuevo mundo cultural que a nivel mundial se abre en el socialismo marxista a partir de la intervención de Lenin tiene en José Carlos Mariátegui a su mejor exponente. El peruano, principal intelectual marxista de aquella época, no trató de “aplicar” en forma ahistórica y mecánica un “modelo clásico” extraído de Europa occidental, sino por el contrario, de traducir creadoramente desde una perspectiva latinoamericana la teoría de Marx. Su arriesgado y feliz intento de traducción resultó fundacional. Contribuyó a crear de esta manera el marxismo latinoamericano (desde cuyo ángulo intentamos desarrollar y fundamentar esta investigación).

---

<sup>366</sup> Véase Manuel Caballero: *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana*. Caracas, Nueva Sociedad, 1987. p. 42. A pesar del mal disimulado encono y del virulento rechazo (disfrazado con ropaje de jerga pretendidamente académica, oportunamente financiada por la socialdemocracia) que este libro profesa hacia el marxismo revolucionario, su autor no puede dejar de reconocer en varias ocasiones la tremenda distancia que marca la mirada internacionalista de Lenin frente a distintas variantes eurocéntricas y, en última instancia, provincianas de la mayor parte de las corrientes socialistas europeas. En el mismo sentido puede mencionarse la investigación académica —igualmente financiada por las instituciones y fundaciones de la socialdemocracia— de María Isabel Allende B. *La Internacional Socialista y América Latina: pasado y presente de una relación difícil*. Santiago de Chile, ILET, 1983. Esta autora, que sigue obedientemente y al pie de la letra la singular reconstrucción del socialismo y el marxismo realizada por José Aricó y Juan Carlos Portantiero en su etapa socialdemócrata, carga las tintas contra las vertientes más radicales del marxismo latinoamericano intentando defender y justificar a posteriori a las corrientes eurocéntricas de la socialdemocracia. No obstante esa declarada intención, que atraviesa su libro desde la primera hasta la última página, a la hora de pasar revista a la influencia de Lenin no puede dejar de reconocer que “No podía entonces dejar de convertirse en un componente importante de los diversos movimientos socialistas, revolucionarios, nacionalistas o populistas que existían en América Latina entre los 20 y los 30. Piénsese además **la importancia que adquiere el reconocimiento hecho en la III Internacional sobre «la revolución colonial» desconocida o ignorada por la II Internacional**”. Obra citada. p.93.

<sup>367</sup> Véase Manuel Caballero: *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana*. Obra citada. p. 42.

El marxista peruano fue precursor y no contó con numerosas compañías, pues si bien su compañero, el revolucionario cubano Julio Antonio Mella, intentó realizar una empresa similar con no poca vocación radical, nunca pudo —desde que volcó en favor de esta última su juvenalismo arielista y radicalizó su antimperialismo visceral— desligarse definitivamente del determinismo de la versión oficial sancionada por Bujarin. Por otro lado, el argentino Aníbal Norberto Ponce, a pesar de haber rastreado y subrayado en Marx la veta humanista —sin ninguna duda, su aporte más brillante y perdurable, detalladamente estudiado e incorporado por el marxismo de Ernesto Che Guevara—, de haber coparticipado en la fundación de la Unión Latinoamericana y de contar con una erudición marxista infinitamente superior a la del cubano y a la del peruano<sup>368</sup>, tuvo dificultades muy serias para cortar definitivamente amarras con la tradición cultural y política de Domingo Faustino Sarmiento. Aun cuando invocara su fervorosa adhesión a la teoría de Marx y Lenin apoyando a la revolución rusa y en su exilio mexicano publicara cinco artículos sobre la cuestión indígena y el problema nacional en los que, de hecho, revisa amargamente su anterior liberalismo sarmientino<sup>369</sup>.

De cualquier modo, aun con limitaciones y dificultades, el emprendimiento abierto por Lenin en Europa y por Mariátegui en nuestra América, puso en jaque al eurocentrismo galopante que esta tradición había sufrido en tiempos de la II Internacional.

### **El stalinismo y el resurgir del eurocentrismo evolucionista**

Sin embargo, a pesar del descentramiento que Lenin le imprimió a la Internacional Comunista, el eurocentrismo resurgió y retornó a escena. Tras su muerte, en la Tercera Internacional ya stalinizada, los esquemas evolucionistas volvieron a florecer, ahora bajo el manto del etapismo.

Abandonando aquella apertura mental impulsada por Lenin en Europa (y por el primer latinoamericanismo antimperialista mariáteguiano en América Latina) y retomando al mismo tiempo la tradición “ortodoxa” de la II Internacional, a partir de la muerte de Lenin comenzará a cristalizarse y volverse oficial una interpretación de la teoría de Marx entendida como una doctrina materialista metafísica, de la cual se deduce en el ámbito social una filosofía de la historia universal que se debe “aplicar” ahistórica y mecánicamente a todos los países, incluso a los de la periferia<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> Ponce no sólo manejaba todas las obras de Marx publicadas hasta ese momento, incluyendo escritos anteriores a 1844. Tenía además un conocimiento exhaustivo de primera mano de la producción especializada en ese rubro, desde los trabajos de Franz Mehring, Lenin y David Riazanov (seudónimo de Goldendach) hasta los de György Lukács y Rodolfo Mondolfo (a quienes había publicado en 1936 en su revista *Dialéctica*), sin olvidar autores no marxistas como Benedetto Croce, Werner Sombart, Wilhelm Dilthey, Ernest Renan, Max Scheler o Friedrich Nietzsche. Incluso, en febrero de 1935, había podido consultar personalmente los escritos y papeles personales y trabajos por entonces inéditos de Marx en el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú.

<sup>369</sup> Véase al respecto nuestro libro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada.

<sup>370</sup> Esta “aplicación” se intentó hacer en nuestro continente a partir de 1929 cuando, en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana reunida en Buenos Aires, el dirigente stalinista Victorio Codovilla expusiera su concepción —que luego sería hegemónica— de los países latinoamericanos como países “semidependientes”. No es casual que en esa conferencia se haya fustigado duramente el original e inédito —en comparación con el pensamiento europeo— movimiento cultural de la Reforma Universitaria y el universo intelectual que lo acompañó en la pluma de su principal ideólogo Deodoro Roca. En esa constelación cultural cuestionada por el incipiente stalinismo,

Habiéndose constituido y consolidado la versión materialista dialéctica como la interpretación “ortodoxa” de la filosofía de Marx y el etapismo evolucionista como la teoría de la historia determinista y fatalista que de ella se deducía, en los países de la periferia *El Capital* se convirtió, paradójicamente, en el libro de legitimación de las clases dominantes, pues se lo leyó como la confirmación teórica de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró específicamente en Europa occidental.

En América Latina la herejía de Mariátegui desarrolló el principal cuestionamiento que en su momento se animó a azuzar la pereza mental de quienes se adscribían respetuosamente a esta lectura. Mariátegui se propuso intentar una apropiación crítica y no colonizada del marxismo desde las condiciones históricamente específicas del subdesarrollo, la dependencia y el mundo capitalista periférico. No casualmente pudo, a partir de la elaboración de uno de los planteos explicativos más originales que se produjeron sobre nuestros países y sociedades, proponer una estrategia política revolucionaria cuyo eje consistía en sostener la necesidad de una sola revolución, de carácter socialista y antimperialista al mismo tiempo —a diferencia de las rígidas “etapas” evolutivas que proponía el stalinista Victorio Codovilla—, cuyo sujeto central fuera el proletariado urbano industrial, el campesinado y las masas populares indígenas. Ligaba de esta manera el problema nacional, la cuestión indígena y el proyecto de la revolución socialista latinoamericana, hasta ese momento rígida y mecánicamente separados. Tampoco resulta contingente que la obra del amauta peruano y su original lectura de Marx recién pudiera superar su olvido y reclusión y se difundiera prolíficamente en nuestro continente a partir de la revolución cubana<sup>371</sup>.

Pero Mariátegui también fallece muy joven, en 1930. Desde entonces la hegemonía continental del stalinismo será casi indiscutida durante más de un cuarto de siglo<sup>372</sup>. Su etapismo evolucionista interpretaba a Marx desde una historia universal

---

encontramos una identificación del mundo burgués con la explotación económica pero también con la rutina, la domesticación, la burocracia y la mediocridad (con un lenguaje actual diríamos que Deodoro Roca y la Reforma Universitaria cuestionaban la explotación económica pero también las formas de dominación política de la subjetividad). Dicha constelación incluía, además, dentro de ese mismo ideario la exaltación de la insurgencia juvenil, la defensa a ultranza del latinoamericanismo antimperialista, la contraposición entre la *cultura* latinoamericana y la *civilización* yanqui, etc. Véase nuestro libro *Deodoro Roca, el hereje. El máximo ideólogo de la Reforma Universitaria de 1918 hoy olvidado por la cultura oficial*. Buenos Aires, Biblos, 1999.

A esa misma conferencia de 1929 Mariátegui envió, desde el partido socialista peruano, dos documentos divergentes que se amparaban en una interpretación de la filosofía y la teoría histórica del marxismo, también diferente. Fueron duramente criticados por Codovilla, Paulino González Alberdi y sus compañeros, y el primero de ellos (“Punto de vista antiimperialista”) no fue aprobado. Véase “Punto de vista antiimperialista” y “El problema de las razas en América”, en J. C. Mariátegui: *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1982. Tomo II, pp. 165-194. Los debates agitados y las discusiones acaloradas que motivaron esos trabajos mariateguianos pueden consultarse en el libro editado por el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista: *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana - junio de 1929*. Buenos Aires, Revista *La correspondencia sudamericana*, 1929. Principalmente en pp. 326 y ss. Para un análisis detallado de esas polémicas y sus implicancias teóricas en el marxismo latinoamericano véase nuestro libro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra citada. Fundamentalmente el capítulo “Los combates de Mariátegui”.

<sup>371</sup> Véase José Aricó: “Marxismo latinoamericano”. En N. Bobbio, N. Mateucci y C. Pasquino: *Diccionario de política*. Obra citada. Tomo II, p. 987; y Michael Löwy: *El marxismo en América Latina. De 1909 a nuestros días*. Obra citada. p. 107.

<sup>372</sup> Véase Carlos Rossi [Michael Löwy]: *La revolución permanente en América Latina*. Bs.As., Cuadernos rojos, 1974. pp.7-21.

eurocéntrica y, en consecuencia, cualquier camino político autónomo u original pasa entonces a ser descalificado por la pareja categorial “herejía/heterodoxia”.

Desde aquel predominio stalinista —continuador obediente del evolucionismo eurocéntrico de la Segunda Internacional— hasta hoy mucha agua ha corrido bajo el punete. En el medio, principalmente desde los años ’60 en adelante, las luchas, rebeliones y revoluciones del tercer mundo logran poner en entredicho el cristalizado eurocentrismo supuestamente “marxista”. Desde la revolución cubana (y la insurgencia continental que ésta promueve) hasta la revolución vietnamita y china, pasando por las numerosas revueltas africanas, todas, al unísono, ponen en discusión el dogma eurocéntrico de la “*carga civilizatoria del hombre blanco*” y el evolucionismo etapista centrado en Europa occidental y su prolongación americana, los Estados Unidos.

Sin embargo, los relatos legitimantes de la hegemonía euro-norte-americana no desaparecen del horizonte. Por el contrario, tras las derrotas de muchas insurgencias, revoluciones y rebeliones durante los años ’70 y ’80, el discurso teórico de las ciencias sociales vuelve a retomar —¡otra vez en nombre de Karl Marx!— el hilo momentáneamente perdido de la socialdemocracia y el stalinismo.

De todos esos relatos, seleccionaremos y recortaremos uno altamente significativo, el de Toni Negri, quizás el más difundido en nuestra década.

### **Toni Negri y el reciclaje *aggiornado* del marxismo eurocéntrico**

Casi una década después de la caída del muro de Berlín, cuando las clásicas lecturas stalinistas y socialdemócratas de la herencia de Karl Marx se encuentran notablemente devaluadas y desprestigiadas en el mundo actual de las ciencias sociales, nuevamente reaparece el intento, sumamente equívoco por cierto, de fundamentar a partir de la apelación a la autoridad de Karl Marx un eurocentrismo reciclado, *aggiornado* y adaptado a los tiempos contemporáneos. Su principal protagonista es el afamado y renombrado Toni Negri.

Pocas veces un teórico y filósofo, con pretensiones de izquierda, ha conquistado en tan poco tiempo tantos lectores a nivel mundial (tal vez Louis Althusser pueda parangonarse con él, pero ni siquiera aquel tuvo tanto éxito mediático). En esta última década Toni Negri ha hecho furor. *Imperio*, escrito en el cambio de siglo con la colaboración de su discípulo estadounidense Michael Hardt —aunque en esta parte de la investigación nos referiremos sólo a Negri por economía de lenguaje— se ha vuelto de una semana para la otra en incuestionable bestseller. A lo largo de la década la euforia que generó esta obra ha despanzurrado librerías y ha vendido incontables copias. En New York y en París, en Madrid y en Buenos Aires, en Londres y en México DF, en Berlín y en São Paulo, muchos son los que discuten y opinan sobre sus provocativas tesis. El encuentro con *Imperio* o con sus comentarios (porque las adhesiones y los rechazos viscerales no siempre han venido acompañados de la paciente lectura del texto...) han desatado en poco tiempo las polémicas más crispadas que se recuerden de los últimos tiempos.

Ecologistas y marxistas, feministas y economistas neoliberales, posmodernos y postestructuralistas de variado pelaje, todos al unísono, se sienten desafiados e interpelados por *Imperio*. Este texto genera odio o adhesión inmediata. Rechaza las medias tintas y los matices. Sus lectores no pueden quedar pasivos luego de transitarlo. Su prosa es taxativa y terminante (en este rubro Negri ha aprendido muchísimo de las altanerías y las petulancias que caracterizaron el estilo y las imposturas de su maestro Althusser). Fuerza los argumentos de tal manera que los hace rendir frutos hasta el límite. Siguiendo también en esto a Althusser, los planteos de Negri se proponen



invariablemente como tesis, afirman posiciones, dictaminan sentencias. Quizás por eso su texto sea tan provocador y haya generado instantáneamente tanto aleteo en el mundo de las ciencias sociales, la filosofía, la política y la cultura de la última década.

Para los grandes medios de comunicación que lo han apoyado, alabado y promocionado hasta el aburrimiento, la figura de Negri adquiere un carácter “inocente” y digerible cuando se subraya su docencia universitaria pero se desdibuja cuando se recuerda que el autor de *Imperio* fue un militante (no es el caso de Hardt). Para los parámetros ideológicos que manejan estos medios se trata de “salvar a Negri” de sí mismo, a costa de su antigua militancia radical, sacrificando la fuente principal de la que se nutren invariablemente sus controvertidas reflexiones.

Desde nuestro punto de vista, *Imperio* constituye el balance maduro de su agitada biografía política. Sus fórmulas contienen —a veces en forma abierta, otras implícita— el beneficio de inventario que Negri aplica sobre toda su experiencia política italiana anterior. El nexo teórico inmanente entre las propuestas y análisis de *Imperio* y la biografía de Negri (autor **marcado a fuego por la derrota** de sus proyectos políticos juveniles) ha sido sistemáticamente ocultado, soslayado, o directamente desconocido, por los grandes medios de comunicación.

Entre los numerosos análisis conceptuales que contiene *Imperio*, al menos en cinco problemáticas podemos detectar la huella indeleble de la trayectoria político-biográfica de su autor:

(a) El cuestionamiento de toda “vía nacional” al socialismo (en este ítem se deja sentir la antigua polémica del joven Negri con la dirección del ex PCI —Togliatti a la cabeza— y su propuesta iniciada en 1956 en pos de una “vía nacional al socialismo” que buscaba diferenciarse del modelo soviético promovido por el Partido Comunista de la Unión Soviética -PCUS).

(b) El rechazo de todo “compromiso histórico” con el Estado-nación y sus instituciones (aquí emerge al primer plano la polémica de Negri en contra del “compromiso histórico” de 1974 entre la Democracia Cristiana Italiana-DCI y el ex PCI en tiempos del liderazgo de Enrico Berlinguer).

(c) El reexamen autocrítico del fabriquismo y el obrerismo (explícitamente mentados a lo largo de *Imperio*).

(d) La actualización de los postulados de la corriente autobautizada como Autonomía (fundamentalmente en el reemplazo de la noción de “obrero social” por el concepto mucho más laxo, genérico e indeterminado de “multitud”).

(e) La reflexión sobre el fracaso de la confrontación radical con el Estado y la lucha armada posterior al '68 (principalmente en lo que atañe al movimiento de las Brigadas Rojas y las polémicas de Negri con el principal líder de aquellas, el sociólogo de la Universidad de Trento: Renato Curcio).

Paradójicamente, ninguna de estas cinco problemáticas son estudiadas ni por sus entusiastas comentadores académicos ni por los promotores periodísticos de *Imperio*. En la mayoría de los periódicos, se ha tratado apologeticamente a la obra como si fuera la tesis académica de un profesor apolítico o aséptico y no como el pensamiento maduro de un militante derrotado que hace un balance tardío —desde ya polémico, repleto de equívocos y muchas veces errado, desde nuestro punto de vista— a partir de sus propios fracasos políticos y sus propias derrotas de los años '60 y '70.

Si *Imperio* posee un atractivo, éste consiste en haber intentado poner al día la crítica política del capitalismo, la filosofía del sujeto y su (supuesta) crisis postmoderna, la sociología del mundo laboral y la historización de la sociedad moderna occidental; todo al mismo tiempo y en un mismo movimiento holista. Esta pretensión absolutamente totalizante, tan a contramano de las filosofías del fragmento y de lo

micro que hasta ayer nomás se encontraban a la moda —y a las que paradójicamente Negri y Hardt tanta pleitesía le han rendido y le siguen rindiendo— constituye uno de los elementos más sugerentes de todo el polémico texto. Después de décadas de pensamiento en migajas y de un desierto de polémicas intelectuales que se asemejó demasiado a la mediocridad, hoy hay sed de ideología. Se palpa, se siente. *Imperio* pretende llenar ese vacío. Quizás por eso logró tan repentina repercusión a incios del nuevo siglo y milenio. Al volver a poner en el centro de la escena la necesidad de contar con una “gran teoría” o —en la jerga posmoderna que le gustaba utilizar a Gianni Vattimo antes de su último libro— con “categorías fuertes”, que realmente se propongan explicar, ha removido el avispero en las ciencias sociales. No obstante sus tesis erróneas y sus desaciertos políticos o filosóficos.

En esta sección de la investigación y en nuestro intento por repensar la obra de Karl Marx desde la actualidad nos proponemos tan sólo presentar algunas hipótesis críticas acerca de *Imperio* para identificar en la obra núcleos problemáticos y tensiones abiertas que, desde nuestro punto de vista, permanecen irresueltos por su autor y contribuyen a reintonar el corroido eurocentrismo de la socialdemocracia y el stalinismo en el seno de la tradición socialista y en la disputa contemporánea sobre la herencia de Karl Marx.

En primer lugar, aunque Negri pretende eludirlo, cuando analiza la globalización, su libro *Imperio* vuelve a caer en el viejo (y vituperado) determinismo.

Por ejemplo, Negri plantea: “Durante las últimas décadas, mientras los regímenes coloniales eran derrocados, y tras el colapso final de las barreras soviéticas al mercado capitalista mundial, se ha producido una **irresistible e irreversible** globalización de los intercambios económicos y culturales”; “Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido”, agregan Negri y Hardt, “un nuevo orden, una nueva lógica y una nueva estructura de mando —en suma, una nueva forma de soberanía: el Imperio. Este tipo de sociedad que se estaría desarrollando ante nuestro ojos sería el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo”<sup>373</sup>.

¿Dónde reside el carácter problemático de estas atribuciones? En que todo el pensamiento político de Negri siempre ha rechazado de plano, en forma categórica y terminante, la corriente filosófica del determinismo. Así lo ha hecho en sus intervenciones juveniles de los '60, en tiempos del obrerismo italiano; en sus teorizaciones de los '70, en defensa del autonomismo; y también en sus textos maduros del segundo exilio en París.

En muchos de sus libros anteriores Negri rechaza categóricamente el determinismo y polemiza con él. En ellos sostiene que el desarrollo de la sociedad capitalista no tiene nada que ver con el desarrollo de un organismo natural. En la sociedad capitalista las regularidades sólo expresan el resultado contingente —nunca necesario ni tampoco predeterminado— de los antagonismos sociales y de las intervenciones colectivas de los sujetos enfrentados en esos antagonismos.

Para Negri no existen leyes de la sociedad a priori —previas a la experiencia—, ni hay inteligibilidad precedente de los procesos sociales e históricos: sólo hay verdad a posteriori de lo que vino a pasar. En varios de sus polémicos escritos el pensador italiano sostiene que la posición determinista enmascara y encubre el antagonismo y la contradicción. A contramano del determinismo, Negri insiste una y otra vez en que los mecanismos de la acción humana son impredecibles. El resultado de las luchas está

---

<sup>373</sup> Véase Antonio Negri y Michael Hardt (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002. p. 13. [Traducción de Alcira Bixio]. (Hemos utilizado asimismo la traducción de Eduardo Sadier, mimeo, de más temprana circulación vía internet).

siempre abierto. Cada nueva fase de la historia humana no revela entonces ningún destino escrito de antemano. ¡La historia está abierta!

Este argumento que atraviesa todos los ensayos filosóficos y políticos de Negri pertenece, seguramente, a lo más brillante, rico y estimulante que produjo este pensador. En él nos convoca a sus lectores a intervenir en la realidad, a no quedarnos pasivos ni dormidos, a incidir sobre la historia.

Por lo tanto, la dificultad aparece en el primer plano cuando *Imperio* comienza sosteniendo como tesis central que la globalización y la constitución del Imperio —en tanto nueva forma de mando del capital a nivel mundial— tienen como características centrales la “irreversibilidad” y sobre todo la “irresistibilidad”<sup>374</sup>. Al afirmar esto, el hilo conductor del argumento de Negri cae en una afirmación determinista, contradiciendo el espíritu general que había animado sus publicaciones anteriores. Un argumento que se parece demasiado a los argumentos con que el socialista holandés Van Kol analizaba, desde la II Internacional, la expansión mundial del capitalismo...

De manera problemática y hasta contradictoria con toda su producción teórica juvenil, la nueva fase del capitalismo mundial que Negri describe utilizando el concepto de “Imperio” —por oposición a la época de los imperialismos— tendría un carácter ineluctable. En otras palabras: no se puede modificar, no hay vuelta atrás. No hay posibilidad alguna de revertir este proceso y, lo que es más grave: ¡ni siquiera de resistirse a él!

En segundo lugar, la visión apologética que *Imperio* proporciona de la globalización (y su crítica de la teoría de la dependencia) conducen a Negri a ser escandalosamente indulgente con la actual hegemonía mundial de Estados Unidos.

Tras la caída de la Unión Soviética y el derrumbe del sistema “socialista real” de Europa del Este, el *american way of life* se ha generalizado por todo el orbe (como bien ha apuntado Jameson). Los Estados Unidos se han convertido en la principal potencia mundial. Son datos difícilmente cuestionables. Tanto la guerra del golfo pérsico —contra Irak— como la intervención “humanitaria” en Kosovo, pasando por la invasión de Afganistán y las amenazas contra Irán y Corea del Norte, además del doble juego ante el golpe de estado en Honduras, el hostigamiento a Cuba, Venezuela, Bolivia, etc. constituyen pruebas de una supremacía mundial sin parangón en la historia moderna y contemporánea. Lo mismo se podría afirmar de los bombardeos y la reciente intervención militar directa en Colombia (que aumenta y multiplica las incontables bases militares que EEUU posee en América Latina y en otros continentes del mundo). El Pentágono y la Casa Blanca, por ejemplo, se dan el lujo de bombardear la embajada de la República Popular China en la ex Yugoslavia y no sucede absolutamente nada. Algo impensable en los tiempos en que todavía debían disputar en forma tediosa con la Unión Soviética...

Sin embargo, a lo largo de *Imperio*, Negri insiste una y otra vez en que Estados Unidos ya no constituye un país imperialista. Esta tesis va a contramano de los principales teóricos de la política internacional contemporánea, de los más importantes críticos culturales y de las numerosas organizaciones disidentes del “nuevo orden mundial”. Pero por sobre todo, va en contra de la evidencia empírica al alcance de cualquiera que no tenga anteojeras.

Provocativamente y contra todos, Negri plantea que: “*Muchos ubican a la autoridad última que gobierna el proceso de globalización y del nuevo orden mundial en los Estados Unidos. Los que sostienen esto ven a los Estados Unidos como el líder*

---

<sup>374</sup> Cabe aclarar que en la traducción de Bixio se reemplaza el término “irresistible” por el de “implacable”, pero a pesar de este matiz, la idea fuerza en torno a la globalización permanece inalterada.

*mundial y única superpotencia, y sus detractores lo denuncian como un opresor imperialista. Ambos puntos de vista se basan en la suposición de que los Estados Unidos se hayan vestido con el manto de poder mundial que las naciones europeas dejaron caer. Si el siglo diecinueve fue un siglo británico, entonces el siglo veinte ha sido un siglo americano; o, realmente, si la modernidad fue europea, entonces la posmodernidad es americana. La crítica más condenatoria que pueden efectuar es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los viejos imperialismos europeos, mientras que los proponentes celebran a los Estados Unidos como un líder mundial más eficiente y benevolente, haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. Nuestra hipótesis básica, sin embargo, que una nueva forma imperial de soberanía está emergiendo, contradice ambos puntos de vista. Los Estados Unidos no constituyen –e, incluso, ningún Estado–nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista”<sup>375</sup>. El eco tardío del “ultraimperialismo” (es decir, postimperialismo) de Karl Kautsky increíblemente vuelve a sonar aquí...*

¿A quién alude elípticamente Negri cuando, con sorna e ironía, hace referencia a “la crítica más condenatoria a Estados Unidos”? Obviamente a Edward Said, intelectual palestino residente en Nueva York (recientemente fallecido). Said, crítico literario y cultural, constituye uno de los impugnadores más agudos de la política exterior de Estados Unidos en el mundo contemporáneo. En *Orientalismo* (1978), en *Cultura e imperialismo* (1993) y en otros de sus excelentes libros, reportajes y entrevistas, Edward Said ha señalado que toda la actual cruzada norteamericana contra el mundo árabe y musulmán no constituye más que una nueva modalidad de la vieja política imperialista y eurocéntrica de las grandes potencias occidentales de dominación sobre sus “áreas de influencia”<sup>376</sup>. En esta política imperialista se inscribe su campaña “contra el terrorismo”, fundamentada en una retórica “humanitaria” y pretendidamente universalista.

Aunque en *Imperio* Negri alaba a Said como “uno de los más brillantes intelectuales bajo el sello de la teoría poscolonial”<sup>377</sup>, rechaza terminantemente su visión antiimperialista del “nuevo orden mundial”, agudamente crítica del eurocentrismo. De igual modo que con Said, Negri repite exactamente la misma operación cuando analiza las críticas de Samir Amin e Immanuel Wallerstein al proceso de la llamada globalización. Exactamente lo mismo vale para su superficial descarte de la teoría marxista de la dependencia. En todos estos casos, Negri defiende a capa y espada una concepción del capitalismo contemporáneo donde las categorías de “imperialismo”, “metrópoli” y “dependencia” ya no tienen eficacia ni lugar. Bajo un ropaje nuevo y *aggiornado* vuelve a retomar muchas de las viejas nociones que sobre el orden social mundial mantenía la socialdemocracia de la II Internacional.

Negri no acepta la opinión del crítico cultural palestino cuando Said afirma que “las tácticas de los grandes imperialismos europeos que fueron desmantelados tras la primera guerra mundial, están siendo replicadas por los Estados Unidos”. ¿Por qué, cuestionando a Edward Said, Negri se niega a aceptar que en el mundo contemporáneo los Estados no son equivalentes o intercambiables? ¿Por qué rechaza con semejante vehemencia las categorías de “metrópoli imperialista” y de “periferia dependiente”? El discurso sustentado en la pareja de categorías “metrópoli imperialista” y “países

---

<sup>375</sup> Véase Antonio Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. 15.

<sup>376</sup> Véase Edward W. Said: *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002; *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 2001; *La pluma y la espada*. México, Siglo XXI, 2001; *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz*. Barcelona, Mondadori, 2002; *Fuera de lugar*. Barcelona, Mondadori, 2001; *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Barcelona, Debate, 2005.

<sup>377</sup> Véase Antonio Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p.142.

semicoloniales y dependientes” había sido central en la teoría marxista de la dependencia<sup>378</sup>.

Aunque no todos los partidarios de la teoría de la dependencia coincidían entre sí —como muchas veces se afirmó, apresuradamente, desde alguna literatura de divulgación sociológica norteamericana—, sí es cierto que todos llegaban a una conclusión similar. Para ellos el atraso latinoamericano y periférico no resulta una consecuencia de una supuesta “falta de capitalismo” sino, por el contrario, un efecto de su abundancia. Es precisamente el capitalismo, entendido como sistema mundial, el encargado de producir una y otra vez —es decir, de reproducir— esa relación de dependencia de la periferia en provecho del desarrollo y la acumulación de capital en los países capitalistas más adelantados. Según esta teoría (por lo menos en la versión marxista de Ruy Mauro Marini), las burguesías de los países capitalistas desarrollados acumulan internamente capital, expropiando la plusvalía excedente de los capitalismo periféricos a partir de la superexplotación de las clases trabajadoras de los pueblos del tercer mundo<sup>379</sup>. De este modo —como también reconoció Ernest Mandel<sup>380</sup>— impiden, obstaculizan o deforman su industrialización.

Pero los pueblos de los países dependientes —obreros, campesinos y demás clases subalternas— no sólo son expoliados por estas burguesías metropolitanas. También son explotados por sus “socios menores”: las propias burguesías locales de los países periféricos. De allí que en una formulación clásica, André Gunder Frank haya caracterizado al desarrollo económico social de los países dependientes como “lumpendesarrollo” y a las burguesías locales periféricas como “lumpenburguesías”<sup>381</sup>. (Dicho sea de paso: en Argentina, Silvio Frondizi y Milcíades Peña no estaban lejos de allí cuando, impugnando a estos socios locales del imperialismo, plantearon su hipótesis del desarrollo capitalista argentino entendiéndolo como una pseudoindustrialización<sup>382</sup>).

---

<sup>378</sup> Por ejemplo en los escritos del teórico marxista y militante internacionalista Ruy Mauro Marini (de origen brasileño, primero militante en Brasil de Política Operaria-POLOP y luego integrante en Chile de la dirección nacional del MIR) al que nadie, en su sano juicio, puede acusar o sospechar de “populismo” o nacionalismo burgués.

<sup>379</sup> Véase Ruy Mauro Marini: *Dialéctica de la dependencia* (1973). México, ERA, 1987; *Subdesarrollo y revolución* (1974). México, Siglo XXI, 1977. También, del mismo autor, *Proceso y tendencias de la globalización capitalista y otros textos*. Buenos Aires, CLACSO, 2007 y Roberta Traspadini e Joao Pedro Stedile [orgs]: *Ruy Mauro Marini: Vida e obra*. São Paulo, Expressão Popular, 2005. El mismo Ruy Mauro Marini, junto con Mária Millán, ha compilado una inigualable serie de investigaciones sobre el pensamiento latinoamericano, centrado principalmente en la producción y el debate marxista. Véase: *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos*. México, UNAM, 1994. Tomo I al III, acompañados posteriormente de discusiones sobre esos textos clásicos: *La teoría social latinoamericana. Discusiones*. México, El Caballito, 1996. Tomo I al IV.

<sup>380</sup> Véase su célebre trabajo: “La acumulación originaria del capital y la industrialización del Tercer Mundo” (1968). Recopilado en Ernest Mandel: *Ensayos sobre el neocapitalismo*. México, ERA, 1976. pp.153-171.

<sup>381</sup> Véase André Gunder Frank: *Lumpenburguesía, lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en América Latina*. Barcelona, LAIA, 1972. Y también del mismo autor *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1970.

<sup>382</sup> Véase Silvio Frondizi: *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica* (obra en dos Tomos). Buenos Aires, PRAXIS, 1955 y Víctor Testa [seudónimo de Milcíades Peña]: “Industrialización, pseudoindustrialización y desarrollo combinado”. En *Fichas de investigación económica y social*, Año I, N°1, abril de 1964. pp.33-44. Este artículo fue recopilado póstumamente en Milcíades Peña: *Industrialización y clases sociales en la Argentina*. Bs.As., Hyspamérica, 1986. p.65 y ss.

La principal consecuencia de todo este planteo (como hace ya largo tiempo habían aclarado Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra<sup>383</sup> o el propio André Gunder Frank) consiste en que no necesariamente la teoría de la dependencia equivale al populismo burgués y nacionalista. Homologación sobre la que, erróneamente, se asienta todo el relato y la impugnación eurocéntrica de *Imperio*.

Si el populismo nacionalista culmina de algún modo exculpando y legitimando a las burguesías latinoamericanas, el planteo de Negri, por oposición, conduce a diluir la responsabilidad estructural de los Estados Unidos y las principales potencias imperialistas en el atraso latinoamericano. Las corrientes políticas más radicales que han empleado las categorías de la teoría marxista de la dependencia, en cambio, cuestionan al mismo tiempo a las burguesías nativas de los países latinoamericanos y a Estados Unidos como baluarte del imperialismo.

En tercera instancia, todo este planteo histórico de *Imperio* se apoya en un vicio metodológico de origen: el eurocentrismo. Para legitimarlo, Negri construye un Marx a su imagen y semejanza.

Justo cuando el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) ejercen un poder despótico en todo el orbe, Negri vuelve a reactualizar un planteo historiográfico, económico y sociológico teórica y cronológicamente anterior a la teoría de la dependencia. *Imperio* hace suyo un tipo de abordaje que se encuentra mucho más cercano a las formulaciones iniciales de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) o incluso a las tesis de la sociología norteamericana estructural–funcionalista de los primeros años '50 (y su lamentable teoría del “despegue”), por no mencionar los crasos errores metodológicos de los reformistas precursores de la Segunda Internacional. Todas estas corrientes atribuían el atraso latinoamericano a la falta de modernización, a la falta de capitalismo y... (aquí está lo fundamental) ¡sólo veían diferencias de grado, meramente cuantitativas, entre la periferia y la metrópoli!. Esa es precisamente una de las tesis centrales de *Imperio*...

Afirmar —como hace Negri— que entre Estados Unidos y Brasil, la India y Gran Bretaña “*sólo hay diferencias de grado*”<sup>384</sup>... implica retroceder cuarenta años en el terreno de las ciencias sociales. Más allá de la intención subjetiva de Negri al redactar *Imperio*, eso conduce objetivamente a desconocer olímpicamente todo lo acumulado en cuanto al conocimiento social —académico y político— del desarrollo desigual del capitalismo y de las asimetrías que éste genera invariablemente. Negri comete este enorme desacierto en su impugnación contra la teoría de la dependencia al intentar descentrar el papel principal que Estados Unidos mantiene actualmente en su dominación mundial.

¿De dónde extrae Negri la comparación entre sociedades tan disímiles como Estados Unidos y Brasil, India y Gran Bretaña? Pues de un texto central de la tradición marxista clásica. Aunque es más que probable que sus apologistas mediáticos lo ignoren y sus adherentes populistas lo desconozcan, Negri extrae ese ejemplo puntual del prólogo que León Trotsky redacta para su libro *La revolución permanente*<sup>385</sup>. Obviamente, en *Imperio*, Negri no lo dice explícitamente...

---

<sup>383</sup> Véase Vania Bambirra: *Teoría de la dependencia: una anticrítica* (1983). México, ERA, 1978. Para un balance global de esta corriente, olímpicamente desconocida por los juicios taxativos y superficiales de Toni Negri, puede consultarse Thetônio Dos Santos: *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. Barcelona, Plaza & Janes, 2002; Adrián Sotelo Valencia: *América Latina: De crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*. México, Plaza y Valdés, 2005.

<sup>384</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. 307.

<sup>385</sup> Véase León Trotsky: *La revolución permanente*. En la compilación del mismo autor *La teoría de la revolución permanente*. Buenos Aires, CEIP, 2000. p. 403.

Allí Trotsky discutía la visión cerradamente nacionalista de Stalin. Por oposición a este último, sostenía que las particularidades nacionales de estas cuatro sociedades y su evidente asimetría recíproca eran “*el producto más general del desarrollo histórico desigual*”<sup>386</sup>. Precisamente Negri hace caso omiso de ese desarrollo histórico desigual —con sus asimetrías y sus relaciones de poder a nivel internacional— para terminar analizando el capitalismo a nivel mundial como si fuera una superficie plana, llana y homogénea.

Pero este desacierto no es accidental. En la escritura de *Imperio* constituye un obstáculo sistemático. Proviene de un fundamento más profundo: la ideología del eurocentrismo.

El déficit eurocéntrico del joven Negri (el que militaba en Poder Obrero-POTOP y, luego, el que trabajaba en Autonomía Obrera, organizaciones que jamás se plantearon como estrategia una alianza con sectores revolucionarios que no fueran europeos...<sup>387</sup>) se reproduce de manera ampliada en la madurez del autor italiano. Este obstáculo tiene una pesada carga teórica. Ésta no sólo atañe a la debilidad de las estrategias anticapitalistas que Negri se plantea en su libro. También impregna sus intentos de periodización de la sociedad moderna y el capitalismo.

En *Imperio* se sostiene que el pasaje de la fase histórica marcada por el imperialismo a esa “nueva lógica” que emergería con el nacimiento del Imperio, coincide exactamente con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad. Negri enhebra dos debates que se han desarrollado hasta ahora en terrenos diversos. Por un lado, la discusión económica sobre las etapas del capitalismo y el problema de cómo clasificar la situación mundial actual. Por el otro, la discusión filosófica, arquitectónica y estética sobre si estamos o no en la posmodernidad. Negri amalgama ambos problemas dentro de un mismo trazo, traduciendo muchos de los términos filosóficos y estéticos al ámbito económico y viceversa. Esa es sin duda una de sus habilidades más brillantes. *Imperio* está repleto de estas traducciones (por cierto, ya empleadas por autores como Fredric Jameson o David Harvey).

¿A partir de qué criterio periodizar ambos pasajes —el inicio de la posmodernidad y el del Imperio—? ¿Desde qué ángulo abordar esas transiciones? ¿Qué segmentos sociales y geográficos habría que tomar como referencia para lograr una periodización correcta? Nuevamente, en este rubro Negri es taxativo, extremadamente arriesgado, altanero y provocador: “*La genealogía que seguiremos en nuestro análisis del pasaje desde el imperialismo hacia el Imperio será primero europea y luego euroamericana, no porque creamos que estas regiones son la fuente privilegiada y exclusiva de ideas nuevas e innovaciones históricas, sino simplemente porque este es el principal camino geográfico que siguieron los conceptos y prácticas que animan al Imperio desarrollado actualmente*”<sup>388</sup>.

Es decir que en *Imperio* se plantea una periodización de alcance mundial pero... el criterio metodológico utilizado ¡sólo se sustenta en un ángulo regional y

---

<sup>386</sup> Véase León Trotsky: *La revolución permanente*. Obra citada. p.404.

<sup>387</sup> Por ejemplo, la corriente del Negri juvenil jamás intentó establecer vínculos orgánicos o al menos contactar a las corrientes clasistas que en Argentina y en otros países de América Latina (como Brasil) luchaban contra la dominación de la FIAT, empresa capitalista que el obrerismo italiano intentaba combatir en su país de origen. Para un análisis de la importantísima lucha contra la FIAT que desarrollaron los sindicatos SITRAC-SITRAM en Argentina y el eurocentrismo de la izquierda extraparlamentaria italiana, véase nuestro trabajo “La FIAT, el clasismo y las enseñanzas de la izquierda revolucionaria”. En nuestro libro *Con sangre en las venas. Apuntes sobre la revolución, los sueños, las pasiones y el marxismo desde América Latina*. Bogotá, Ocean Sur, 2007. pp.119-144.

<sup>388</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. p. 17.

provinciano! Negri lo reconoce explícitamente cuando sostiene que “*la genealogía del Imperio es eurocéntrica*”<sup>389</sup>. También cuando señala que “*el concepto de Imperio propone un régimen que abarca la totalidad espacial del mundo «civilizado»*”<sup>390</sup>.

¿Acaso Negri piensa que lo que primero se produce en Europa Occidental y Estados Unidos luego se repite, se prolonga y extiende de manera ampliada a nivel periférico? Esa era la base teórica de la sociología estructural–funcionalista que entró en crisis en los ’60 a partir de la teoría de la dependencia... y, cronológicamente mucho más atrás, de las teorizaciones socialimperialistas de la Segunda Internacional.

A pesar de que más adelante *Imperio* define al eurocentrismo como una “*contrarrevolución a escala mundial*”<sup>391</sup>, el criterio elegido y utilizado por Negri para periodizar el tránsito del imperialismo al Imperio y de la modernidad a la posmodernidad continúa siendo eurocéntrico.

No resulta por ello casual que en *Imperio* y también en sus libros anteriores el filósofo señale el ‘68 italiano (en Europa) como inflexión histórica mundial sin dar cuenta de: (a) la guerra de Vietnam (en Asia), (b) la revolución cubana y su influencia (en América Latina) ni de (c) la guerra e independencia de Argelia (en África).

Para Negri, como en su época lo fue para Eduard Bernstein, Van Kol y otros exponentes del eurocentrismo “marxista”, el mundo “civilizado” continúa recluido en Europa occidental y, a lo sumo, alcanza a Estados Unidos...

A la hora de legitimar semejante planteo eurocéntrico, como si estuviéramos todavía en los tristes y bochornosos debates de la II Internacional de 1907 sobre las colonias, Negri apela a la herencia más “progresista” y eurocéntrica de... Karl Marx. ¡Un Marx a su imagen y semejanza...!

Por ello sostiene que “*La cuestión central es que Marx podía concebir la historia fuera de Europa sólo como moviéndose estrictamente a lo largo del camino ya recorrido por la propia Europa*”<sup>392</sup>.

¿Qué Marx es éste que en *Imperio* Negri cita con tanto entusiasmo y frenesí? Pues el Marx que escribió la serie de artículos para el periódico estadounidense *New York Daily Tribune* en 1853 acerca del gobierno británico en la India. Allí Marx cuestiona en el terreno de la ética las brutalidades más atroces de la dominación británica sobre la colonia India pero prácticamente festeja el avance colonial inglés. Por entonces —insistimos: 1853— consideraba que éste conllevaría una especie de “progreso” para la colonia y promovería un potencial desarrollo de las fuerzas productivas para la India.

Esta visión eurocéntrica no había sido demasiado diferente a la ya planteada en el célebre *Manifiesto del partido comunista* [1848] cuando Marx y Engels sostenían: “*Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras [...]. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente*”<sup>393</sup>. En la misma tonalidad, dos años más tarde, Marx sostiene que: “*El oro*

---

<sup>389</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. p. 17.

<sup>390</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. 16.

<sup>391</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. 83.

<sup>392</sup> Véase Toni Negri y Michael Hardt: *Imperio*. Obra citada. p. 120.

<sup>393</sup> Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *Manifiesto del partido comunista* [1848]. Buenos Aires, Anteo, 1975. p.38.



*californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros al comercio mundial, a la civilización*”<sup>394</sup>.

La presencia del eurocentrismo en estos escritos de Marx de la segunda mitad de la década de 1840 y primera mitad de la década de 1850 ha sido ampliamente analizada y cuestionada por los propios marxistas durante los últimos años. Los estudiosos del problema también demostraron que el Marx maduro, el de las décadas de 1860, 1870 y sobre todo los primeros años de la de 1880 cambió rotundamente su visión del asunto<sup>395</sup>. Ese Marx maduro realiza un notable viraje que lo conduce a revisar muchos de sus propios juicios anteriores en torno a la periferia del sistema mundial: por ejemplo sobre China, India y Rusia e incluso sobre los países atrasados, coloniales y periféricos dentro mismo de la Europa del siglo XIX como España e Irlanda.

Toni Negri, un pensador sumamente erudito y notablemente informado sobre los debates académicos de las últimas décadas, no menciona ni uno sólo de los escritos periodísticos o las hoy célebres cartas de Marx —como la que le envía en 1881 a Vera Zasulich<sup>396</sup>— que giran en torno al mismo problema. En estos materiales Marx reflexiona sobre vías alternativas y distintas a las europeas occidentales de desarrollo histórico, concibiendo a este último de una manera mucho más matizada y totalmente ajena al determinismo evolucionista. También cuestiona su propia visión de 1853 sobre el colonialismo supuestamente “progresista” de Gran Bretaña en la India. En esa carta de 1881 llega a afirmar que, a partir del avance inglés, no sólo la India no fue “para adelante” sino que incluso se encaminó hacia atrás.

Negri pasa olímpicamente por alto estos numerosos escritos de Marx, a pesar de que han sido traducidos, editados, analizados y ampliamente discutidos en las principales universidades europeas y latinoamericanas durante los últimos años.

Al apoyarse en la supuesta “autoridad” de Marx para festejar y celebrar el carácter avasallante y arrollador del capitalismo globalizado (como en su época lo hicieron Van Kol o el mismo Bernstein con fases anteriores del mismo capitalismo), Negri no puede hacer otra cosa que desconocer y obviar esos escritos donde el propio Marx cuestiona la centralidad absoluta de la sociedad moderna euro-norte-americana y la idea de “progreso necesario” que supuestamente traería la expansión mundial del capitalismo...

De allí que en *Imperio* Negri termine dibujando un Marx de almanaque, caricaturizado y deshilachado, a imagen y semejanza de su propio planteo. Sólo partiendo del pensamiento del último Marx —el más maduro y el más decidido crítico del eurocentrismo— se podría periodizar con mayor rigor el desarrollo del capitalismo desde un horizonte auténticamente mundial, no segmentado, provinciano o regional.

En cuarto lugar, la periodización del capitalismo y “sus modos de regulación” propuesta por Negri en *Imperio*, aunque pretende poseer un rango y un alcance universal, en realidad se sustenta en un marco de referencia exclusivamente europeo, estrechamente local y provinciano (el norte de Italia...).

En *Imperio*, se intenta homologar tres procesos diferentes en un mismo trazo: el pasaje del imperialismo al Imperio, la transmutación de la modernidad en postmodernidad —como si una viniera cronológicamente después de la otra y sus procesos no fueran coexistentes y combinados— y, finalmente, el agotamiento del

---

<sup>394</sup> Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *Materiales para la historia de América Latina* (1850). México, Siglo XXI, 1975.p.192.

<sup>395</sup> Véase nuestro trabajo “Marx en su (Tercer) mundo”. Último capítulo del libro homónimo. La Habana, CC Juan Marinello, 2003.

<sup>396</sup> Véase Karl Marx: *El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Siglo XXI, 1980.

fordismo reemplazado por el postfordismo. Lo sorprendente y llamativo del caso reside en el universo empírico y el criterio elegido por Negri para periodizar estos tres pasajes.

El antiguo militante radical devenido profesor moderado adopta como parámetro exclusivo de la inflexión de cada etapa a la siguiente: (a) el auge de las luchas del 68 italiano, (b) la siguiente década italiana que llega hasta la derrota de 1977, signada por la autonomía y (c) la innovación de las grandes empresas capitalistas italianas.

Esto significa que Negri intenta describir y explicar un fenómeno universal —la generalización y expansión del modo de producción capitalista para el conjunto del orbe— partiendo de un criterio exclusivamente local, circunscripto... ¡ni siquiera a toda Europa occidental o al menos a toda Italia, sino tan sólo a las ciudades italianas del norte industrial! La consecuencia no deseada de su planteo (que se origina en un balance maduro de su propia experiencia política anterior, marcada por la derrota del obrerismo y la autonomía<sup>397</sup>) es la limitación provinciana de lo que debería ser, según su propósito inicial, un marco de análisis mundial destinado a periodizar la lógica general que adquiere el capitalismo globalizado en todo el planeta.

Obviamente, no está mal que Negri haya partido de su experiencia vital para pensar el problema. Lo que resulta incorrecto es que haya generalizado esa experiencia biográfica como si correspondiera a “la historia mundial”...

De este modo, en medio de las luces farandulescas del mercado editorial y la fama efímera que proporcionan los grandes multimedios, la obra de Negri vuelve a instalar en la lectura de Karl Marx y el desciframiento del capitalismo contemporáneo antiguos lugares comunes eurocéntricos, ácidamente impugnados tanto por la oleada revolucionaria de los años '20 que siguió al triunfo bolchevique en Europa como por la segunda oleada radical que a partir de los años '60 se extendió por América Latina a partir del triunfo de la revolución cubana. Dando la espalda a esas dos décadas radicales y desconociendo el descentramiento del europeísmo que experimentó la tradición emancipatoria inspirada en Marx, Negri constituye el último grito de una vieja cantinela, un intento (astuto, erudito y sin duda atractivo) por volver a otorgar credibilidad a las viejas apologías legitimantes del eurocentrismo. Todo en nombre de Marx pero en realidad contra Marx.

---

<sup>397</sup> Para una reconstrucción de esas derrotas políticas de la izquierda extraparlamentaria italiana y la profunda repercusión que tuvieron en la obra madura de Negri, véase nuestro *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Obra citada. También resulta altamente recomendable la obra crítica de Atilio Borón: *Imperio & imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Bs.As., CLACSO, 2004. Para consultar los relatos que el propio Negri construyó a posteriori sobre su experiencia juvenil y sobre todo el proceso de persecución que sufrió en Italia puede consultarse su libro *El tren de Finlandia*. Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1990 y el número monográfico de la revista *Anthropos* N°144: “Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente”. Barcelona, Anthropos, 1993, particularmente los capítulos autobiográficos. p.18-34.

## Segunda parte

# ¿El retorno de Marx?

### Nuestro Marx y su herencia desde América Latina

El contenido de esta segunda parte, que sin dejar de ser crítica como la primera pretende además ser propositiva, forma parte de una tarea más amplia y un trabajo de investigación más abarcador por repensar la obra de Karl Marx y su herencia desde América Latina. Ubicados en ese horizonte aquí nos proponemos privilegiar como ejes de abordaje dialéctico su crítica epistemológica y política del **fetichismo**, el valor y el **poder**.

En todo este esfuerzo, intentaremos interpelar su obra y su pensamiento a contramano de diversas “ortodoxias” tradicionales, del economicismo-productivismo, del materialismo dialéctico, de las variadas derivaciones de la familia reformista y de la pesadísima ancla del eurocentrismo (es decir, de las perspectivas cuestionadas en la primera parte de la presente investigación)<sup>398</sup>. No hay abordaje inocente de Marx. Se critica, se cuestiona y se fundamenta desde determinadas posiciones. Es inevitable.

---

<sup>398</sup> Nuestro intento previo a esta investigación —condensado en clases, conferencias, libros, artículos, ensayos, cursos de formación política de la militancia de base, etc.— donde tratamos de repensar y releer a Karl Marx desde un ángulo distinto al de los manuales stalinistas y al de otras versiones tradicionales habitualmente canonizadas por diversas “ortodoxias” en la cultura marxista generó como reacción la aparición de un libro íntegramente dedicado contra nosotros. Un volumen que defiende la “ortodoxia” stalinista y su “materialismo dialéctico” a partir de la vulgata soviética. Véase Luis y Julio Viaggio: *Volver a las fuentes. Por la reafirmación del materialismo dialéctico e histórico (Una crítica de Néstor Kohan)*. Buenos Aires, Asociación Héctor P. Agosti, 2003. Prólogo de Juan Azcoaga. Agradecemos a estos tres autores stalinistas, formados en la corriente ideológica de Victorio Codovilla, el haberse tomado tanto trabajo al ir comparando nuestros escritos para “refutarlos” con la verdad revelada y autoevidente de los manuales de Stalin y sus seguidores. (Según nos han adelantado compañeras y compañeros cubanos, en Cuba un grupo de profesores universitarios —educados durante años en la Unión Soviética— preparan actualmente [septiembre de 2009] un libro en homenaje a la obra *Materialismo y empiriocriticismo* donde también someten a crítica nuestro intento de recuperar a Marx desde un ángulo distinto del stalinismo. Esas posiciones en contra de nuestra lectura de Marx y Lenin han sido expresadas públicamente en discusiones de la más alta dirección de la universidad, la ciencia y la técnica. No hemos podido acceder todavía a esa obra prometida y anunciada, por lo cual suspendemos nuestro juicio hasta leerla).

Con idéntico ademán, el profesor Rolando Astarita, formado en la corriente ideológica inspirada por Nahuel Moreno (otra de las vertientes de la izquierda tradicional en Argentina y América latina), aunque posteriormente haya intentado alejarse de sus coordenadas, continúa defendiendo “la lectura tradicional [sic] de *El Capital*” en clave objetivista, manteniendo las dicotomías habituales. Arremetiendo contra nosotros nos dedica el ensayo “Lecturas de *El Capital*, enfoques alternativos”. Allí, para aceitar y facilitar su crítica, nos asocia con Holloway y nos cuelga sobre nuestros hombros la interpretación de este último (argumentando con simpleza que Holloway estuvo invitado a debatir en nuestro seminario de *El Capital*; olvidándose que también estuvieron invitados Michael Löwy, León Rozitchner, Orlando Borrego, Enrique Dussel, Martínez Heredia, entre varios otros... no comprendemos porque no nos asocia con ellos ni con Rubin o Lukács, a quienes apelamos profusamente). En la crítica que nos dirige el profesor Astarita y en su defensa de la “ortodoxia” objetivista tradicional, la dialéctica se convierte súbitamente en sinónimo de “dinámica objetiva” e “identidad sistémica”. Tampoco se olvida en su escrito de la infaltable acusación

Nuestro intento, aunque propio, no es aislado. Intentamos recuperar una tradición de pensamiento crítico aplastada, perseguida, opacada durante muchos años. Incluso, muchas veces, desconocida o ninguneada.

Por lo tanto, aquí desarrollaremos nuestro análisis partiendo de coordenadas específicas que se articulan sobre la tradición más radical del pensamiento revolucionario latinoamericano (que se nutre y al mismo tiempo converge por cuenta propia con el marxismo radical europeo). Nuestro punto de vista —crítico y propositivo al mismo tiempo— no parte entonces de cero ni de una tabla rasa, se apoya e intenta prolongar y profundizar esa extensa acumulación teórica y práctica que nos antecede<sup>399</sup>.

---

de “voluntarismo” e incluso de “pragmatismo no guiado por teoría alguna”... claro, ya que si se cuestiona el objetivismo economicista de la izquierda tradicional... ¡por arte de magia nos quedamos huérfanos de toda teoría...! Por último, nos reprocha la reproducción de fragmentos donde Marx se atribuye haber descubierto la naturaleza bifacética del trabajo. Astarita afirma no saber de donde salieron esas “*citas vagas e imprecisas*”... extraídas de textos tan desconocidos, incunables e inconseguibles como... el Tomo I de *El Capital*, la *Contribución* y la correspondencia Marx-Engels. Véase R.Astarita: “Lecturas de *El Capital*, enfoques alternativos”. En <http://www.rolandoastarita.com/npLECTURASDEELCAPITAL.htm> [fecha en febrero de 2007]. Agradecemos igualmente al profesor Astarita semejante esfuerzo de lectura.

Por su parte, el profesor alemán Wolfgang Fritz Haug, a cargo del seminario sobre *El Capital* en la Universidad Libre de Berlín-Oeste, desde 1958 director de la revista *Das Argument* [sucesora de *Zeitschrift für Sozialforschung* del Instituto de Investigación Social de Frankfurt], coordinador del *Diccionario histórico-crítico del marxismo* y autor del libro *Vorlesung zur Einführung ins «Capital»* (Berlín Oeste, Pahl-Rugenstein Verlag, 1976, traducido al francés con el título *Cours d'introduction au «Capital»*. Genève, Éditions «qué faire?», 1983) sostiene sobre nuestra lectura de Marx “*Que un intelectual con una alta preparación filosófica asuma posiciones comprometidas en un momento de movimiento revolucionario para exponer la crítica marxiana de la economía política en forma políticamente didáctica, y a la vez se someta a la prueba de una actualización metodológica, es un evento afortunado para ambos lados, si se compara el resultado con los marxismos manuales que todavía existen desde 1989, o con los cada vez más virulentos. marxismos primitivos. Precisamente por eso, porque este suceso es importante para la izquierda internacional, es por lo que la discusión solidaria es necesaria*”. A pesar de provenir de una constelación cultural marxista distinta a la de la izquierda tradicional, Fritz Haug converge con ella —por ejemplo con la escuela de Althusser— en muchos puntos de su rechazo de lo que denomina el marxismo “*que recoge el paradigma de la violencia, para vestir con ella una lectura latinoamericana que rechaza la forma europea de interpretación de «El Capital»*”. Por eso en sus comentarios a trabajos nuestros, termina repitiendo contra nuestra lectura la repetida acusación de ser “*la recepción de la obra fundamental de Marx en un peligroso tono revolucionario-voluntarista*”. Como sucede en un sector de la izquierda tradicional europea y latinoamericana actual, Fritz Haug termina cayendo en las dicotomías tradicionales que oponen una insurgencia “buena” (la zapatista) a una “mala”, una rebeldía políticamente correcta a otra que no lo sería. Dicotomía que se extiende también a la lectura de Marx y *El Capital*. A pesar de ello concluye afirmando que la lectura “*de Kohan marca un hito. Esta obra confronta las veleidades provenientes de las regiones capitalistas ricas con otras imágenes de su mundo que no pueden ser reprimidas, sino que sólo pueden ser superadas concretamente*”. De todas formas debemos reconocer que Fritz Haug (a diferencia del modo de proceder de nuestros críticos stalinistas o de la impugnación de Astarita) sigue puntualmente nuestros argumentos, casi al detalle, y se esfuerza por encontrar la lógica interna en lugar de descartarlos de un plumazo con una cómoda y superficial pincelada de brocha gorda o con solo un adjetivo. Véase W.F. Haug: “Materialien Zur Kapital-Lektüre” En *Das Argument* N°245, 44. Jg., Berlín, 2002, pp.245-47. (La traducción del alemán de este trabajo de Fritz Haug donde comenta y discute nuestras investigaciones sobre Marx y *El Capital* fue realizada por el investigador cubano Jorge Luis Acanda a quien mucho agradecemos).

<sup>399</sup> Por contraposición con esas críticas e impugnaciones provenientes de la izquierda tradicional, el sociólogo e investigador del marxismo Michael Löwy caracteriza nuestro intento de relectura de Marx como “*una contribución formidable a la renovación revolucionaria del pensamiento marxista en América Latina*” (carta de M. Löwy al autor, París, 26 de junio de 1998, mimeo) y lo incluye dentro del movimiento de revitalización actual del marxismo, vinculado al creciente y renovado interés que

El nexo y el gozne entre ambos procesos de acumulación, tanto de índole práctica (es decir, las rebeliones radicales e insurrecciones populares que marcaron a fuego la historia latinoamericana<sup>400</sup>) como teórica (o sea, el pensamiento social insurgente, inspirado fundamentalmente en el marxismo, que legitimó e impulsó esas rebeliones<sup>401</sup>) puede ser sintetizado en una de las expresiones más significativas de esta constelación político-ideológica latinoamericana: el pensamiento del Che Guevara, máximo exponente de toda una tradición teórica, política y cultural. Marxista radical y humanista, heredero de Mariátegui, lector riguroso y estudioso sistemático de la obra de Karl Marx<sup>402</sup>.

---

suscita la tradición política y cultural del guevarismo latinoamericano. Véase Michael Löwy: *El marxismo en América Latina (desde 1909 a nuestros días). Edición actualizada* [2007]. Obra citada. La referencia se encuentra en p. 66 [en las últimas ediciones de esta obra en portugués: *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* [2º y 3º edição ampliada]. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 1999 y 2006. en p. 64]. También se hace una referencia similar en la obra conjunta de Olivier Besancenot y Michael Löwy: *Che Guevara. Une braise qui brûle encore*. Paris, Mille et une nuits, 2007. Principalmente en el capítulo “L’heritage guévariste en Amérique Latine”. p. 150.

<sup>400</sup> Recordemos —a contracorriente de los relatos académicos que sólo registran y toman en cuenta al 68 francés...— la larga marcha de las rebeliones y revoluciones sociales latinoamericanas, incluyendo en ese camino las de México (1910 en adelante), Argentina (1920-1921), Nicaragua (1926–1933), El Salvador (1932 y 1980-1992), Brasil (1935), Bolivia (1952 y 1966-67), Cuba (1933 y 1959), Colombia (1964 hasta hoy), toda la insurgencia latinoamericana de las décadas ’60 y ’70 (cono sur, movimientos revolucionarios de Argentina, Uruguay, Bolivia, Brasil, Chile, Perú, etc.), Guatemala (desde los ’60 hasta 1992), Nicaragua (1979), Granada (1979) Venezuela (fines de los ’90 hasta hoy) entre muchísimas otras.

<sup>401</sup> Se trata aquí del amplísimo abanico de pensamiento revolucionario latinoamericano — escasamente estudiado en las universidades, a excepción de las “cátedras libres” o iniciativas marginales de ese mismo estilo—, que incluye la obra de José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, Luis Emilio Recabarren, Aníbal Norberto Ponce, Deodoro Roca, Rubén Martínez Villena, Raul Roa, Fidel Castro Ruz, Ernesto Che Guevara, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, André Gunder Frank, Agustín Cueva, Rodolfo Puiggrós, José Revueltas, Roque Dalton, Adolfo Sánchez Vázquez, Pablo González Casanova, Gustavo Gutierrez, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Michael Löwy, Sergio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Caio Prado Junior, Mario Pedroza, Aníbal Quijano, Luis Vitale, Marcelo Segall, Milcíades Peña, Silvio Frondizi, Paulo Freire, Sergio Bagú, dentro de un conjunto de pensadores y militantes radicales tan amplio y extenso que resulta inabarcable en su conjunto.

<sup>402</sup> Véase nuestra entrevista a Orlando Borrego: “Che Guevara lector de «*El Capital*» de Karl Marx”. En nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Buenos Aires, Nuestra América, 2005. Allí su compañero, ayudante y colaborador relata *in extenso* los seminarios y lecturas sistemáticas de *El Capital* y los cursos de estudio sobre Marx y diversos problemas del marxismo organizados durante varios años por Guevara, sus lecturas, su bibliografía, etc.

En el marxismo crítico y radical de Guevara<sup>403</sup> encontramos, a contramano del eurocentrismo, del economicismo, de la metafísica y del reformismo, una lectura historicista y una rigurosa reflexión praxiológica sobre Marx que gira en torno a los problemas más candentes de América Latina. Junto a la antropología filosófica centrada en las categorías de “enajenación” y “hombre nuevo”<sup>404</sup> (quizás lo más conocido y difundido de los escritos del Che), no deberían soslayarse su aguda crítica de la economía política y sus reflexiones sistemáticas sobre la teoría del valor, el fetichismo y el trabajo abstracto<sup>405</sup>, analizados desde los problemas de la transición al socialismo en un país subdesarrollado y periférico, así como tampoco su lectura de la historia continental, donde hace suyas muchas de las tesis sociológicas y económicas que luego se agruparán, cobrarán forma lógica y sistemática y se conocerán como “teoría marxista de la dependencia”<sup>406</sup>, o sus lecturas meticulosas de la filosofía del marxismo<sup>407</sup>. Todas

---

<sup>403</sup> Al proponer una enumeración de las corrientes y autores “izquierdistas” —término despectivo, extraído del libro de Lenin *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* [1920]— que habrían “recaído” en el humanismo y en el historicismo, Louis Althusser incluye sugestivamente a los siguiente exponentes: (a) Rosa Luxemburg y Franz Mehring; (b) Bogdanov y el «Prolekt» [Cultura Proletaria], (c) György Lukács y Karl Korsch; (d) la oposición obrera (vinculada a León Trotsky y su corriente), (e) Antonio Gramsci; y finalmente (f) “los pueblos del Tercer Mundo” que realizan “combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista”. Véase Louis Althusser: *Para leer «El Capital»*. Obra citada. Principalmente el capítulo “El marxismo no es un historicismo”, pp.130-156. La enumeración de los partidarios del izquierdismo historicista, praxiológico y humanista se encuentra en la página 153. Si bien allí Althusser no menciona explícitamente a aquellos teóricos y dirigentes revolucionarios que en “el Tercer Mundo” se sentían atraídos por el humanismo y el historicismo, no es difícil imaginar a quien estaba refiriéndose —si tomamos en cuenta que su libro se publicó en 1965, un año después de la polémica económica de Cuba y poco tiempo antes del asesinato del Che en Bolivia—. En esa alusión Althusser estaba pensando en la dirección política de la revolución cubana, pero muy especialmente en la obra y el pensamiento de Ernesto Che Guevara. Althusser estaba completamente al tanto de las posiciones del Che Guevara y del debate cubano. Así se lo hace saber a su discípulo Régis Debray en la carta que le envía discutiéndole su metodología de análisis de la historia de la revolución cubana empleada en el libro *Revolución en la revolución* [1967]. Véase Carta de Louis Althusser a Régis Debray, 1 de marzo de 1967; traducción cubana (mimeo, 29 de mayo de 1967). Años después, esta carta fue recopilada en libros donde Debray reexamina su participación en la insurgencia de Bolivia y su vinculación juvenil con Guevara.

<sup>404</sup> Véase Ernesto Che Guevara: “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970.

<sup>405</sup> Véase Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Obra citada (este extenso libro recoge las meticulosas y detalladas críticas de Guevara al *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, texto otrora oficial en la antigua URSS); *El gran debate. Sobre la economía en Cuba*. La Habana, Ocean Press, 2006 así como también la antología *Temas económicos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1988.

<sup>406</sup> De todos los autores pertenecientes a la escuela de la teoría marxista de la dependencia, Ruy Mauro Marini probablemente haya sido quien exprese con mayor fidelidad los puntos de vista teóricos y políticos de la corriente inspirada en el Che Guevara y, al mismo tiempo, quien se esfuerza por apegarse más a una lectura rigurosa, estricta y precisa de *El Capital*. A diferencia de otros teóricos de la dependencia, en el terreno político Marini pone en discusión cualquier posibilidad de salida nacionalista burguesa y/o populista, propugnando la revolución socialista como alternativa continental. En el terreno específicamente teórico, rechaza la acusación de “circulacionismo” que pesa sobre toda esta escuela (y otras similares como la del “moderno sistema mundial” de Immanuel Wallerstein) propugnando la tesis de la superexplotación de la fuerza de trabajo por parte de las burguesías dependientes, socias menores del imperialismo. Tesis que — como *El Capital*— ancla en la producción la clave explicativa de las principales columnas de la teoría.

estas reflexiones guevaristas deben enmarcarse en la perspectiva política radical centrada en el problema estratégico del poder.

Recuperar desde nuestro presente esa larga tradición de pensamiento radical, reprimido, silenciado, demonizado, vituperado, satanizado y prohibido se torna actualmente inaplazable si de lo que se trata es de que la teoría crítica marxista salga fuera de sí, exceda el mero ámbito de circulación y consumo puramente académico, tornándose “fuerza material” al amargarse con nuevos sujetos sociales rebeldes y movimientos emancipatorios revolucionarios contemporáneos.

“Fuerza material” sustentada en la **crítica del fetichismo** del mercado y el Estado y en una **estrategia de poder**. Proyecto de doble carácter y dimensión, pero unitario al mismo tiempo, que había sido abandonado y “olvidado” durante el último cuarto de siglo ante el fracaso del marxismo académico europeo —de gran influencia en América Latina, desde México hasta Argentina—, hincado de rodillas frente al triunfo del neoliberalismo y el auge de las metafísicas “post”.

Frente a aquellas derrotas políticas y a esos fracasos académicos, ambos de factura estrictamente europea, que tanto sabor amargo, escepticismo y decepciones han dejado como secuela en América Latina, recordemos que, como bien reconoce Norberto Bobbio (insospechado de ser un intelectual radical), mientras la obra de Marx ha continuado y cocontinuará avanzando “*muy a menudo sucede que los marxistas en crisis se vuelven antimarxistas*”<sup>408</sup>.

Dejando entonces atrás a esos antiguos radicales europeos (y a sus epígonos locales) actualmente descreídos, escépticos y conversos, devenidos ex-marxistas o hasta incluso anti-marxistas, que entraron en crisis existencial y ya no tienen nada que ofrecer a la juventud; haciendo un balance crítico de sus derrotas políticas y apartando a un costado los equívocos teóricos que las motivaron, pasaremos a continuación a exponer nuestro propio abordaje de Marx. No “el único Marx verdadero” sino apenas nuestro Marx.

¿A quién tenemos en mente entonces cuando nos preguntamos ¿«Volver» a Marx?

---

<sup>407</sup> Véase Carta del Che Guevara sobre los estudios de filosofía a Armando Hart Davalos, recopilada por este último en su libro *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*. La Habana, Ocean Press, 2005 (con prólogo nuestro). pp.3-17. También escribió sus *Cuadernos de filosofía de Bolivia* (inédito, se trata de una serie de cuadernos de escritura donde el Che Guevara vuelca sus reflexiones filosóficas, así como también sus extensos extractos de lectura y su balance sobre la obra de diversos marxistas, desde György Lukács hasta Ch. Wright Mills, pasando por Friedrich Engels hasta llegar a León Trotsky entre muchísimos otros exponentes de esta familia de pensamiento. Hasta el momento [2009] esos cuadernos se encuentran inéditos en idioma español, aunque una parte ha sido publicada en idioma italiano con el título *Ernesto Che Guevara: Prima di morire. Appunti e note di lettura*. Milano, Feltrinelli, mayo de 1998, en una publicación que dista mucho de ser una edición rigurosa y crítica. Nosotros hemos realizado un extenso estudio bio-bibliográfico preliminar sobre todos y cada uno de los autores marxistas analizados por el Che y sobre las lecturas y observaciones que éste realiza sobre aquellos, pero hasta el momento también está inédito).

<sup>408</sup> Véase Norberto Bobbio: “¿Teoría del estado o teoría del partido?”. En N.Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx*. Obra citada. p. 251.

## ¿Materialismo dialéctico o filosofía de la praxis?

*En el comienzo fue la acción.*

J. W. GOETHE

### **Karl Marx y la centralidad de la praxis**

¿Cómo corroer la esclerosis dogmática? ¿De qué forma garantizar que la teoría crítica marxista no se petrifique ni se momifique en una apología encubierta del orden existente? ¿De qué modo recuperar la dimensión disruptiva achatada, vapuleada y puesta en sordina hasta el cansancio por la vulgata de los manuales stalinistas?

No hay salida del laberinto si se continúa apelando a la envoltura ontologizante con que se cubrió y maniató el martillo crítico de Marx. La negatividad de la dialéctica solo puede golpear con toda su magnitud contra el poder si se la desgaja de la cosmología naturalista. Aferrarla a la praxis colectiva de los miles de hombres y mujeres que luchan contra la explotación y la dominación. El capitalismo no caerá ni se derrumbará por mandato ineluctable de la transformación de las semillas en árboles ni del agua que hierve y pega un salto de cantidad en calidad<sup>409</sup>. Seguramente esas pretendidas ejemplificaciones de la dialéctica quedarán en la historia de las ideas como primeros bosquejos un tanto pueriles pertenecientes a las fases iniciales del desarrollo del marxismo.

Se trata, entonces, de rescatar de su filtro ontologizante la médula profundamente crítica y revolucionaria que caracteriza y define a la obra de Marx, su método, su concepción del mundo y de la vida. Para acometer esa tarea hoy resulta absolutamente imprescindible destacar el opacado —y vilipendiado como “idealista subjetivo”— lugar central que en el pensamiento y la obra de Marx ocupa la categoría de praxis. Praxis que no significa nada más que la acción y la actividad práctica humana de transformación del mundo objetual. Si el marxismo no apostara todas sus fichas en función de la práctica dejaría de ser revolucionario y se transformaría en algo completamente distinto. Si acaso ello ocurriese, como solía repetir José Carlos Mariátegui, el marxismo ya no sería marxismo.

Si todos los problemas clásicos que aborda e intenta resolver la teoría crítica marxista solo pueden ser planteados y comprendidos a partir de su relación con la actividad práctica humana, entonces el marxismo puede ser considerado —a partir de la lectura política y epistemológica de Marx que sugiere Antonio Gramsci y nosotros suscribimos— como un humanismo. Humanismo que frente a toda tentación metafísica (incluyendo aquí tanto a las viejas metafísicas clásicas como a las nuevas metafísicas “post”) implicará inexorable y contemporáneamente un historicismo: “*La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo*”<sup>410</sup>, alertaba agudamente el pensador, combatiente y revolucionario italiano.

---

<sup>409</sup> Estas expresiones irónicas hacen referencia a los ejemplos clásicos que habitualmente se postulan para defender la supuesta dialéctica de la naturaleza, algunos proporcionados por los escritos tardíos del último Engels, otros por los manuales stalinistas de la década de 1930.

<sup>410</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV. p.293.



Hace largo tiempo que el althusserianismo afirmó que los sujetos sólo son “soportes de relaciones sociales”<sup>411</sup>, meros “portadores de ideología”<sup>412</sup>, simples mensajeros de un discurso que posee y goza de vida propia...

Pues bien, en las ciencias sociales las modas pasan, los furores se disipan... Dejando de lado aquellas modas efímeras, hoy debe reconocerse que los determinismos económicos, ideológicos, estructurales y discursivos, con su pretendida y autosuficiente lógica de hierro, no han logrado derribar al régimen capitalista. Disuelta ya la seguridad absoluta y autocomplaciente que otorgaban aquellas viejas doctrinas académicas de las ciencias sociales de los años '60 donde el sujeto humano se convertía apenas en un mero efecto de estructura/superestructura/lenguaje/formación discursiva/Poder, etc., y su comportamiento podía describirse como se analiza el mecanismo físico de un reloj o la causalidad en el software de una computadora, todo se ha convertido, siempre para los relatos de la Academia europea, exactamente en su contrario: azar puro, discontinuidad, irracionalidad y fragmentación. El estructuralismo dio pie, en su fracaso, al posestructuralismo y éste —¿para qué seguir creyendo en un centro estructural, que en definitiva sigue siendo SUJETO y continúa otorgando sentido?— al posmodernismo<sup>413</sup>.

Un viaje de ida, un itinerario previsible, cuya estación de salida afincaba en la tramposa seguridad absoluta de haber borrado al sujeto de la racionalidad histórica. El punto de llegada —¿podía ser de otro modo?— condujo no sólo a eliminar teóricamente al sujeto sino también las estructuras, los centros y las determinaciones sobredeterminadas de las estructuras, e incluso a los grandes relatos totalizadores que pretendían aprehenderlas racionalmente.

La frialdad del estructuralismo marxista derivó en el calor sofocante y pegajoso de la renuncia a todo proyecto de emancipación. Un calor asfíxiante que apesta y ahoga. La dureza metálica de una “historia sin sujeto”, de un “sujeto sujetado” en los moldes de acero de las “personificaciones históricas”, dejó su lugar ahora ocupado por una blandura gelatinosa y babeante de “pensamiento débil”, la moral flácida y el amor líquido.

¿Y la praxis? ¿Y la política? ¿Y las luchas anticoloniales, de liberación nacional, antimperialistas, anticapitalistas, socialistas? ¿Y la revolución que quitaba el sueño a Karl Marx cuando redactaba *El Capital*? ¿Sólo queda margen para las luchas fragmentarias, puntuales, corporativas, circunscriptas a los micromundos inmediatos de cada uno de los movimientos sociales? ¿No hay posibilidad de articular los múltiples sujetos en una totalidad integradora, tratando de que la riqueza de la diversidad no se convierta en fragmentación? A partir de estos interrogantes, arribamos a la pregunta central de este capítulo: ¿y la praxis?

Precisemos, entonces, cuál es la significación de los términos “*envoltura ontologizante*” —una feliz expresión acuñada por Adolfo Sánchez Vázquez<sup>414</sup>— que hemos utilizado al caracterizar lo que constituyó la principal dirección filosófica del marxismo dogmático de la época stalinista. El referente de este concepto apunta hacia la

---

<sup>411</sup> Véase Louis Althusser: “Marxismo y humanismo”. En *La revolución teórica de Marx* [título original en francés: *Pour Marx* (1965)]. México, Siglo XXI, 1985. p.190 y *Para leer «El Capital»*. Obra citada. pp. 176 y sobre todo 194.

<sup>412</sup> Véase Louis Althusser: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” (1970). En *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1984. pp.125-126 y “Marxismo y humanismo”. Obra citada. pp. 193-194.

<sup>413</sup> Véase Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. p. 58 y Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. pp. 70 y 76.

<sup>414</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis* Obra citada. p.11.

principal tendencia que reviste la filosofía del marxismo si es entendida como un materialismo dialéctico. Concebir el marxismo como tal implica continuar girando en torno del problema de los grados y las jerarquías ontológicas de lo real (“la materia”) así como la relación del ser con el pensar, o el de la naturaleza objetiva con el ser humano. Problema que en la génesis histórica del DIAMAT, como ya hemos señalado, fue originariamente formulado por Engels.

Con el objetivo de superar definitivamente aquella tradición hermenéutica especulativa y las consecuencias políticas dogmáticas que de ella se derivaron cuando se aplicaron esquemas lógicos falsamente universales (en realidad de factura puramente eurocéntrica) al terreno sociohistórico latinoamericano, intentaremos reconstruir el pensamiento marxiano centrándonos en su dimensión praxiológica. En esta otra dirección de abordaje y concepción, la teoría crítica y la filosofía del marxismo ya no pueden ser concebidas como una cosmología universalista centrada en el materialismo dialéctico, pues su problema fundamental no es y jamás ha sido ontológico (relación del ser con el pensamiento al margen de la práctica y de la historia).

En realidad la teoría crítica marxista está sustentada en una filosofía de la praxis que aborda los problemas fundamentales de la teoría social, la filosofía y la política — sobre todo los de la política revolucionaria que constituye la forma más radical de la praxis<sup>415</sup>— siempre en relación con la actividad práctica humana.

En los principales fundamentos del marxismo, la praxis adquiere la primacía explicativa desde diversas dimensiones, ángulos y puntos de vista:

- (1) **Antropológico:** puesto que el hombre se constituye a partir de, en y por la praxis<sup>416</sup>.  
- **Histórico:** dado que la historia no es más que la historia de la praxis humana, resultado contingente de la lucha de clases y de la actividad que en ella desarrollan los seres humanos<sup>417</sup>.

---

<sup>415</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*. Obra citada. p.127. Con idéntica perspectiva, en su *Diario de Bolivia* el Che Guevara llegó a plantear que los revolucionarios constituyen el escalón más alto al que llegó la especie humana.

<sup>416</sup> Pueden consultarse al respecto las conclusiones a las que llega Marx, luego de analizar la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, al finalizar el último de sus manuscritos de 1844: “Lo más grande de la «Fenomenología» de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba **la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación, y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo**”. Véase Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos* (1844). En *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 650. Una conclusión análoga —donde se establece un vínculo inmanente entre praxis laboral y constitución de la especie humana— reaparece más tarde, en *La ideología alemana* cuando Marx y Engels afirman. “**el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida**”. Véase K.Marx y F.Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p.19. Años después, en la plena madurez de *El Capital* (1867 y 1873), refiriéndose a esa misma praxis laboral, Marx reitera la comparación entre la actividad de los animales y la específica de los seres humanos: “No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo [...] **Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre**”. Véase *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, capítulo V, pp.215-216 y ss.

<sup>417</sup> Contrariamente a quienes atribuyen a Marx una concepción de la historia entendida como una instancia transhumana, supuestamente dotada de vida propia, en la cual los sujetos serían meras marionetas pasivas tiradas por una cuerda anónima, podemos advertir que Marx rechaza con vehemencia dicha concepción ya desde su juventud. Por ejemplo, en *La Sagrada Familia* le reprocha a los jóvenes alemanes neohegelianos —en este caso Bruno Bauer— que para ellos: “**La Historia, se convierte así, como la verdad, en una persona aparte, en un sujeto metafísico, del que los individuos**

- (2) **Gnoseológico**: porque la práctica es el fundamento del comienzo, de los métodos y del fin del conocimiento, así como su criterio de verdad<sup>418</sup>.
- (3) **Ontológico**: pues el problema de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto, no puede resolverse al margen de la praxis<sup>419</sup>.

---

*humanos reales no son más que simples exponentes*?. Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *La sagrada familia. Contra Bruno Bauer y consortes* (1845). En K.Marx y F.Engels: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1986. p. 145. Extendiendo esa crítica a Ludwig Feuerbach, ambos autores cuestionan más tarde “*la interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una «persona junto a otras personas»*”. Véase K.Marx y F.Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p. 49. En el clásico *Manifiesto del partido comunista* (1848), en una formulación célebre y programática, afirman que “*La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases*”. K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas* (dos Tomos). Obra citada. Tomo I, p. 93. En *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852) ambos pensadores sostienen que: “*Los hombres hacen su propia historia*” (aunque inmediatamente agreguen que “*no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos*”. Véase K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p.288. Por lo tanto, en diversas obras y trabajos, tanto de juventud como de madurez, Marx cuestiona cualquier visión de la historia que pretenda postularla como una entidad dotada de vida autónoma al margen de las luchas y de la intervención humana.

En ese sentido, el pensador Fleischer identifica en Marx tres posibles nociones de historia: a) Historia como devenir de una esencia (trabajo libre) y rescate de su pérdida (superación de alienación), b) Historia como proceso objetivo sujeto a leyes naturales y c) Historia como producto de la praxis humana, contingente, sujeta únicamente al resultado de la lucha. Para un desarrollo *in extenso* de esta última concepción de la historia (c), la que expresaría la perspectiva más radical y profunda de Marx, véase Helmut Fleischer: *Marxismo e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1974. En cambio (a) habría sido defendida por corrientes “humanistas”, “existencialistas” o incluso “cristianas” —clásico exponentes serían Erich Fromm o Rodolfo Mondolfo, Pierre Bigo o Ives Calvez—, mientras (b) resumiría la noción de historia manejada por el stalinismo soviético. En una orientación muy semejante a la de Fleischer, recientemente Daniel Bensaïd ha intentado fundamentar la noción (a) de Historia en su *Marx intespetivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Obra citada. Primera parte: “De lo sagrado a lo profano. Marx crítico de la razón histórica”. pp.27-150, particularmente 29-72.

<sup>418</sup> En sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845) Marx afirma que: “*El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico*” (tesis segunda). También afirma que: “*La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica*” (tesis octava). En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. pp.9 y 11. En ambos casos, la gnoseología marxista intenta descentrar toda opción metafísica (sea materialista-sensorialista-reflexiva o idealista-racionalista-trascendental) y remite, en forma inequívoca, sus formulaciones y sus mecanismos de contrastación y corroboración al mundo de la praxis.

<sup>419</sup> En esas mismas *Tesis sobre Feuerbach*, Marx afirma que: “*El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en «La esencia del cristianismo» sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»*” Tesis primera. Obra citada. p. 9.

(4) **Socio-económico**: en tanto la economía no constituye más que el ámbito de las relaciones sociales de producción, distribución, intercambio y consumo que los seres humanos establecen entre sí —en medio de relaciones de poder y de fuerzas— en el curso del desarrollo de su actividad histórica<sup>420</sup>)

- **Político**: pues la dominación y el poder se constituyen en el espacio social de las relaciones de fuerza entre los seres humanos y sus prácticas<sup>421</sup>.

Lo que articula y otorga unidad a esta inmensa y voluminosa cantidad de problemáticas que recorren toda la obra de Marx —hoy abordadas por cada una de las disciplinas sociales— es la actividad humana.

El sujeto humano en actividad es núcleo de verdad histórica<sup>422</sup>, a condición de que no quede reducido al sujeto entendido como un individuo aislado, egoísta y mezquinamente calculador (el Robinson Crusoe del cual se reía irónicamente Marx en la “Introducción” de los *Grundrisse*<sup>423</sup>), cuya caricatura de racionalidad hoy han adoptado acríticamente los “marxistas” analíticos apelando al individualismo metodológico.

### **Marx y la praxis política en la lectura crítica de Gramsci**

Un antecedente obligado al cual nos debemos remitir en el intento de repensar a Marx desde esta nueva perspectiva de abordaje es la obra de aquel hereje comunista italiano, quien denominó al marxismo “filosofía de la praxis” (retomando la botella lanzada al mar por su precursor Antonio Labriola). Gramsci lo hizo por razones de censura carcelaria, pero también y sobre todo porque consideraba que la categoría central del *corpus* teórico marxiano era la de “praxis”. En su aguda reconstrucción de Marx desplegada pacientemente en las miles de páginas que conforman los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci cuestionaba la división de la concepción del mundo de Marx en dos pliegues doctrinarios mecánica y abstractamente separados: 1) una “doctrina de la historia y de la política” (el denominado “materialismo histórico”): el HISMAT, y 2) una doctrina filosófica general (perteneciente a la tradición materialista, a la que se le agregaba el aditamento “dialéctico”): el DIAMAT. Esta separación mecánica no solo es

---

<sup>420</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (Tres tomos). México, Siglo XXI, 1987. Esta definición se encuentra ampliamente desarrollada en la célebre “Introducción”. pp.1-33.

<sup>421</sup> A contramano de las lecturas economicistas del marxismo donde el poder se concibe como una entidad cristalizada y fetichizada, separada del orden social, reducida al espacio institucional del ámbito estatal, en el capítulo 24 de *El Capital*, titulado “La llamada acumulación originaria”, Marx expone y desarrolla una visión notablemente distinta, en la cual el poder forma parte de modo inmanente de las mismas relaciones sociales de capital, de su conformación histórica, de su constitución presente y de su reiterada reproducción futura. Véase K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III. Capítulo 24. Particularmente p.940. Para un desarrollo y profundización de esta hipótesis de lectura véase más adelante el capítulo de esta investigación titulado “Fetichismo y relaciones de poder”.

<sup>422</sup> Véase León Rozitchner: “La izquierda sin sujeto” (1966). En *Las desventuras del sujeto político*. Bs.As., El cielo por asalto, 1996. Véase también León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972). México, Siglo XXI, 1979. pp.15 y 50.

<sup>423</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Obra citada. Tomo I. pp.3-4.

identificable en el rudimentario DIAMAT sino también en el sofisticado pensamiento de Althusser. En una y en otra relectura de Marx se intenta reconstruir la “filosofía ausente” en *El Capital*: desde el materialismo ontológico uno, desde la epistemología estructural el otro. Pero en ambos casos hay separación.

En estos *Cuadernos* —cuatro años posteriores a la proclamación por parte de Bujarin del DIAMAT como filosofía oficial de la Internacional Comunista (ya stalinizada) y de la publicación de los *Siete ensayos* de nuestro Mariátegui—, Gramsci intenta reconstruir el nervio central del pensamiento de Marx, sentando las bases epistemológicas que nosotros adoptamos como guía en esta investigación.

Cuestionando al DIAMAT, Gramsci critica que el materialismo “en general” sea concebido como una metafísica naturalista mecanicista válida para todo tiempo y todo lugar, lo que equivale a considerarlo como “*un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio*”<sup>424</sup>. La terminante caracterización gramsciana del “materialismo dialéctico” como una “metafísica” proviene de su concepción según la cual “*escindida de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser más que metafísica, mientras que la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia*”<sup>425</sup>.

Repensando estas formulaciones gramscianas desde el siglo XXI y desde nuestra realidad latinoamericana, nos preguntamos: ¿qué utilidad práctica tendría el marxismo desvinculado de la política y la historia? Podría ser, quizás, un instrumento cognoscitivo más —aséptico y neutralmente valorativo, como muchas veces se lo concibe—, olímpicamente ajeno a la praxis de transformación<sup>426</sup>. Pero si se lo concibiera de este modo, si se convirtiera simplemente en uno de los tantos discursos que se ofertan y compiten en el mercado de las ideas y si la teoría crítica abandonase definitivamente en el terreno político la vocación de impulsar y alcanzar cambios radicales en la sociedad ¿seguiría siendo marxismo? ¿por qué no cambiarle entonces la denominación?

El vínculo entre categorías teóricas, hipótesis explicativas, método dialéctico, proyecto de transformación política y vocación praxiológica resulta indisoluble, si de lo que se trata es de repensar, rescatar y continuar la herencia y el programa marxiano. Éste solamente puede ser concebido como una mera técnica de investigación del orden social, de carácter y consumo puramente especulativo, al precio de mutilarlo, castrando su vocación praxiológica y neutralizando su radicalidad política<sup>427</sup>.

---

<sup>424</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p.266.

<sup>425</sup> Véase Antonio Gramsci: Obra citada. Tomo 4, p.285.

<sup>426</sup> En referencia al caso europeo occidental, la mutua incomunicación y la escisión entre marxismo académico y marxismo político es ampliamente tratada por Perry Anderson. Véase *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Obra citada y *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. Para el caso del marxismo latinoamericano, ese mismo divorcio es analizado críticamente por José Aricó en su Prólogo de 1980 a la compilación *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México Siglo XXI, 1985. Aunque dentro del universo cultural de las izquierdas la corriente althusseriana intentó legitimar durante los años '60 esa separación tajante entre “práctica teórica” y “práctica política”, dicha escisión hubiera sido completamente inconcebible para el propio Marx.

<sup>427</sup> Las consecuencias nefastas que históricamente se han derivado de semejante concepción meramente “instrumental” del marxismo pueden ejemplificarse con algunos casos paradigmáticos. Baste recordar, por ejemplo, la triste actuación política —netamente reaccionaria— de un supuesto especialista técnico en cuestiones teóricas del marxismo como el ex presidente de Brasil Fernando Henrique Cardoso. Algo análogo podría decirse del proyecto de investigación “Marginalidad”, financiado durante los años '60 por la Fundación Ford y la CIA y desarrollado con categorías marxistas por sociólogos especialistas en *El Capital*.

Discutiendo y combatiendo esa mutilación, la apuesta gramsciana implica que si es verdad que el marxismo se sustenta en el materialismo, este “nuevo materialismo” (como lo denomina Marx en la décima tesis sobre Feuerbach) no constituye una nueva metafísica teórica —una nueva reelaboración especulativa de la filosofía o un renovado discurso de la ciencia, acumulativamente sumado a los anteriores— sino que constituye un materialismo praxiológico cualitativamente diferenciado del tradicional.

Es praxiológico en una doble dimensión: en primer lugar, porque concibe la relación del ser humano con el mundo como una relación activa, práctica, transformadora, y en segundo lugar, y principalmente, porque el pensamiento teórico marxiano no pretende dar una nueva “interpretación del mundo” (aunque se la conciba como una nueva “práctica teórica”) sino que está dirigido centralmente a guiar la revolución social a través de uno de los polos privilegiados de la actividad humana: la praxis política revolucionaria y su principal instrumento, el ejercicio de la hegemonía<sup>428</sup>. Aunque se pretenda castrarlo, otorgándole una tarjeta de invitación para sentarlo a la mesa e integrarlo “democráticamente” al almuerzo equidistante de los otros discursos y relatos en danza, la apuesta radical de la teoría crítica marxista intenta romper esa comunión de los santos, esa supuesta tolerancia amistosa, esa seductora y sutil invitación al desarme político.

Si de lo que se trata, entonces, es de recuperar la centralidad de la praxis, a partir de la obra de Marx y desde el ángulo de interpretación que nos legara Gramsci, ¿por qué continuar apelando a un término tan problemático como el de “materialismo”? Optamos por seguir empleando este término porque la teoría crítica de Marx prioriza en su explicación de los procesos sociales las condiciones materiales de existencia del ser humano en el seno de las relaciones sociales y sus actividades productivas en el nivel histórico-social. En la obra y el pensamiento de Marx el materialismo remite a lo social, a lo histórico, no al elemento natural físico-químico. La materialidad en la que indaga y sobre la cual reflexiona Marx es la materialidad de la praxis social.

Si el materialismo es comprendido y circunscrito estrictamente en la órbita histórico-social y se lo concibe centrado en la praxis transformadora, no tiene ya punto de intersección alguno con el materialismo metafísico del DIAMAT stalinista (o con el de Bujarin que Gramsci cuestiona y critica en sus *Cuadernos*), aquel que plantea la prioridad ontológica de la materia en sí, concebida como realidad objetiva al margen del ser humano y de su actividad práctica, en forma independiente de la lucha de clases y de la historia, por oposición a aquello que los filósofos y teólogos han denominado habitualmente el espíritu. Tampoco comparte parentesco con el materialismo gnoseológico propio del realismo ingenuo que postula la primacía del mundo objetivo existente independientemente de cualquier sujeto que lo observa por sobre la conciencia que “lo refleja” (punto de vista sobre el cual giran los ejemplos pueriles repetidos en todos los manuales de la época stalinista).

### **El análisis de la praxis y sus formas en *El Capital***

A partir de estas consideraciones sería oportuno repensar el status de la categoría de praxis presente en *El Capital* y qué es lo que analiza Marx en esa obra. Si su punto de vista fuera “materialista” en el sentido tradicional de este concepto, entonces el

---

<sup>428</sup> Para un análisis del lugar central que juega la categoría de hegemonía en la concepción gramsciana de la filosofía de la praxis, puede consultarse su escrito “Análisis de situación y relaciones de fuerza”. En Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5, pp.32-40.

objeto de investigación principal de *El Capital* consistiría en el estudio de la relación del ser humano con la naturaleza objetiva-material pensada a partir de la centralidad de la categoría de fuerzas productivas<sup>429</sup>. A quien intente leerlo de este modo se le escapará completamente el objetivo central que persigue Marx, quien no por casualidad eligiera como subtítulo explicativo de su principal obra *Crítica de la economía política*.

Esta crítica tiene como presupuesto la relación —abstracta y común a todas las épocas— del ser humano con la naturaleza a través del trabajo pero se despliega en otro nivel de determinación de mayor concreción que es el que le otorga su principal status teórico: el de las formas sociales, específicamente históricas, que adopta la praxis humana<sup>430</sup>.

Es solo a partir de la separación metodológica que realiza Marx entre “materia” y “forma social”<sup>431</sup> de la actividad humana y de sus productos objetivados cómo este último puede realizar la crítica de la confusión ahistoricista en la que recae la economía política, estudiando al mismo tiempo los avatares históricos que reviste la praxis humana en el modo de producción capitalista.

Por lo tanto, resulta lógico inferir que si bien su ángulo crítico de abordaje teórico tiene como presupuesto la naturaleza y la relación que el ser humano establece con ella<sup>432</sup>, no obstante, su contenido principal se encuentra en la investigación

<sup>429</sup> Para un punto de vista crítico de esta interpretación, puede consultarse la primera parte de esta investigación donde se rastrean y cuestionan diversas lecturas históricas de Marx y del marxismo centradas en la supuesta prioridad de las fuerzas productivas (desde Kautsky y Bujarin hasta Marta Harnecker y Gerald Cohen).

<sup>430</sup> Karel Kosik intenta explicar el modo de exposición del estudio de la praxis humana y de sus formas sociales que realiza Marx en *El Capital* comparando su manera de abordar el problema con la de Hegel, Goethe, Novalis y Rousseau, y encontrando en todos ellos al igual que en Marx una forma simbólica común, “la odisea”: “«*El Capital*» se manifiesta como la “odisea” de la praxis histórica concreta, la cual pasa desde su producto elemental del trabajo [la mercancía], a través de una serie de formas reales, en las que la actividad práctico espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria”. Véase Karel Kosik: *Obra citada*. p. 201 y “La problemática de *El Capital* de Marx”. En Karel Kosik, Maurice Dobb, P.Sweezy y otros: *El Capital. Teoría, estructura y método*. México, Ediciones de cultura popular, 1977. p. 195.

<sup>431</sup> En todo *El Capital* Marx reitera hasta el cansancio que el ámbito del valor, del plusvalor, de la ganancia, etc., no se encuentra en el terreno material sino en el social: “En la medida en que se representa valor en el trigo, el trigo solo se considera como determinada cantidad de trabajo social objetivado, **sin que interesen en lo más mínimo la materia particular en el que se representa ese trabajo o ese particular valor de uso de esa materia**”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, volumen. 8, p. 1040. El espacio de la forma material es el que corresponde a la forma natural, al valor de uso y al trabajo concreto y útil que lo produce, mientras que el del valor es el que corresponde a las formas sociales que son las que permiten captar la diferencia histórica entre una época y otra, entre un modo de producción y otro: “Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción [...] La **forma especial en la que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas** económicas de la estructura social”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo II, volumen 4, p. 43. Todo el larguísimo apéndice titulado “El ingreso y sus fuentes” con que se cierra y concluye la *Historia de la plusvalía* constituye una detallada demostración de que en esa distinción entre *formas sociales* y *formas materiales* reside la crítica a la economía política, tanto de la clásica como de la vulgar (hoy neoclásica). Quienes prescinden de tal diferencia y subordinan las primeras a las segundas y obtienen por resultado de esta operación teórica formas de producción que serían comunes a todas las épocas, y por lo tanto la legitimación de la “eternidad” del modo de producción capitalista y de sus relaciones sociales.

<sup>432</sup> Sobre la conceptualización de la naturaleza en Marx la bibliografía es enorme. Puede consultarse, por ejemplo, Alfred Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1983; Iring Fetscher: *Condiciones de supervivencia de la humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Caracas, Alfa,

específica de la actividad humana transformadora —la praxis— y sus formas históricas diferenciales. Es precisamente en la investigación de las formas sociales que asume la praxis donde Marx encontrará la clave epistemológica para cuestionar a la economía política y su rol legitimante del mercado capitalista, por lo tanto, acrítico e ideológico (entendiendo aquí por “ideológico” el sentido específico de falsa conciencia).

---

1988 y más recientemente Michael Löwy: *Ecología e socialismo*. São Paulo, Cortez editora, 2005. Los tres tienen, en términos generales, la misma línea de abordaje crítica del productivismo tecnologicista que falsa y equívocamente se atribuyó a Marx. Por eso mismo, para estos tres autores marxismo y defensa del ecosistema no son perspectivas antitéticas sino absolutamente complementarias.



## Trabajo y praxis: Hegel, Goethe y Marx

*¡Ojalá que todo lo que yo sea capaz de hacer todavía se ajuste siempre a lo que usted ha fundado y construido!*

Carta de Goethe a Hegel  
mayo de 1824

Si en el pensamiento de Marx la crítica de la economía política se estructura sobre la base del análisis crítico de las formas sociales que asume la instancia del trabajo en tanto manifestación privilegiada de la praxis en la sociedad capitalista, y si en su filosofía de la praxis la actividad laboral se convierte en una instancia decisiva, resulta plenamente justificado interrogarse sobre el lugar que la categoría de trabajo juega en el pensamiento de Marx.

Marx pudo llegar a ubicar el concepto de trabajo (particularmente en su doble índole como trabajo concreto y trabajo abstracto) como la clave de bóveda de su análisis crítico de la economía capitalista gracias al momento histórico que le tocó vivir. Señaló oportunamente, con gran respeto y admiración, que en el pasado, durante la Grecia clásica, ni el genio enciclopédico de Aristóteles lo había podido hacer debido a sus obstáculos históricos<sup>433</sup>. Desde Aristóteles a Benjamín Franklin, del “ocio creador” de los griegos a la práctica laboral frenética de la modernidad, del hombre fáustico de Johann W. Goethe a la lucha agónica entre el señor y el siervo de Hegel; he ahí el derrotero histórico de la antropología filosófica de la que se aprovechó el propio Marx en su programa de investigación teórica de signo y aspiración anticapitalista.

A continuación examinaremos con mayor detenimiento esa categoría, la de trabajo entendido como praxis, que tanta importancia reviste en la teoría del valor, en la del fetichismo y en todo el andamiaje de *El Capital*. En la obra de Hegel y en la de Goethe se encuentra la clave explicativa de la fundamental relevancia que le otorga Marx ya desde sus primeros escritos juveniles.

Al recorrer ese itinerario se torna imprescindible tener presente que el método dialéctico en su modo de exposición distingue e intenta avanzar desde un nivel general de abstracción hacia un nuevo nivel cuyo índice mayor de determinación tiende hacia lo concreto. De lo abstracto a lo concreto, de sus formas y características más genéricas, antropológicas, aun indeterminadas históricamente, hacia sus formas más concretas, históricas y específicas, principalmente económicas. Desde la antropología filosófica hacia la crítica de la economía política. Ese fue el viaje epistemológico emprendido en sus investigaciones por Marx, antes por Hegel; mientras que en Goethe el camino es más complejo.

El abordaje antropológico de la categoría, en el nivel más genérico de indeterminación, Hegel lo bosqueja principalmente en la *Fenomenología del espíritu* [1807] y luego lo desarrolla, con sus determinaciones económicas, en su recepción filosófica de la teoría del valor en la *Filosofía del derecho* [1820]. Marx compartirá y utilizará la noción antropológica del trabajo que construye Hegel (aunque le critique el haber visualizado solo sus aspectos positivos) en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en los *Grundrisse* y sobre todo en *El Capital*, pero en cambio

---

<sup>433</sup> Según Marx, concebir el trabajo humano bajo una forma general y socialmente homologada “era una resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, pp. 72-73.

cuando se ocupe de la categoría en sus formas históricas, fundamentalmente en el interior de la teoría del valor, se distanciará notablemente de su maestro.

## Señor y siervo en la *Fenomenología*

Si bien al operar con la categoría en sus determinaciones más generales Hegel utiliza conceptos de evidente origen histórico (los de “señor”, “siervo”, “amo” y “esclavo”), en la *Fenomenología del espíritu* el problema analizado está en realidad más cerca de la antropología filosófica (y del papel que en ella desempeña el trabajo en la formación y constitución del ser humano y de su autoconciencia) que de un análisis rigurosamente histórico. Quiere dar cuenta del particular modo en que emerge el sujeto (en su jerga, la autoconciencia) del fondo natural, la mediación de la inmediatez. Su gran objetivo es encontrar la lógica de la historia y del despliegue histórico de la humanidad, aunque aquí lo haga de un modo antropológico.

En la dialéctica del señor y el siervo, Hegel parte de la noción de “deseo”. El deseo presupone una carencia, una falta, un vacío a ser llenado y un impulso hacia “un otro” donde el primero logrará satisfacción. Hegel diferencia dos tipos de deseo: el animal (donde el goce inmediato del objeto deseado destruye su objetividad) y el deseo propiamente humano, que es el del reconocimiento. El deseo humano solo puede ser satisfecho si se enfoca y dirige el impulso hacia el reino intersubjetual donde se relacionan las autoconciencias —los sujetos— y donde cada una de ellas encuentra su verdad<sup>434</sup>.

El reconocimiento es aquello que define a la autoconciencia pues ella solo es en sí misma, en tanto es reconocida por “un otro” (otra autoconciencia, a la que le sucede lo mismo), es decir, solo puede relacionarse consigo misma mediante su relación con otra. Las autoconciencias “*se reconocen como si se reconocieran recíprocamente*”<sup>435</sup>, en el interior de una totalidad.

---

<sup>434</sup> El concepto de “reino intersubjetual” para designar en Hegel el mundo de la praxis histórica lo adoptamos de Rubén Dri: *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires, Biblos, 1994.

<sup>435</sup> Véase G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Editorial Rescate, 1991. p. 169. Este “reconocimiento recíproco” de las autoconciencias remite obviamente a la tercera categoría kantiana de relación: la de “comunidad” o “acción recíproca” entre agente y paciente correspondiente a los juicios disyuntivos. Pero entre Hegel y Kant existe una diferencia cualitativa en este punto. El tratamiento que este último realiza de esa categoría no rebasa el ámbito de lo que Hegel denominará conciencia objetual (aquella que no supera el límite de la lógica sustancial atributiva). Para Kant la categoría de acción recíproca remite a totalidades divididas: “*Es preciso notar que en todos los juicios disyuntivos su esfera (el conjunto de todo lo que es comprendido en uno de estos juicios) es representada como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados); pero como ninguna de estas partes se halla contenida en las otras, deben ser concebidas como coordinadas y no como subordinadas, de tal modo que se determinen entre sí, no sucesiva y parcialmente como en una serie, sino mutuamente como en un agregado*”. Véase Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Losada, 1981. Tomo I, p. 227. El carácter de la totalidad en el interior de la que se da esta “determinación recíproca” constituye para Kant un “agregado” y por lo tanto en este el entendimiento “se representa las partes de una cosa divisible, como teniendo cada una (como sustancia) una existencia independiente de las otras” (Véase I.Kant: *Obra citada*. p. 228.) De ahí que la totalidad orgánica en la que Hegel piensa cuando se refiere a la intersubjetualidad de las autoconciencias tiene poco que ver con la totalidad kantiana concebida como un mero agregado donde cada polo sigue siendo una sustancia separada y con entidad propia (independientemente de la relación).

Por analogía lógica, Hegel entiende esta mutua relación como un silogismo, pues cada conciencia cumple el papel de un extremo en sí misma pero de un término medio para con la otra, la que a su turno solo puede reconocerse a sí misma habiendo pasado por el término medio (reconocimiento) de la otra.

Se produce entonces una duplicación de autoconciencias en su unidad donde cada polo es parte de una totalidad, en la que adquiere sentido. A esa totalidad se refiere Hegel afirmando que constituye un “entrelazamiento” o una “interrelación”<sup>436</sup>. En este entrelazamiento se desarrolla, por el reconocimiento, una lucha a muerte entre las autoconciencias. Que la lucha sea a muerte significa que cada autoconciencia debe estar dispuesta a renunciar a la inmediatez de la vida biológica, corriendo el riesgo de perder su existencia meramente singular.

Para referirse a ambos polos de la totalidad, Hegel recurre, reiteramos, a dos figuras de origen histórico pero que a nuestro parecer cumplen en el argumento un papel puramente antropológico: el señor y el siervo, o el amo y el esclavo. La primera, el señor, corre ese riesgo; la segunda, el siervo, no. Por ello el primero impone su dominio sobre el segundo, que ha quedado atado a su existencia singular, ante el temor a la muerte, y en consecuencia queda reducido a su pura negatividad absoluta. Como “solo si se pone en juego la vida se conserva la libertad”<sup>437</sup>, y por angustia y temor el siervo no ha podido ponerla en juego, entonces no será libre y estará subordinado —como conciencia con carácter cósmico o de coseidad— al dominio de la autoconciencia del señor. No ha llegado a ser sujeto.

La libertad —esta es seguramente una de las metáforas más bellas que nos ha legado Hegel— nunca está al alcance inmediato de la mano. Debe conquistarse a partir de la lucha. Debe trabajarse para llegar a ella. El sujeto para Hegel no está dado de antemano, no es el índice de partida, sino el punto de llegada. Emerge como resultado de un proceso de lucha.

El dominio al que lo somete el señor lo coacciona y obliga a cumplir un servicio: el trabajo. Y aquí llegamos a la categoría analizada por Hegel en el nivel de sus determinaciones más genéricas. “Genéricas” en una doble significación: primero, en el sentido de abstracción indeterminada históricamente y, segundo, en el sentido de que describe características del género humano en general.

El trabajo que realiza el siervo es en primer lugar “*deseo refrenado*”, a diferencia del goce (consumo inmediato improductivo) que siente el señor ante la apropiación de los objetos de su deseo. Goce que anula y destruye la existencia objetiva de estos objetos. El trabajo, como mediación, es en su segunda determinación “*desaparición contenida del objeto*”, pues hace desaparecer las formas naturales de éste de manera momentánea, no absoluta, para poder dar nacimiento a la nueva forma. La tercera característica del trabajo es la de ser una “*acción formativa*” o creación<sup>438</sup>. Esto significa que el siervo transfiere su negatividad absoluta a la naturaleza, otorgándole

---

<sup>436</sup> Esta misma noción hegeliana del entrelazamiento, que otorga sentido a cada una de las autoconciencias (los sujetos), le permitirá a Marx pensar análogamente el problema de la esencia humana en términos relacionales y no sustanciales: “*Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales*”. Véase Karl Marx: “Tesis sobre Feuerbach”. En K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, Tesis VI, p. 10. Ese “conjunto de relaciones” cumple en Marx el mismo papel que la noción de “entrelazamiento de autoconciencias” en Hegel, aunque en aquel la lógica relacional esté absolutamente historizada, no hipostasiada.

<sup>437</sup> Véase G. W. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p. 170.

<sup>438</sup> Estas tres determinaciones del concepto de “trabajo” en Hegel se encuentran en la *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p. 173.

una forma (humana) al objeto producto del trabajo, y rescatándolo de la naturaleza inmediata. Este medio negativo que transfiere una forma —que consiste en darle contenido humano a la naturaleza— crea un universo humano que es el mundo de la cultura y de la praxis histórica (el mundo de la intersubjetividad), distinto del mundo natural donde aún no ha intervenido el hombre. La creación del mundo humano es para Hegel resultado de un largo proceso. Para Marx, idéntico devenir posee la historia. La historia auténticamente humana —distinta de la prehistoria— nacerá hija de un prolongado proceso de lucha contra la dominación y la explotación.

En Hegel esta creación implica que el trabajo vuelve objetiva su negatividad y la deposita en el permanecer en el tiempo del producto. El papel central que desempeña la categoría de trabajo en el argumento de esta dialéctica consiste en que mediante esta actividad el siervo se rencuentra consigo mismo, reconociéndose en los productos de su trabajo (en el mundo humano creado) y deviniendo, por lo tanto, autoconciencia, que en la formación llega a ser en sí—para sí. Esto lo logra porque mediante el trabajo destruye, modificando y dominando, la objetividad extraña y absoluta ante la que sentía el temor. Deja de ser conciencia para convertirse en autoconciencia. La importancia fundamental de este descubrimiento hegeliano consiste en que por primera vez se plantea el nacimiento del sujeto como el producto final de un desarrollo histórico, no como punto axiomático o hipótesis de partida, como era el caso, por ejemplo, de los principales exponentes del iusnaturalismo moderno (incluyendo allí desde Locke y Hobbes hasta Kant o incluso Rousseau —el más revolucionario de todos).

### **La categoría de trabajo dentro de la lectura hegeliana de la teoría del valor**

Si en la *Fenomenología del espíritu* Hegel bosqueja las primeras determinaciones de la categoría de trabajo, todavía en un nivel de abstracción bastante general, en la *Filosofía del derecho* volverá sobre el concepto pero articulándolo, en un nivel de mayor determinación, con la teoría del valor de los economistas políticos clásicos de cuya recepción en el interior de la tradición filosófica alemana esta obra da cuenta.

Quizá la exposición de la categoría de trabajo de la *Fenomenología* sea menos sistemática e incluso más breve que la de la *Filosofía del derecho*, pero su contenido filosófico es sin duda mucho más rico que en esta última. En la primera, el trabajo desempeña un papel central en el desarrollo del ser humano y en el devenir autoconciencia del siervo, mientras que en la segunda su papel queda mayormente circunscrito a la esfera de las necesidades, como elemento central de la sociedad civil.

El trabajo que se analiza en la *Fenomenología* tiene dimensiones antropológicas válidas para la misma definición del ser humano como sujeto, mientras que el de la otra obra está enfocado desde un punto de vista más estrecho: el que históricamente corresponde al de la sociedad capitalista mercantil. Lo que entonces pierde el análisis antropológico, lo gana la teoría histórica. Lo que se diluye en el radio filosófico, se desplaza al terreno de la ciencia social (economía clásica), del que probablemente se nutrió originariamente<sup>439</sup>.

---

<sup>439</sup> Afirma Lukács: “De todos modos, es muy verosímil que precisamente el estudio de Adam Smith haya significado un punto de inflexión en el desarrollo de Hegel. Pues el problema del trabajo como modo central de la actividad del hombre, como realización —según la terminología hegeliana de la época— de la identidad de la subjetividad y objetividad, como actividad que supera lo muerto de la objetividad, como motor del desarrollo que hace

En última instancia, no creemos que estos dos análisis hegelianos se excluyan mutuamente. Por el contrario, si bien se desarrollan en niveles de abstracción distintos, ambos forman parte de una visión hegeliana unitaria del ser humano y de su constitución histórica que surge producto de su praxis.

*La Filosofía del derecho* expresa la recepción, dentro de la filosofía clásica alemana, de los descubrimientos de la economía política. Al respecto Hegel menciona explícitamente en esta obra a Smith, Say y Ricardo<sup>440</sup> (§ 189) cuando se refiere a esta última disciplina como la ciencia que encuentra “en el movimiento y en la masa de datos” una racionalidad objetiva. Las fuentes de la economía política en las que se apoyó (aunque no las nombre en su totalidad) fueron Ferguson, Mandeville, Steuart, Smith, Locke, Hume, Say, Ricardo, y tal vez Sismondi<sup>441</sup>. De estos, la principal lectura e influencia fue quizá la de James Steuart y la de Adam Smith (presentes, ambos, ya desde sus escritos del período de Jena), a los que algunos agregan a David Ricardo<sup>442</sup>. De cualquier modo, de los tres, la principal influencia corresponde a Smith, aun cuando por momentos la reflexión del filósofo alemán no logre sobrepasar el nivel de la economía de Steuart<sup>443</sup>. Recordemos que su escrito sobre este último economista fue redactado bastante antes de la *Filosofía del derecho* e incluso de la *Fenomenología*, más precisamente, entre febrero y mayo de 1799, durante su período juvenil<sup>444</sup>.

A lo largo de toda su obra, el principal aporte económico que intenta incorporar a su mismo corpus filosófico es sin duda la teoría del valor. A esta teoría Hegel se refiere en el momento expositivo correspondiente en su sistema al de la sociedad civil<sup>445</sup>, la que contiene tres momentos: el sistema de las necesidades, la protección de la propiedad por la administración de la justicia y el cuidado de los intereses particulares por medio del poder de la policía y la corporación.

El primero de estos tres momentos, el sistema de las necesidades, constituye la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y a través del trabajo, y la satisfacción de las necesidades de todos los demás (§ 188)<sup>446</sup>.

---

*del hombre un producto de su propia actividad, este problema en el que se expresa el auténtico paralelismo de la filosofía de Hegel con la economía clásica de Inglaterra, ha aparecido muy probablemente por vez primera en Hegel en el curso de su estudio de Adam Smith*”. Véase György Lukács : *El joven Hegel: Problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1985. p.186.

<sup>440</sup> Véase G. W. F. Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho* (Traducción de Alfredo Llanos). Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987. p. 192. En la traducción de la edición clásica del profesor K.H. Ilting (que incluye las notas manuscritas agregadas posteriormente por el mismo Hegel), realizada por Carlos Díaz (Madrid, Prodhufi, 1993), esa referencia se encuentra en las pp. 626-627. Allí, en nota al pie, se pueden encontrar los datos de las ediciones originales de los economistas políticos británicos consultadas y utilizadas por Hegel.

<sup>441</sup> Véase Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette, 1983. p. 135.

<sup>442</sup> Véase Carlos Astrada: *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*. Buenos Aires, Juárez, 1969. p. 37.

<sup>443</sup> Véase György Lukács : *El joven Hegel*: Obra citada. p. 186.

<sup>444</sup> Véase György Lukács : *El joven Hegel*: Obra citada. p. 185.

<sup>445</sup> En Hegel el concepto de “sociedad civil” tiene un significado diferente al uso corriente en las ciencias sociales actuales. En su filosofía remite a la esfera de los intereses privados egoístas, donde prima el individuo (podríamos homologarlo al lugar del mercado). Aunque se refiere no solo a fenómenos económicos mercantiles, también incluye instituciones burocrático-represivas como la policía y la administración de justicia. Es por definición el ámbito diferenciado y mediador tanto del universal abstracto constituido por la familia como de la totalidad concreta corporizada en la comunidad orgánica como Estado “ético”, dos totalidades orgánicas que se le oponen.

<sup>446</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p. 191.

Para Hegel, la necesidad subjetiva se satisface por medio de objetos exteriores. Pero, una vez satisfecha la necesidad a través de los productos que proporciona el trabajo, el movimiento dialéctico no se detiene. Surgen nuevas necesidades (precisamente en esta multiplicación infinita de necesidades consiste una de las principales diferencias entre el mundo del ser humano y el del animal —§ 190—<sup>447</sup>) que a su vez encontrarán satisfacción nuevamente, y así hasta el infinito. En este proceso, las necesidades se descomponen (en partes y aspectos singulares) y diferencian (de las concretas) y por tanto se vuelven cada vez más abstractas (refiriendo aquí el término “abstracto” a la unilateralidad de las necesidades), lo que implica un proceso mayor de diferenciación con respecto al animal. Pero si las necesidades se multiplican hasta el infinito, también se multiplican los medios de satisfacerlas. De esta manera también los medios se vuelven abstractos. Entonces tenemos, en primer lugar, la abstracción de las necesidades; en segunda instancia, la de los medios y, en tercer término, la de la relación entre los individuos.

Mediante esta compleja conceptualización Hegel, uno de los exponentes filosóficos más sólidos y lúcidos que produjo la revolución burguesa europea, intentaba captar al final de su vida la racionalidad de las nuevas relaciones sociales subyacente y operante en la sociedad mercantil. Como planteó polémicamente Lenin, para escándalo de todos los socialdemócratas y marxistas supuestamente “ortodoxos”, sin comprender a fondo este tratamiento difícilmente pueda entenderse el punto de partida en el que se apoyó Marx para dar cuenta de esa misma racionalidad. Un claro ejemplo de ello puede encontrarse en la problemática de la multiplicación de las necesidades humanas en la historia que Marx desarrolla en *La ideología alemana*<sup>448</sup> (una obra que, por cierto, Lenin no pudo conocer pues se publicó después de su muerte<sup>449</sup>).

Para Hegel las necesidades sociales están formadas por las necesidades inmediatas o naturales (que, sin el trabajo como mediación, no implican ninguna libertad, dice el filósofo, criticando a los nostálgicos de un paradisíaco y libre estado natural) y las necesidades espirituales.

Una vez delimitado “el sistema de necesidades” cuya multiplicación de las necesidades, los medios y los goces no tiene fin, es necesario analizar con mayor detalle lo que aquí más nos interesa, la mediación que posibilita satisfacerlas: el trabajo.

Si trazamos un paralelo entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*, podríamos homologar “*los deseos animales*”, a los cuales hace referencia la primera obra, con “*las necesidades inmediatas*” presentes en el discurso de la segunda, así como “*el deseo específicamente humano de reconocimiento*” que formula aquella con “*las necesidades espirituales*” presentes en esta última. El paso de la necesidad animal inmediata a la necesidad espiritual de reconocimiento es precisamente aquello que

---

<sup>447</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p. 193.

<sup>448</sup> Para la referencia al surgimiento de las necesidades, a su correspondiente satisfacción mediante la producción y reproducción de la vida material, al surgimiento de nuevas necesidades y su nueva multiplicación (entendidos ambos procesos como primer y segundo hechos históricos), véase K.Marx y F. Engels: *La Ideología Alemana*. Obra citada. pp. 28-29.

<sup>449</sup> La obra permaneció inédita hasta que la descubrió David Riazanov (seudónimo de D. Goldendach), director del Instituto Marx-Engels de Moscú. Bajo la dirección de Riazanov, György Lukács también participó en el desciframiento de los manuscritos de Marx en el Instituto. Fruto de esa labor, *La ideología alemana* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* se publicaron por primera vez entonces en Moscú, en 1932 (Lenin había muerto en 1924). Riazanov, que participó de la edición, fue destituido del Instituto un año antes de que aparecieran. Como también le sucedió a Isaak Illich Rubin, Eugenio Preobrazhensky, Eugenio B. Pasukanis y a tantos otros sabios y especialistas del marxismo, Riazanov murió en un campo stalinista de trabajo forzado en 1939...

permite comprender la diferencia entre el ser humano y el animal. El nacimiento del ser humano como sujeto transformador a partir de la praxis histórica.

Si esto es cierto, entonces podemos aprehender en toda su densidad teórica el papel de mediación que cumple la categoría de trabajo en Hegel. Es esta actividad la que permite superar el espacio social de la primera instancia para ascender hasta la segunda que define específicamente al mundo humano. El trabajo —categoría teórica central de Hegel probablemente nacida al calor de sus lecturas sobre Adam Smith, según la verosímil hipótesis de Lukács<sup>450</sup>— se torna así la puerta que abre paso al nacimiento del ser humano como ser humano, en tanto sujeto superador de sus necesidades y deseos más inmediatos, naturales y animales. Allí nace la libertad, la verdadera historia —la humana—, postulará posteriormente Marx en el libro III de *El Capital* diferenciando el mundo de la libertad del reino de la necesidad<sup>451</sup>.

El trabajo es entonces, en la *Filosofía del derecho*, la mediación entre la necesidad y la satisfacción porque proporciona el medio para esta última. Como negación de la inmediatez de las necesidades naturales, implica al mismo tiempo la mediación entre tales necesidades particularizadas y su satisfacción (he ahí la razón por la cual Hegel en la *Fenomenología* caracteriza el trabajo como “deseo refrenado”).

Esta actividad de creación (“acción formativa”) se aplica sobre una materia, proporcionada por la naturaleza. Para conseguir satisfacer las nuevas necesidades particularizadas, el trabajo proporciona procedimientos a su vez particularizados y adecuados. En el trabajo, como ya señalamos, cada vez más simple, lo universal y objetivo es la abstracción (§ 198)<sup>452</sup>. Esta abstracción (entendida aquí como separación de la totalidad) genera la división del trabajo y provoca la especificación de los medios, las necesidades y la producción. Un proceso que ya había sido teorizado y desarrollado en la ciencia social por Adam Smith, de quien probablemente Hegel haya extraído la idea. Al volverse más simple, el trabajo posibilita una mayor habilidad por parte de quien lo ejerce. Tal abstracción implica una universalidad en forma unilateral. Y un aumento de la productividad sustentada en lo cuantitativo.

Hasta aquí, Hegel retoma en la *Filosofía del derecho* el concepto general y antropológico de trabajo desarrollado en la *Fenomenología*. Pero su análisis no se detiene en este punto. En el paso teórico siguiente comienza a tratar de caracterizar, con la especificidad de los términos de su propia filosofía, la teoría del valor. Seguramente esto no pasó inadvertido para Marx.

La abstracción máxima del trabajo se manifiesta desde el lado del producto, como valor, y desde el lado de la actividad productiva, como máquina, la cual, en su opinión, terminará ocupando el lugar del ser humano.

El trabajo se va volviendo históricamente más abstracto. Esto implica, desde el lado del producto, el surgimiento del valor. Para Hegel el valor es la capacidad, determinada cuantitativamente, de ser intercambiables y por lo tanto comparables que pasan a tener los productos del trabajo (§ 63)<sup>453</sup>. El valor es, también, lo que tienen de igual dos objetos que se intercambian a través de un acto regido por el contrato (§ 77)<sup>454</sup>. De esta manera puede advertirse cómo Hegel entiende el valor en términos puramente cuantitativos. Hasta allí, lo que no es poco, llegó su nivel de comprensión de

---

<sup>450</sup> Como ya apuntamos, según Lukács, este lugar central que asume el trabajo en la dialéctica hegeliana deriva de la reflexión del pensador alemán sobre las obras clásicas de los economistas británicos. Véase György Lukács: *El joven Hegel. Problemas de la sociedad capitalista*. Obra citada. p. 183.

<sup>451</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, volumen 8, p.1044.

<sup>452</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.196.

<sup>453</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.106.

<sup>454</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.115.

esta problemática. El mismo nivel alcanzado por Adam Smith y David Ricardo, ampliamente superado por Marx en el capítulo primero del primer tomo de *El Capital*<sup>455</sup>.

Cuando dos poseedores de mercancías intercambian sus productos, mediados por la relación jurídica contractual, se produce una comparación cuantitativa. Hegel sostiene que esta última representa la forma más universal de los productos del trabajo humano pues esa comparación alude a una homogeneidad cuantitativa, que correspondería al carácter más general que adquieren las necesidades. El valor o la “universalidad de la cosa”, en el lenguaje hegeliano, es configurado con la característica de ser comparable y la de corresponder a una necesidad general (desarrollada a partir de la necesidad particular). De esta manera se torna, entonces, equivalente a la universalidad, cuya determinación proviene de la particularidad de la cosa. Para Hegel el valor es, por consiguiente, una igualdad (§101)<sup>456</sup>. En su pensamiento el valor de las mercancías reside en el rasgo cuantitativo —de allí que su nivel de análisis en esta materia haya llegado hasta Smith y Ricardo— contrapuesto a lo particular cualitativo.

Por otra parte, siempre para Hegel, el valor consiste en una instancia que se encuentra en estrecha conexión con la esfera de las necesidades. Habría entonces un pasaje de la instancia cualitativa particular (utilidad-necesidades) a la cuantitativa universal (el valor). Este último es remitido a las necesidades humanas generales (multiplicadas hasta el infinito) a través de la mediación del trabajo, que de la particularidad de los trabajos específicos (abstractos en tanto unilaterales, que a su vez particularizan y distinguen cada objeto) asciende, con el desarrollo de una múltiple división del trabajo social, a la universalidad de la determinación cuantitativa —abstracta, ahora en tanto se separa de lo particular.

En la economía política clásica la teoría del valor es comprendida como una instancia de autorregulación de lo social que garantiza la reproducción global del sistema (“autorregulación” que en la realidad ocurre a espaldas de los productores y agentes sociales). En torno a esta idea de la autorregulación de lo social encontramos en Hegel una adscripción explícita al famoso pasaje de Adam Smith<sup>457</sup> acerca de la “mano invisible”, donde el economista sostiene que en la sociedad mercantil cada propietario persigue su propio interés, no obstante, la “mano invisible” regula lo social y resulta, del entrecruzamiento de los múltiples fines egoístas, el bien general<sup>458</sup>. Esta idea smithiana que Hegel retoma también se encuentra en Mandeville, Locke y Steuart. Cabe aclarar

---

<sup>455</sup> Para una crítica de la limitación de todo abordaje puramente cuantitativo de la teoría del valor —Marx lo denomina “*centrado en la magnitud del valor*”—, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.1, pp.98-99, nota al pie número 32. De todos modos, cabe reconocer que, según la hipótesis de Lukács, la reflexión de Hegel, aunque comparte el cuantitativismo de Smith y Ricardo, en realidad se encuentra más próxima a Steuart (por la tremenda abundancia de hechos históricos en su exposición y además por su permanente contraposición entre el mundo antiguo y el moderno) que a los otros dos economistas británicos. Véase G. Lukács: *El joven Hegel*. Obra citada. pp. 189-190.

<sup>456</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.128.

<sup>457</sup> “*En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se convierte en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás* [subrayado de Hegel]”. Véase W. F. Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p. 196.

<sup>458</sup> Nada muy lejos, por cierto, de la “*armonía preestablecida por Dios*” entre las mónadas sin ventanas postulada por Leibniz. Véase Gottfried W. Leibniz: *Discurso de metafísica y Monadología*. Madrid, Orbis, 1984.



que este no es el único concepto que Hegel adopta de Smith (§ 199)<sup>459</sup>, pues también sostiene que el régimen social forma una totalidad (un “conjunto orgánico”) donde se interrelacionan necesidades y trabajos. Un descubrimiento que fue posible solo en la modernidad.

En Hegel, el tratamiento teórico de la teoría del valor no presupone en absoluto ninguna neutralidad valorativa, como la reclamada (más tarde) por el positivismo. De ahí que se muestre notoriamente crítico hacia el tipo de organización social donde rige el mercado, el valor y sus necesarias y lógicas consecuencias. Es por ello que plantea: “*La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo de la corrupción y la miseria con la decadencia física y ética que es común a ambas*”<sup>460</sup>, anticipación genial de los tiempos que corren.

Además, tuvo la suficiente lucidez como para visualizar, aun viviendo en la atrasada Alemania, los rasgos generales del tipo de sociedad a la que conducía el mercado. Por ello pudo llegar a entrever en 1821 el proceso de acumulación de capital y su inevitable correlato, la acumulación de miseria (§ 244 y § 245)<sup>461</sup>, como un producto lógico y necesario de este desarrollo “sin obstáculos” de la sociedad civil, que cuarenta y seis años más tarde, en 1867, Karl Marx explicará y caracterizará como la ley general de la acumulación capitalista<sup>462</sup>.

Para Hegel, este proceso social presupone el hundimiento de los trabajadores (“*la plebe*”, en su oscuro lenguaje de orígenes masones) como momento necesario para la acumulación de riqueza en el otro polo (§ 244)<sup>463</sup>.

Si bien nunca termina de abandonar la perspectiva filosófico-antropológica desde la cual aborda la categoría de trabajo en la *Fenomenología*, en su último período Hegel trata de conceptualizar esa categoría a partir del instrumental científico más avanzado que encuentra a su disposición en la época, el de la economía política inglesa. Para ello debe desplazar el eje del análisis desde aquel primer perfil donde intentaba desglosar las distintas significaciones ontogenéticas que reviste la actividad laboral para el ser humano como tal, y sus diferencias con el reino animal, hacia este otro en el cual la categoría de trabajo se articula con una teoría general del desarrollo de la sociedad mercantil y sus potenciales tendencias (que aún no se daban completamente en la atrasada Alemania en tiempos de *Filosofía del derecho*) hacia la acumulación tanto de capital como de miseria.

En esta última articulación el concepto de trabajo es el punto de llegada de una derivación analítica, que —análogamente a la operada por los clásicos ingleses en los cuales se sustenta Hegel— parte de una interrogante acerca del valor entendido

---

<sup>459</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.196.

<sup>460</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.1<sup>88</sup>.

<sup>461</sup> Señala Hegel: “*Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria. A través de la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia, mientras por otro lado, como consecuencia, se incrementa la especialización y limitación del trabajo particular, y así la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo*”. Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p. 218.

<sup>462</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III. Capítulo 23.

<sup>463</sup> “*El hundimiento de una gran masa por debajo de cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad, y la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la plebe, que a su vez proporciona la mayor facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas*”. Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p.219.

puramente como igualdad cuantitativa para llegar, como resultado, a la categoría de trabajo analizada en el interior de los estrechos límites del entrecruzamiento de la utilidad concreta y de la abstracción meramente cuantitativa.

Más allá de la evidente distancia entre su abordaje antropológico y económico, lo cierto es que Hegel logró generalizar, expandir y universalizar los descubrimientos de los científicos burgueses británicos —la economía científica, que Marx diferenciaba de la economía vulgar— incorporándolos en una impresionante concepción del mundo que si bien estuvo muchas veces enredada en los hilos de la telaraña especulativa, al mismo tiempo puso al descubierto ante la conciencia moderna la importancia crucial de la actividad práctica humana.

### **Totalidad, praxis y trabajo en el *Fausto***

Ese vuelo universal que alcanzó la actividad práctica humana en el pensamiento de Hegel —de tanta importancia para la filosofía de la praxis de Karl Marx— tuvo su correspondiente expresión dramática en la obra de Johann Wolfgang Goethe.

La genealogía tradicional —otrora “oficial”— del pensamiento de Marx que se construyó posteriormente llegó a identificar en Hegel a uno de los dos únicos afluentes originarios que la nutrieron en su nacimiento. Aunque durante la época stalinista se le acusó de “prusiano” y “reaccionario”, era imposible eludirlo o desconocerlo. El otro habría sido, según esta misma interpretación tradicional, el materialismo de Feuerbach. Solo una férrea anteojera ideológica pudo haber eliminado de esa inédita conjunción el inapreciable papel que desempeñó Goethe en la ansiosa y sedienta vocación filosófica por la acción, la totalidad y la praxis que estremeció no solo al joven Marx desde sus primeros años de estudio, sino también al Marx maduro que planeó la inmensa obra *El Capital* y llegó a publicar en vida al menos su primer tomo.

En la soslayada obra de Goethe vibraron en el mismo diapasón, como en los filósofos jónicos presocráticos, la poesía, la ciencia y la filosofía. Las tres conformaron un mismo haz de luz multicolor. De su inmensa y vasta producción, nos interesa analizar aquí —debido a su innegable influencia en Marx— su célebre *Fausto*, donde Goethe retomó una vieja leyenda popular renacentista difundida por *El libro de Fausto* ([*Faustbuch*] publicación anónima editada por el impresor Spies en 1587)<sup>464</sup> y utilizada antes que Goethe por el escritor inglés Christopher Marlowe en *Tragical history of Doctor Faustus*, el español Calderón de la Barca, y por toda la tradición luterana alemana (el compositor francés Charles Gounod la llevó más tarde, también a la ópera, con libreto de Jules Barbier y Michel Caré; asimismo, Heinrich Heine —amigo personal de Marx— escribió un libreto para ballet con el tema; de igual modo, R. A. Schumann compuso su “Oratorio”; F. Liszt, su “Sinfonía Fausto”; y L. H. Berlioz, sus “Ocho escenas de Fausto” y, después, su oratorio “La condenación de Fausto”)<sup>465</sup>.

---

<sup>464</sup> Véase (Autor anónimo) *Historias del doctor Juan Fausto*. Buenos Aires, Alción, 1997.

<sup>465</sup> Escribe Marshall Berman: “En los cuatro siglos transcurridos desde el *Faustbuch*, de Johan Spiess en 1587 y la *Tragical history of Doctor Faustus*, de Christopher Marlowe, un año más tarde, la historia ha sido contada una y otra vez, en todas las lenguas modernas, en todos los medios conocidos, desde las óperas hasta los títeres y los tebeos en todas las formas literarias, desde la poesía lírica y la tragedia teológica-filosófica y la farsa popular; ha resultado irresistible para todo tipo de artistas modernos de todo el mundo”. Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI, 1991. p. 28. También nosotros, los argentinos, tuvimos nuestro *Fausto* (adaptado a la poesía gauchesca mediante el personaje Anastasio el Pollo), a través de la pluma de Estanislao del Campo, quien se inspiró en la

El *Fausto* que nos interesa —el que posteriormente influyó de manera notable en el pensamiento y la escritura de Marx— se redactó en varias etapas, que mucho tuvieron que ver con la propia biografía de Goethe. En términos generales la tragedia tuvo dos grandes partes, la primera y más famosa se publicó en 1808 (casi al mismo tiempo que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel...), aunque contiene escenas redactadas en 1773, 1790 y 1806. De alguna manera esta primera parte, con la desgarradora tragedia de Margarita (el primer amor de Fausto que aparece en la obra), resume la concepción general del romanticismo. La segunda parte, en cambio, con su culto puntilloso del mundo antiguo y de la belleza griega de Helena (el siguiente amor de Fausto) alterna el romanticismo con lo más logrado del clasicismo en Alemania. De ahí toda la disputa por la “clasificación” de Goethe, cuya obra probablemente escape a todo esquematismo y enclaustramiento. En total, la redacción le insumió nada menos que sesenta años (la comenzó a escribir a principios de la década de 1800 y la terminó un año antes de su muerte, en 1831).

En cuanto a la llamativa contemporaneidad de la primera publicación del *Fausto* con la aparición de la *Fenomenología* de Hegel, lo más sugerente reposa en el paralelo arquitectónico entre ambas. Por supuesto que esa arquitectura metodológica no es independiente, en ninguno de los dos casos, del contenido tratado.

Hasta donde tenemos noticias, el primero que llamó la atención sobre dicho paralelo —exceptuando a Marx, por supuesto, quien se valió ampliamente de estos dos gigantes del pensamiento— fue György Lukács, quien en 1940 caracterizó al *Fausto* como un “poema cósmico” y una “fenomenología del espíritu poética”.

“De este modo —subraya Lukács— encontramos, pues, en el «*Fausto*» un tiempo y una sucesión temporal subjetivo-objetiva tan fantástica y discontinua como la que nos es dado encontrar en la «*Fenomenología del espíritu*». Goethe es perfectamente consciente de eso [...] Así pues, el proceso de la «*Fenomenología*» del género humano en la conciencia individual y en el destino de Fausto es libre, móvil, ajeno a toda lógica pedante y a todo «acabamiento» presuntuoso”<sup>466</sup>.

Según esta hipótesis de lectura, Goethe habría sintetizado al igual que Hegel el decurso histórico del individuo insertándolo en el de la especie, de ahí que tanto la *Fenomenología* como el *Fausto* comiencen por el proceso y la experiencia vital del individuo (el amor en *Fausto*, la certeza sensible cognoscitiva en Hegel) y de allí se encaminen hacia la historia ontogenética de la especie, es decir, un sendero que partiendo del yo se encamina en dirección al nosotros.

Después de Lukács, en 1947, Ernst Bloch también llamó la atención sobre ese notable paralelo metodológico entre Hegel y Goethe.

---

reelaboración que realizó Gounod, en su ópera, de la obra de Goethe, presentada en el Teatro Colón de Buenos Aires en 1866.

<sup>466</sup> Véase György Lukács: “Estudios sobre el *Fausto*”. En *Obras completas*. México, Grijalbo, 1970. Tomo XI, pp. 367-368. En una de sus hipótesis centrales, que se repite a lo largo de todos estos estudios sobre el *Fausto*, Lukács ubica a Goethe “en una época de transición entre la Ilustración y Hegel”, como si Goethe fuera un paso previo —e inferior— al autor de la *Ciencia de la Lógica*. A pesar de reconocer el romanticismo del joven Goethe (y transitivamente el carácter romántico de la primera parte de la tragedia de *Fausto*), a toda costa también se esfuerza de manera sobredimensionada por incluirlo en el movimiento de la *Alfklärung* [la Ilustración alemana]. Que en esta etapa de su vida Lukács haya estado exageradamente obsesionado por conjurar el irracionalismo y el romanticismo —no casualmente frente a la monstruosidad del nazismo, un detalle que nunca deberíamos olvidar—, como también lo estuvo en *El asalto a la razón*, no nos impide reconocer la lucidez con que analizó, de un modo original y precursor, la imponente herencia de Goethe para la tradición marxista. Su interpretación del *Fausto*, en ese sentido, puede considerarse casi como la antítesis de la sugerida por Wilhelm Dilthey en su análisis sobre Goethe y Spinoza.

“Por muy largos que sean —afirma Bloch— y mucho que se internen los caminos de la «Fenomenología», existe una obra hermana, relativamente más asequible, a la luz de la cual pueden ilustrarse, una y otra vez, sus movimientos y la meta de su recorrido. Esta obra a la que nos referimos es, naturalmente, el «Fausto» de Goethe, poema que brota, en muchos aspectos, de la misma situación espiritual de que nace la «Fenomenología». Ambas son expresión de la conciencia burguesa en los comienzos de la misión histórica de la burguesía [...] Ambas muestran al hombre como constructor de su mundo y por alguien que pasa por él convirtiéndose en él”<sup>467</sup>.

Reafirmando ese indudable paralelismo, Bloch sostiene que “ambas obras coinciden en el tema del viaje, en la compenetración que se va superando dialécticamente entre sujeto y objeto, entre objeto y sujeto”<sup>468</sup>.

En la misma época que Bloch, aunque con menor énfasis y exhaustividad, también Henri Lefebvre llegó a visualizar el aroma común que emanaba de ambas obras como parte de todo el impulso alemán y francés en torno a la noción de “aprendizaje”.

“«Fausto» (primera y segunda parte) es también —arriesga Lefebvre— un inmenso poema dramático sobre la educación del hombre por la vida y por sí mismo, acompañado de un esfuerzo titánico por comprender y resolver las contradicciones, por exponer las soluciones. Los dos «Fausto» deben entenderse como obras maestras de la pedagogía, del arte didáctico [...] Este es el proyecto, el programa de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel. Concibe el espíritu del hombre (el hombre visto «espiritualmente» y traspuesto en espiritualidad) como un vasto proceso de autoeducación”<sup>469</sup>.

Sucede que Hegel se refirió a su *Fenomenología* como “el libro de sus viajes de descubridor” (de las figuras y experiencias propias del sujeto y de su inseparable vínculo con el mundo intersubjetivo), viajes que no pueden dejar de recordar los de Fausto —siempre acompañado por ese entrañable amigo-enemigo llamado Mefistófeles—, desde el mundo inmediato de la Alemania del siglo XVI alrededor del amor de Margarita (aquejarres, brujas y tabernas incluidas) hasta el horizonte griego del amor por Helena, la reina inigualable de la belleza clásica del mundo homérico, para regresar, finalmente, al mundo moderno.

En esa estructura immanente que atraviesa las diversas unidades que componen el *Fausto* —cada una dotada de un sentido y una poética propia, según advierte lúcidamente Lukács, aunque formen parte de un conjunto histórico que las abarca a todas— el camino recorrido parte de lo individual y de allí se dirige hacia lo social. Se asciende desde el amor individual y los anhelos de saber y de actividad hasta el poblado mundo del trabajo social. La inflexión fundamental que articula esa transición está dada por el pasaje del final de la tragedia de Margarita, en la primera parte del *Fausto*, y el inicio de la segunda secuencia de la obra. Allí se supera el remordimiento propio de la moral individual (que con mucha razón Hegel había reprochado a la moral kantiana, diferenciándola de la eticidad colectiva) mediante el recurso poético goethiano a la

---

<sup>467</sup> Véase Ernst Bloch: *Sujeto-objeto en Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. pp.73-74.

<sup>468</sup> Véase Ernst Bloch: *Sujeto-objeto en Hegel*. Obra citada.

<sup>469</sup> Véase Henri Lefebvre: *Síntesis del pensamiento de Marx* [1947]. Barcelona, Nova Terra, 1976. pp. 132-133. No resulta casual que en el campo cultural marxista hayan sido precisamente tres “herejes” —Lukács, Bloch y Lefebvre—, quienes más contribuyeron con sus investigaciones a destacar el paralelo Hegel—Goethe, aunque no hubieran prolongado mayormente esa genial intuición hacia otro terreno, el de la génesis histórica del marxismo y su concepción materialista de la historia como filosofía de la praxis. Sin embargo, con esa caracterización pionera contribuyeron enormemente a descentrar la pobre y limitada ecuación: [“dialéctica de Hegel + materialismo de Feuerbach = materialismo dialéctico de Marx”].

figura de Ariel, aquel espíritu aéreo ya utilizado por William Shakespeare en *La tempestad* cuya intervención sobre Fausto “*apacigua la fiera lucha del corazón y arranca las sedientas y agudas saetas del remordimiento*”. Superada esa moral individual (que Kant denominará “moralidad”), Fausto puede encaminarse hacia una nueva figura de su aventurado y largo viaje, de manera análoga al viaje hegeliano donde la conciencia quedaba atrás y era superada al insertarse en el nuevo curso de la intersubjetividad de la autoconciencia y de allí al espíritu (Hegel denominará “eticidad” la nueva esfera colectiva superadora de la “moralidad” individual de factura kantiana). Esa superación de la moral individual quema, desgarrar e implica en ambos casos — Goethe y Hegel— toda una transformación interna del sujeto.

En el caso del *Fausto*, Lukács sintetiza esa superación de la órbita subjetiva y puramente individual en una nueva escala colectiva del siguiente modo: “*La dicha vital puramente personal y particularizada no tiene nada en común con la afirmación de la genericidad consumada del hombre*”<sup>470</sup>.

Pero la presencia de esa inscripción en la que se supera la moral individual — movimiento tan propio de la modernidad, desde Nicolás Maquiavelo en adelante— no constituye un hedonismo con su culto ciego de la inmediatez. En el humanismo goethiano, tanto en la primera como en la segunda parte de la tragedia, existe una dialéctica —profundamente análoga a la “dialéctica de las necesidades” de Hegel— que engloba los anhelos, los deseos, las satisfacciones y el resurgimiento de nuevos anhelos: “*Solo he atravesado corriendo el mundo*”, dice Fausto en la segunda parte. “*He asido por los cabellos cada deseo; lo que no me satisfacía lo dejaba, y lo que huía de mí dejábalo correr. No hice más que anhelar y satisfacer mis afanes, y anhelar de nuevo*”<sup>471</sup>. Y esos anhelos, si bien incluyen como en todo el humanismo renacentista — del cual es evidentemente heredero— el alborozado ingreso al mundo sensible de “las tentaciones” tan despreciadas por el neoplatonismo, el cristianismo medieval, el agustinismo y el luteranismo protestante, sin embargo no representan una equiparación con los deseos meramente animales. Siempre los deseos de Fausto son sublimes y universales. Así lo increpa orgullosamente a Mefistófeles cuando éste le ofrece el pacto: “*¿Qué puedes darme, pobre diablo? ¿Comprendieron jamás los de tu clase el espíritu del hombre y sus sublimes anhelos? ¿Qué me ofreces? Sí, tú tienes un manjar que no satisface; tienes oro pálido que se escurre de las manos como el azogue; un juego en el cual nunca se gana: una mujerzuela que, aun entre mis brazos, hará señas a mi vecino: la gloria, bello placer de los dioses, que se desvanece cual fugaz meteoro*”<sup>472</sup>.

En esa fuerte contraposición entre anhelos inmediatos y universales, animales y sublimes, nuevamente nos encontramos ante otro inocultable paralelo con Hegel y su distinción entre el deseo animal (satisfacción y goce inmediatos) y el específicamente humano (el de reconocimiento), entre necesidades primarias y necesidades universales, siempre multiplicadas al infinito. Ambas distinciones, la de Goethe y la de Hegel, quedarán grabadas a fuego en la prosa de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* de Marx, cuando este último vuelva a distinguir entre las actividades “*puramente inmediatas compartidas con los animales*” (comer, tener relaciones sexuales, beber, dormir, etc.) y las específicamente humanas (creación permanente y desalienante mediante la praxis).

<sup>470</sup> Véase György Lukács: “Marx y Goethe”. En G.Lukács: *Ética, estética y ontología*. Buenos Aires, Colihue, 2007. p.59.

<sup>471</sup> Véase Johann W.Goethe: *Fausto*. [Traducción de J.Roviralta Borrell] México, Universidad Nacional de México, 1924. p. 480.

<sup>472</sup> Véase Johann W.Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.69.

En ese mismo registro se comprende también otra de las innumerables convergencias. De la misma manera que para el racionalismo dialéctico hegeliano el mundo de las apariencias —a su modo objetivas— es el característico de las primeras etapas del viaje de la conciencia, así también para Goethe el mundo de la apariencia y la inmediatez constituye un mundo limitado y “grosero”, lejos de la vida, la verdad y la totalidad.

“¡Malditas —dice enojado Fausto—, todas las fascinaciones que se apoderan del alma y la sumen, en fuerza de ilusiones, en esos abismos lamentables! ¡Maldito el engarzo de las apariencias que acosa a nuestros sentidos!... ¡Maldito sea Mammon [dios de las riquezas. N.K.], cuando con tesoros nos incita a arrojadas empresas, cuando para el placer ocioso nos apareja mullidos almohadones!”<sup>473</sup>.

Asimismo, Mefistófeles acompaña esa aseveración cuando en la segunda parte igualmente declara que “solo los ojos humanos se dejan engañar”. Pero más allá de la coincidencia con Hegel, aquí lo más interesante —aunque Goethe nunca haya llegado a la teoría del valor tal como está presente en la *Filosofía del derecho* de Hegel— resulta la identificación goethiana de “la maldición del reino de las apariencias” con el gobierno de Mammon, el oro y el dinero. Allí se bosqueja incipientemente —solo en sus trazos más generales y abstractos— la necesidad de superar el reino dinerario y la esfera de la inmediatez apariencial para realizar los grandes anhelos humanos.

Tampoco es aleatorio que en esa notable y extendida homología, el *Fausto* termine como culmina la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología*, es decir, con el descubrimiento ontogenético de la especie humana a partir del proceso autogenerador del trabajo. En un bello pasaje de los muchos donde Goethe advierte el nuevo curso que emerge de la sociedad posrevolución francesa, sus leñadores alertan: “En elogio nuestro, poned esto en claro, pues si los rústicos no trabajáramos así en el campo, ¿cómo se las compondrían las personas finas por más que se devanaran los sesos? **Tenedlo bien entendido: si nosotros no sudáramos, os quedaríais yertos de frío**”<sup>474</sup>. Una advertencia filosóficamente más que premonitoria...

Más adelante, en el final de la segunda parte, Fausto expresa uno de sus anhelos más preciados, el de ganar tierra al mar mediante el trabajo, el de transformar —construyendo diques— el mundo natural mediante la praxis, adquiriendo en consecuencia la posibilidad de “ser un hombre ante la naturaleza, conquistando al mismo tiempo la libertad” De nuevo nos encontramos aquí con el trabajo entendido como mediación entre el hombre y la naturaleza y como condición necesaria (aunque no suficiente) para conquistar la libertad.

En cuanto a la categoría de totalidad (aquella “sed de lo absoluto” que tanto horrorizaba a Kant), Goethe tampoco le va en zaga a Hegel. Ambos son críticos del

---

<sup>473</sup> Véase Johann W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.67. En la traducción española de Rafael Cansinos Asséns, ese pasaje se traslada al castellano del siguiente modo: “¡Maldita sea la alta opinión con que a sí mismo se encadena el espíritu! ¡Maldito el relumbrón de la apariencia que nos asedia los sentidos! ¡Maldito lo que en nuestros engaños hipócritamente nos sonríe, ese engaño de la fama y la perduración de nuestro nombre! ¡Maldito aquello que como propiedad nos lisonjea, como mujer e hijo, como siervo y colono! ¡Maldito sea Mammón, cuando con cacaña de tesoros, a osadas hazañas nos incita, cuando con miras a ociosos placeres nos adereza el potro?”. Véase Johann W. Goethe: *Fausto*. En *Obras completas*. México, Aguilar. 1991. Tomo IV, p. 790.

<sup>474</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. segunda parte, acto I, p. 231. Por su parte, el ya mencionado traductor español de las *Obras completas* de Goethe, Rafael Cansinos Asséns, no solo interpreta al *Fausto* en un sentido forzosamente cristiano, sino que, además, traduce en este singular fragmento tan importante para la filosofía de la praxis “rústicos” por “gente ordinaria”, lo cual confirma una vez más la presencia indeleble de la ideología en toda traducción.

saber limitado y vergonzoso del entendimiento kantiano (la “reflexión extrínseca” propia de la percepción, en palabras de Hegel). En ese sentido resuenan con fuerza las palabras de Wagner, el ayudante de Fausto, cuando declara programáticamente “*Sé mucho, pero quiero saberlo todo*”<sup>475</sup>. En el momento en el que Wagner representa en el drama la erudición libresca y el esqueleto vacío de vida frente a la salvaje sed de totalidad —de amor y belleza, de conocimiento y verdad— que mueve a Fausto, quien alienta en la segunda parte de la tragedia a Mefistófeles con un eco que recuerda el inicio de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y el prólogo a su *Fenomenología*: “*¡Adelante siempre! Profundicemos la cosa. En tu Nada, espero encontrar el Todo*”<sup>476</sup>.

Tal era el ímpetu por alcanzar la totalidad (del mundo la vida, la naturaleza y la práctica) y superar las limitaciones del entendimiento propias del saber puramente libresco que tristemente padecía Fausto. Después de todo, realizar ese anhelo de unidad entre el saber y la vida, entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica (magistralmente resumida en la fórmula filosófica del “sujeto-objeto” hegeliano), bien valía hasta un pacto con el mismísimo Diabolo... Incluso hasta alguien tan insospechado como Dios confiesa en la obra de Goethe que “*la actividad del hombre se cansa fácilmente y no tarda en entregarse al encanto de un reposo absoluto. Por eso gusto de darle un compañero, y que, aunque sea el diablo, te impulse a la acción*”<sup>477</sup>.

Totalidad y praxis se constituyen de este modo en una pareja inseparable del humanismo goethiano. Fausto solo podrá realizar su principal deseo concretando una actividad ininterrumpida: “*Bien sabes tú*”, le retruca en otra oportunidad a Mefistófeles, “*que no se trata de placer [...] Mi corazón, curado ya del afán de saber, no debe cerrarse de hoy más a dolor alguno, y lo que está repartido entre la humanidad entera quiero yo experimentarlo en lo íntimo de mi ser; quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal de ella, extendiendo así mi propio ser al suyo, y como ella misma, estrellándome yo también al fin*”<sup>478</sup>. Ese afán por “apoderarse de todo lo humano” resulta más que coincidente con la sed de totalidad que ya Kant vio como irremediable en el trasvasamiento de los límites de la experiencia sensible y Hegel incorporó a su sistema como constitutiva del mismo género humano. No otra cosa planteaba Nietzsche —desgajado sí del duro racionalismo y también de la manipulación posmoderna— con su ansiado “superhombre”. Una perspectiva ampliamente compartida y recuperada en una línea más que directa por aquel Marx que le contestó a su hija Laura acerca de su sentencia favorita con una frase de Terencio: “*Soy humano y nada de lo humano me es ajeno*”<sup>479</sup>.

Mefistófeles se entusiasma en la obra de Goethe ante tal programa y le confiesa a su compañero que “*Hasta tendría yo gusto en conocer a un tal señor; le apellidaría señor Microcosmos*”<sup>480</sup>.

No obstante, a diferencia del racionalismo dialéctico de Hegel, en Goethe esa nueva unidad entre la teoría y la práctica incluye también, en primer plano, la dimensión

<sup>475</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Primera parte. p. 35.

<sup>476</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p. 266.

<sup>477</sup> Véase J.W.Goethe: *Fausto*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1981. p.21. En la ya mencionada traducción de J.Roviralta Borrell ese fragmento se traslada al castellano de la siguiente manera: “*Por esta razón le doy gustoso un compañero que, debiendo obrar como diablo, le incite y ejerza influencia sobre él*”. Obra citada. p. 23.

<sup>478</sup> Véase Johann W.Goethe: *Fausto*. [Traducción de J.Roviralta Borrell]. Obra citada. p. 73.

<sup>479</sup> Véase Karl Marx: “Confesión”. Reproducida en F.Engels, V.L.Lenin. Rosa Luxemburg y otros: *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario* [Antología de artículos seleccionados por David Riazanov]. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1976. p.172-173.

<sup>480</sup> Véase Johann W.Goethe: *Fausto* [Traducción de J.Roviralta Borrell]. Obra citada.p.74.

del amor y el sentimiento, y no solo como un momento inferior o un peldaño ya superado. El amor romántico está al comienzo (con el personaje Margarita) y también al final de la obra (es precisamente aquello por lo cual Fausto se salva después de todo y logra ingresar en el cielo).

Esa presencia palpitante e inédita en la obra de Goethe —comparado con Hegel— será sin duda su nota diferencial y original que en la segunda mitad de la década de 1830 le aportará a la formación filosófica del joven estudiante Marx un matiz insospechado y comúnmente soslayado. En esa dirección, la crítica goethiana del chato entendimiento ilustrado se torna por momentos aun más radical que la hegeliana. Una inapreciable tonalidad que para un rescate contemporáneo de Marx —desde un sesgo crítico de la razón instrumental y del pensar meramente calculador— no debería pasar inadvertida.

En esa perspectiva filosófica goethiana indudablemente praxiológica, el Espíritu de la Tierra invocado por Fausto —antes de la aparición en escena de Mefistófeles— tiene dos territorios preferidos para su inquieta morada: el “océano de la vida” y la “tormenta de la acción”. De ahí que encontremos en Goethe (principalmente en la primera parte de la tragedia, aunque no solo allí) un humanismo naturalista y romántico —probablemente de herencia spinoziana, aunque obviamente con un racionalismo muchísimo más matizado que el del pensador judío holandés—; y también influencias de Jean-Jacques Rousseau y Giambattista Vico. En ese humanismo suyo tan particular la vida auténtica y verdadera se identifica con la praxis que atraviesa la totalidad de lo real. Para la filosofía praxiológica de Goethe, vivir ya no consiste en contemplar —como sucedía con los griegos— sino en actuar. Pero su concepción de la praxis en la primera parte del *Fausto* (que sin duda adoptará Marx) es omniabarcadora de la totalidad de lo real. No se reduce únicamente a la construcción de herramientas —como en la concepción de Benjamín Franklin, según la cual “el hombre es un *toolmaking man*, un animal que fabrica herramientas” según recuerda Marx en *El Capital*<sup>481</sup>— ni tampoco a la práctica laboral —como en el final de la segunda parte del *Fausto*<sup>482</sup>.

Sin dejar de advertir la notable diferencia de perspectivas entre Marx y los griegos en lo que hace al “ocio creador”<sup>483</sup> (no así en relación con Aristóteles y su concepción comunitarista del “animal político” utilizada en la crítica a la abstracción del iusnaturalismo moderno y de la economía política en la introducción a los

<sup>481</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 218.

<sup>482</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. pp.482-483.

<sup>483</sup> Es innegable que los escritos de Marx expresan una concepción antropológica activista y praxiológica sumamente distanciada del ocio contemplativo de los filósofos de la Grecia clásica. Sin embargo, en el pensamiento de Marx convive, junto a su teoría del trabajo como praxis desalienante, una concepción libertaria que sitúa la verdadera libertad del ser humano más allá de la esfera material, por lo tanto, más allá del ámbito laboral (Véase K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1044). Entre los discípulos que mayor atención prestaron a este componente, no siempre advertido en los escritos de Marx merece destacarse la obra precursora de Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*, publicada originariamente en 1880 en el periódico *L'Egalité*. Este folleto recupera la crítica de Marx a la jornada laboral expuesta en el extenso capítulo octavo del tomo primero de *El Capital* que lleva ese mismo título y, mientras canta loas al ocio creador y a la pereza obrera, Lafargue cuestiona duramente la ideología productivista del “Progreso”. Así sostiene Lafargue que “*Nuestra época es, dicen, el siglo del trabajo; en efecto, estamos en el siglo del dolor, de la miseria y de la corrupción [...] todos han entonado nauseabundos cantos en honor del dios Progreso, el hijo mayor del Trabajo*”. Véase Paul Lafargue: *El derecho a la pereza*. México, D. F., Grijalbo, 1984. p. 18. En la misma sintonía puede consultarse la antología que reúne trabajos de Adorno, Marcuse, Fourier y otros: *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio*. Bs.As., La marca, 1995.



*Grundrisse*<sup>484</sup>), es indudable que ese lugar central, privilegiado e inicial de Goethe en la antropología praxiológica marxiana permite superar cualquier posible reduccionismo de la noción de praxis. Ya sea tanto frente al pragmatismo como frente a la concepción moderna, industrial y productivista de un Benjamín Franklin.

En la segunda parte de la tragedia de *Fausto*, donde el romanticismo antiespeculativo no desaparece sino que se une al clasicismo cultor de Grecia (a través de la unión de Fausto y del personaje Helena, de la que nace como fruto Euforión, es decir, el símbolo del genio de la poesía moderna), el deseo y el proyecto de alcanzar la totalidad continúa ocupando el primer plano. Por ejemplo, recién bañado de su remordimiento por la muerte de Margarita gracias a la intervención de Ariel y a punto de comenzar su nuevo viaje, Fausto confiesa que su anhelo más íntimo consiste en “*aspirar sin tregua a la totalidad de la más elevada existencia*”<sup>485</sup>.

En la segunda parte de la obra, aunque matizado con el clasicismo<sup>486</sup>, el romanticismo no desaparece, ya que Goethe sigue poniendo en palabras de un Fausto enamorado ahora de Helena la sentencia preferida de aquella corriente: “*la poesía debe salir del corazón*”<sup>487</sup>. Ese romanticismo también se expresa en su culto exaltado del frenesí vitalista de la juventud frente a la senectud<sup>488</sup>. Aun así, Goethe no desprecia la ciencia ni la razón —él mismo se dedicó por años al estudio de la naturaleza, desde la alquimia hasta la teoría de los colores o de la evolución que esbozó genialmente. Eso no le impide, por medio de un Mefistófeles disfrazado de Fausto, criticar ácidamente la enseñanza escolástica universitaria, la teología y el dogmatismo de su época, así como el método analítico del racionalismo vacío del entendimiento (principalmente del discípulo de Leibniz, Christian Wolff)<sup>489</sup>.

Si la perspectiva de la totalidad, el vitalismo naturalista y panteísta y el romanticismo atraviesan la poética goethiana, la praxis será probablemente su ángulo filosóficamente definitorio.

No solo porque Fausto repite una y otra vez en ambas partes de la tragedia que “*el hombre necesita una incesante actividad*” y que “*la saludable fuerza creadora es hija de la eterna actividad*”, sino también porque la recurrente invocación a la actividad otorga pleno sentido al famoso pasaje donde Fausto retraduce a su “amada lengua alemana” la primera palabra del evangelio de Juan del Nuevo Testamento: “*Escrito está: «En el principio era la Palabra»... Aquí me detengo ya perplejo. ¿Quién me ayuda a proseguir? No puedo en manera alguna dar un valor tan elevado a la palabra; debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu. Escrito está: «En el principio era el Pensamiento»... Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite. ¿Es el pensamiento lo que todo obra y crea?... Debiera estar así: «En el principio era la Fuerza»... Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por*

<sup>484</sup> Véase Karl Marx : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]*. Obra citada. Tomo I, p.4.

<sup>485</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.214.

<sup>486</sup> Dice el personaje Homúnculo: “*Vos conocéis tan sólo los fantasmas románticos ; el verdadero fantasma debe ser también clásico*”. Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.299. Más adelante, refiriéndose a las feas hijas del mar, un triple monstruo llamado en la mitología griega Fórcida, agrega Mefistófeles: “*¿Y se arraiga aquí en el país de la Belleza? ¡Y a eso se da el pomposo nombre de clásico!*”. Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.339.

<sup>487</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.396.

<sup>488</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. pp.292, 410 y 424.

<sup>489</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Primera parte. pp.78 y 79 y segunda parte. pp.289 y 291.

escrito, algo me advierte ya que no me atenga a ello. El Espíritu acude en mi auxilio. De improviso veo la solución, y escribo confiado: «**En el principio era la Acción**».<sup>490</sup>

Que Fausto jamás se canse de declarar que “la diosa victoria es la diosa de toda actividad”<sup>491</sup> y que “la acción es todo, la gloria es nada”<sup>492</sup>, se explica por el carácter antiespeculativo que atraviesa el conjunto de este humanismo praxiológico. De ahí que también formule amargos reproches —a pesar de su amistad con Hegel— a esos personajes increpados por Marx en la última tesis sobre Feuerbach, los filósofos. “Porque allí [nos recuerda Mefistófeles catorce años antes de las célebres tesis marxianas N.K.] donde los fantasmas han tomado sitio, el filósofo es igualmente bien acogido. Para que la gente goce de su arte y favor, crea él al instante una docena de nuevos fantasmas”<sup>493</sup>. En el mismo sentido, explicando el surgimiento de la Tierra, los volcanes y las montañas, declara Goethe —gran admirador no solo de Hegel sino también de Tales y los presocráticos—, por boca de Mefistófeles: “El filósofo no puede comprender tal cosa [...] El pueblo sencillo es el único que comprende sin dejarse extraviar en sus juicios”<sup>494</sup>.

En ese humanismo praxiológico y antiespeculativo que tanta adhesión y admiración despertará en el joven Marx, Mefistófeles es más que un personaje secundario y *partenaire* de Fausto. No solo es su gran acompañante a lo largo de todos sus viajes, sino que también se autodefine —impregnado de un aroma más que hegeliano— como “el espíritu de la contradicción”<sup>495</sup>, como “la Nada, que al igual que el fuego todo lo devora y consume”, como “el espíritu que niega y con harta razón, pues todo lo que existe merece ser aniquilado”<sup>496</sup>.

Espíritu de la negatividad radical —la misma que el Marx de *El Capital* caracterizaba como el corazón del método dialéctico<sup>497</sup>—, Mefistófeles declara en la segunda parte de la tragedia con festivo y alegre talante que “la contradicción anida en la razón”<sup>498</sup>. Fausto le reconoce al enviado de Lucifer que en su “Nada, espera encontrar el Todo”<sup>499</sup>, de manera harto similar al comienzo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel que tanto influyó en la redacción del capítulo primero de *El Capital* de Marx.

Si Fausto representa en la obra el impulso praxiológico, Mefistófeles —hijo del Caos y de la Noche<sup>500</sup>— expresa la indomable contradicción y la negatividad cósmica. Pero, paralelamente, en su personaje se anudan condiciones históricas muy

<sup>490</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Primera parte. p. 56.

<sup>491</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.238.

<sup>492</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.428.

<sup>493</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.334.

<sup>494</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.426.

<sup>495</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Primera parte. p.174.

<sup>496</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Primera parte. p.59. Durante demasiado tiempo, en la literatura erudita y en los tratados de historiografía marxista tradicionales se atribuyó la autoría de esta frase, habitualmente definitoria de la dialéctica, a Friedrich Engels (quien la utilizó posteriormente, al final de su vida, para explicar la contradicción entre método [revolucionario] y sistema [conservador] en Hegel), sin saber que en realidad la formulación original pertenece a Goethe. La frase famosa de Goethe, repetida y utilizada (sin citarlo) por Engels, es la siguiente: “La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: **todo lo que existe, merece perecer**”. Véase Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Obra citada. p.12.

<sup>497</sup> Véase Karl Marx : *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, epílogo a la segunda edición alemana [1873].p.20.

<sup>498</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.265.

<sup>499</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.266.

<sup>500</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte.p.342.

determinadas. De ahí que sea al mismo tiempo un espíritu-fantasma de origen medieval pero que recién cobra vuelo y se desarrolla plenamente solo en la modernidad<sup>501</sup>.

Goethe toma la decisión de volcar en él la gran metáfora del surgimiento de la modernidad y el capitalismo. Por eso su figura declara sentirse completamente extraña ante el mundo griego: “*Las descaradas esfinges, los impudentes grifos, y qué sé yo cuántos otros seres rizados y alados se reflejan en el ojo, por delante y por detrás [...] Ciertamente es que nosotros también somos indecentes de corazón, pero encuentro a lo antiguo demasiado a lo vivo, **habría que sujetarlo al gusto más moderno***”<sup>502</sup>. En tanto emblema de la modernidad burguesa, Mefistófeles —ayudante del diablo como en el *Fausto* de Marlowe— aparece en la segunda parte de la tragedia sugestivamente disfrazado del genio de la avaricia. Y de este modo se convierte nada menos que en... el creador del dinero como papel moneda y en el gran manipulador del oro. De ahí que el ayudante de Satán sea equiparado por Goethe en la segunda parte de la obra con la mercancía dineraria, mientras que en la primera era homologado con Pluto —dios de la riqueza para los griegos, equivalente al Mammon de los sirios, que también aparece en el texto.

La modernidad irreductible de Mefistófeles, a pesar de que exteriormente el personaje está magistralmente elaborado como un fantasma medieval repleto de hechicería, reaparece por doquier en toda la obra. Por ejemplo, en una de las tantas figuras y escenas del viaje fáustico el ayudante del diablo —refiriéndose a los ejércitos dispuestos para la batalla— observa irónica y sarcásticamente que: “*Allí estaban ellos a pie, a caballo, cual si fueran todavía señores de la tierra. En otro tiempo eran caballeros, reyes, emperadores, y al presente no son más que vacías conchas de caracol, con las cuales se ha engalanado mucho más de un fantasma haciendo resurgir vivas a la Edad Media*”<sup>503</sup>. La contraposición entre ese “otro tiempo” en el que se desarrolla gran parte de la trama poética y el tiempo vital propio y específico de Mefistófeles, es decir, el del capitalismo, articula ese conjunto de reflexiones en absoluto inocentes del compañero de Fausto.

Y así vamos llegando entonces a las últimas escenas de “la obra hermana” de la *Fenomenología*, donde nos encontramos de nuevo con un Mefistófeles que además de empujar permanentemente a Fausto a la acción y al trabajo —ahora sobre la naturaleza— y de crear el papel moneda nos explica el surgimiento del capitalismo comercial: “*quien tiene la fuerza, tiene también el derecho. Tiénese en cuenta el qué y no el cómo. O yo no sé nada de navegación o **guerra, comercio y piratería** son tres en una, imposibles de separar*”<sup>504</sup>.

Se puede entonces analizar el pensamiento y recorrer la obra de Marx sin conocer el *Fausto* de Goethe. Es más, durante demasiado tiempo la historiografía marxista y los estudios académicos soslayaron y desconocieron olímpicamente la presencia indeleble de este último en la reflexión y la pluma de Marx (y de Engels). Sin embargo, en nuestra opinión, semejante mutilación conlleva un precio demasiado caro si de lo que se trata es de reconstruir rigurosamente y a fondo el horizonte intelectual desde el cual Marx pudo elaborar su filosofía de la praxis y estructurar su crítica del fetichismo y la enajenación.

---

<sup>501</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. pp.256, 262, 298 y 305.

<sup>502</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.305

<sup>503</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.443.

<sup>504</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.472.

## La herencia de Goethe y Hegel en la reflexión de Marx sobre la praxis

Con gran acierto Antonio Gramsci había destacado en sus cuadernos carcelarios que más allá de la eventual genialidad de Marx lo más productivo y perdurable de su obra reside precisamente en la gigantesca síntesis que logró entre las grandes corrientes culturales, filosóficas, científicas y políticas de su tiempo. Recurriendo a la “traducibilidad” de esas corrientes, Marx pudo conjugarlas con estilo y brillo inigualables<sup>505</sup>.

En la trama genética y específicamente filosófica de esa inmensa red sintética sobresale sin duda la gigantesca e imponente obra de Hegel. Junto a Feuerbach fue, para la consagración dogmática sancionada como hermenéutica “oficial”, el más conocido y discutido de todos sus afluentes. Aunque, como ya señalamos, no fue el único. Junto a él también está grabada la profunda y por largo tiempo silenciada huella de Goethe. Empecemos entonces con este último para retomar luego la herencia y los avatares de Hegel en relación con Marx.

Sabido es que Goethe era un cultor tanto de Homero como de William Shakespeare (y de su maestro Christopher Marlowe, quien a su vez había recibido la influencia de Nicolás Maquiavelo). Incluso introduce en su *Fausto*, sin mayor necesidad e ilación con la trama y solo a modo de homenaje póstumo, personajes célebres de Shakespeare como Oberón, Titania y Puck. Como si sus reiterados gestos de admiración no bastaran, fue además uno de los principales intérpretes de la obra del gran dramaturgo isabelino incorporándolo a *La misión teatral de Guillermo Meister* — mediante un personaje que va a representar en escena a Hamlet. Ambos, Goethe y Shakespeare, supieron conquistar la admiración incondicional de otro gigante, Karl Marx.

En la casa de la familia Marx se rendía culto tanto a Shakespeare como a Goethe<sup>506</sup>. Los dos estarán presentes, aquí y allá, abierta o implícitamente no solo en su vida cotidiana sino también en la obra del autor de *El Capital*. Pero sus respectivas presencias cobrarán muy diversos modos y conllevarán —esto es lo fundamental para esta investigación— consecuencias teóricas para la filosofía de la praxis dotadas de un peso específico marcadamente diferencial.

---

<sup>505</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, pp.317-318. Esta opinión de Gramsci seguramente mantiene una fuerte deuda intelectual con la reconstrucción pedagógica de los orígenes del marxismo realizada por Lenin en su obra *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* [1913].

<sup>506</sup> Véase Paul Lafargue: “Karl Marx: Recuerdos personales”. En F.Engels, V.L.Lenin. Rosa Luxemburg y otros: *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario* [Antología de artículos seleccionados por David Riazanov]. Obra citada. p.112; Franz Mehring: *Karl Marx: Historia de su vida*. Obra citada. pp. 107, 116, 117, 159, 242, 247-248, y 489; David McLellan: *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona, Grijalbo, 1983. pp.31, 134 y 526; Francisco Fernández Buey: *Marx sin ismos*. Barcelona, El Viejo Topo, 1998. pp. 27, 34-35 y de este último autor “El Marx enamorado”. En prólogo a Karl Marx: *Poemas*. Barcelona, El Viejo Topo, 2000. pp. 9 y 10. Isaac Deutscher, comentando *El Capital* de Marx, escribe: “En cuanto a los méritos del original [se refiere a la versión original de *El Capital* en alemán N.K.] querría recordar que Franz Mehring, exigente crítico literario y fuertemente opuesto a Marx hasta que se convirtió en adepto suyo, dedicó un ensayo especial a la calidad poética de las obras de Marx. Analizó los símiles y metáforas de «El Capital», subrayó la rara combinación que ofrecen de inventiva e imaginación con la precisión conceptual, y les halló un paralelo sólo en las metáforas y símiles de Goethe”. Véase Isaac Deutscher: “El descubrimiento de *El Capital*”. En *El marxismo de nuestro tiempo*. México, ERA, 1975. p. 211.

Si la escolástica “marxista” redujo el surgimiento de la filosofía de Marx únicamente a Hegel y Feuerbach, una alternativa hermenéutica —no menos unilateral— desplazó ese eje a Shakespeare. No estamos pensando solo en Jacques Derrida y su último y más que sugerente intento por recolocar a Marx justo en medio de la euforia neoliberal de los años 90— en el centro del debate filosófico contemporáneo<sup>507</sup>.

Mucho antes que él, más precisamente en 1981, José Sazbón se había detenido en la pista perdida de Shakespeare para descolocar —por cierto, en un intento no desprovisto de justeza, sutilidad y elegancia argumentativa— la provocadora clasificación althusseriana que dividía la obra de Marx en dos campos comunicados (antes y después de la “ruptura epistemológica”). Frente al esquematismo althusseriano, Sazbón insistía en que los trabajos juveniles y maduros de Marx sí “*podían ser barajados*”, más allá de la vigilancia epistemológica que los oponía entre sí. Y agregaba que la condición de posibilidad de la unicidad de la obra de Marx reposaba... ¡en Shakespeare! Una hipótesis de lectura no menos provocadora que la de Althusser. El dramaturgo isabelino le habría dado a Marx la “*unidad de su paradigma*” a través de la recurrencia en sus textos —los marxianos— de la fijación unánime de sus figuras, temas centrales, metáforas cruciales y conceptos axiales: “*Karl [Marx] parte pues —nos dice Sazbón— de la contradicción hegeliana pero la corrige sustancialmente en la misma medida en que la subsume bajo el paradigma dramático de Shakespeare*”<sup>508</sup>. Este último sería en su opinión “*esa voz subterránea que dictaba a Marx su prosa más ferviente*” mientras que Hegel representaría el papel de “*conductor metafórico*” al reinscribir a Shakespeare en Marx.

La presencia ampliada de Shakespeare, que pretende destacar Sazbón, es irreprochable, aunque su propuesta de concebir la “*unidad del paradigma marxiano*” en función de las metáforas y temas del dramaturgo británico resulte más que aventurada y exagerada. En cuanto a las grandes metáforas del autor de *Hamlet* es indudable que efectivamente operan desde lugares clave en los escritos de Marx. No solo “*el viejo topo*” zapador y subterráneo invocado tanto en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*<sup>509</sup> como en el “*Discurso en el aniversario de «The People’s Paper»*” ocupa el primer plano de la escenografía marxiana sino también el “*fantasma-espectro*” del padre de Hamlet que presagiaba en la obra “*alguna extraña erupción en nuestro Estado*”<sup>510</sup>, reaparece luego transmutado bajo la figura del amenazante comunismo, desde la apertura misma del *Manifiesto Comunista*<sup>511</sup> que también vaticinaba una nueva erupción. Por no mencionar *El Capital*, en cuya prosa vuelve a asomar sin permiso la cola del diablo, con una paráfrasis de *El mercader de Venecia* (acto IV, escena I)<sup>512</sup>. En la misma obra, *El Capital*, Marx vuelve a apelar a la metáfora del espectro cuando quiere describir al trabajo, el gran oponente antagónico y contradictorio del capital: “Y

---

<sup>507</sup> Véase Jacques Derrida: *Espectros de Marx*. Obra citada.

<sup>508</sup> Véase José Sazbón: “El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare”. En *Cuadernos Políticos*, N° 28, México, D. F., ERA, abril-junio de 1981, pp. 88-103.

<sup>509</sup> Escribe Marx: “Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará y gritará jubilosa: ¡bien has bozado, **viejo topo**!”. Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p.357.

<sup>510</sup> Véase William Shakespeare: *Hamlet*, acto I, escena primera. En *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1951. p.1338.

<sup>511</sup> Escribe Marx: “Un **fantasma** recorre Europa: el fantasma del comunismo”. Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *El Manifiesto del Partido Comunista*. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p. 93.

<sup>512</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.2, p. 593.

por fin, como tercer término de esta alianza, un mero *espectro*: «el» *trabajo*, que es nada más que una *abstracción*”<sup>513</sup>.

Pero donde realmente se produce el gran asalto shakespeariano al hilo discursivo de Marx es en los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844. Allí Marx, analizando el dinero, reproduce un larguísimo fragmento del *Timón de Atenas*, que en la interpretación de Derrida expresa la “*cólera de un profeta judío*” contra la prostitución ante el oro —y del oro mismo:

*¿Oro? ¿Oro precioso, rojo, fascinante?  
El oro torna blanco al negro; al feo, hermoso;  
Virtuoso, al malvado; al anciano, mancebo;  
Valeroso, al cobarde; y noble, al ruin.  
El oro... aleja al sacerdote del altar  
y retira la almohada bajo la cabeza del enfermo.  
Este áureo esclavo ata y desata  
vínculos consagrados; bendice al maldito;  
hace amable la lepra; honra al ladrón  
y le da rango, poder y preminencia  
en el consejo de los senadores.  
Conquista pretendientes  
a la viuda proveya y corcovada;  
es como un bálsamo que rejuvenece  
y pinta con los colores de la primavera  
a los pacientes de pútridas lacerias  
arrojados con asco de los lazaretos.  
¡Oh, maldito metal,  
vil ramera de los hombres,  
[también traducido como "puta común del género humano"]  
simiente de discordia entre los pueblos!*

Y más adelante [escribe Marx, para seguir transcribiendo]:

*¡Oh, dulce regicida, noble cizaña  
entre padres e hijos! ¡Brillante corruptor  
del más puro lecho de himeneo!  
¡Oh, valeroso Marte!  
¡Oh, novio eternamente joven y adorado,  
fuego ardiente que derrite la sagrada nieve  
en el casto regazo de Diana!  
¡Oh, deidad visible,  
que unes en abrazo los dos polos  
Y los haces besarse!  
¡Que hablas todas las lenguas  
y convences a todos!  
¡Oh, piedra de toque de los corazones!  
¡Piensa que tu esclavo, el hombre, puede rebelarse!  
¡Ojalá tu fuerza se aniquile, confundiéndolos a todos,  
y que las bestias se adueñen de este mundo!*<sup>514</sup>

---

<sup>513</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, pp.1038-1039.

Este extenso fragmento de Shakespeare reaparecerá a su vez en *La ideología alemana*, en *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*<sup>515</sup>. Como a partir de él Marx identificó dos notas centrales en el dinero, que mantendrá a lo largo de toda su producción teórica —1) el dinero es “el dios visible”, y 2) es “la puta universal” que cancela las diferencias— Sazbón extrae como conclusión que el *Timón de Atenas* unifica y articula el discurso marxiano disolviendo la supuesta *coupure epistemologie* que Althusser pretendió introducir entre su juventud y su madurez. Aunque totalmente correcta en lo que atañe a las conclusiones que acerca del dinero Marx extrae de los versos de Shakespeare, semejante proposición sobre la unificación general de su discurso alrededor de este fragmento padece de una inflación explicativa desmesurada e inaceptable. ¿Cómo articular en torno a él, para dar solo dos ejemplos, el descubrimiento fundamental —tardío, por cierto— del trabajo abstracto entendido como sociabilidad indirecta *post festum* y eje del fetichismo de la mercancía o la diferencia también esencial que Marx descubrió mucho después entre los conceptos de trabajo y fuerza de trabajo?

Dejando a un lado semejante deslumbramiento por la presencia de Shakespeare en Marx —totalmente comprensible e incluso compartido por nosotros a la hora de dislocar el esquematismo cientificista althusseriano, pero injustificado en cuanto a explicación del conjunto de la obra de Marx y de su teoría crítica—, lo que aquí nos interesa discutir es la segunda tesis que Sazbón infiere de esta primera. Como antes de reproducir en sus *Manuscritos económico filosóficos* de 1844 el texto de Shakespeare, Marx vuelca en sus trabajos de París un fragmento previo, perteneciente al *Fausto* de Goethe, Sazbón deduce de allí que “es Shakespeare quien orienta tendencialmente su lectura de Goethe”.

El fragmento de Mefistófeles que Marx toma de la primera parte del *Fausto* es el siguiente:

*¡Qué diablo! Manos y pies, cabeza y trasero, todo es tuyo.*

***Y ¿acaso todo aquello que disfruto***

*es, por ello, menos mío?*

*Si puedo pagar seis yeguas,*

*¿acaso sus fuerzas no son mías?*

***Cabalgo sobre ellas, como un hombre***  
*que dispusiera de veinticuatro piernas*<sup>516</sup>.

Aquí Marx anota más abajo que Goethe alude a que “mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades

---

<sup>514</sup> Versos reproducidos por Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 641-642.

<sup>515</sup> En el caso de los *Grundrisse*, Marx escribe al respecto: “La prostitución general se presenta como una fase necesaria del carácter social de las disposiciones, capacidades, habilidades y actividades personales. En términos más corteses se dice: la relación universal de utilidad y de utilizabilidad. La equiparación de lo heterogéneo: así, magníficamente, caracteriza Shakespeare la naturaleza del dinero”. Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Obra citada. Tomo I. p. 88.

<sup>516</sup> Versos reproducidos por Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 641. En Goethe esos versos se encuentran en *Fausto*. Obra citada. Primera parte. p. 75.

y fuerzas esenciales, las de quien lo posee”<sup>517</sup>. El fragmento del *Fausto* le sirve entonces para explicar esa inversión alienada entre las cualidades del dinero y las del hombre. Inversión del sujeto y del objeto que en esa época ya había visualizado y criticado en el logicismo de Hegel, vía Feuerbach.

Aunque Marx cite el fragmento de Goethe para explicar a continuación el de Shakespeare, eso no significa —como de alguna manera sugiere Sazbón— que la presencia de Goethe en la obra de Marx ocupe apenas un lugar fragmentario y sumamente colateral<sup>518</sup>. Es absolutamente cierto que: a) Shakespeare le proporciona a Marx en los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844 la descripción plásticamente más acabada de la contradicción que encierra el dinero como relación social y b) más tarde, en los escritos políticos también le cede, como préstamo, la metáfora del lugar fantasmagórico que asumen los contendientes de la lucha de clases contemporánea (el “fantasma” del comunismo versus la sociabilidad espectral del “fantasma” fetichista mercantil capitalista, metáfora que Sazbón solo analiza para el comunismo sin extenderla, inexplicablemente, al ámbito del valor y el trabajo abstracto que en Marx también semeja un espectro, aunque no cite a Shakespeare).

Pero también es cierto —y esto es lo que torna injustificada la segunda conclusión sobre la supuestamente “episódica” y “fragmentaria” presencia del autor del *Fausto* en Marx— que Goethe ya le había acercado, mucho antes de la redacción de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, los dos núcleos duros que, como germen, articularon desde el comienzo estudiantil su inclinación hacia la filosofía de la praxis: la categoría de totalidad (aun antes de conocer a Hegel) y la necesidad de superar la especulación para pasar a la acción.

Aunque puntualmente en esa página mencionada de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844 el fragmento de Goethe preceda a modo de “introducción” al de Shakespeare, resultaría erróneo suponer que solo a partir del “paradigma” shakespeariano Marx leyó y utilizó a Goethe.

---

<sup>517</sup> Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p 641.

<sup>518</sup> Justificada y comprensiblemente deslumbrado —mucho antes que Derrida— ante la impactante huella en Marx del dramaturgo isabelino, Sazbón lamentablemente se extiende en sus conclusiones y arriesga sin demasiada ventura: “Más revelador aun es contrastar la autoridad de Shakespeare, que preside la obra de Karl [Marx], con otras autoridades que también lo guían, aunque de un modo episódico y fragmentario: Dante, Goethe, Sófocles”. Véase José Sazbón: “El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare”. Obra citada. p. 100.

En Argentina, una hipótesis de lectura en torno a la relación entre Marx y Goethe alternativa a la de Sazbón puede encontrarse en Ernesto Giudici, quien afirmaba que: “A favor del Hegel que el marxismo sistematizado encajó en el método marxista se desconoció la influencia que, en mi opinión, tuvo Goethe sobre el pensamiento de Marx. Esto está expresado ya en las cartas que Marx dirige a su padre. **La «praxis» de Marx es goethiana, no hegeliana.** Y si se parte de la actividad histórica concreta, que es siempre lo ‘actual’, la Idea o la Materia en general quedan, a lo más, en un segundo orden”. Véase Ernesto Giudici: “Marx, Bolívar y la integración latinoamericana”. En *Icaria*, año III, N° 8, 1983. p.10. A idéntica conclusión había arribado también Giudici en su obra *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*. Buenos Aires, Crisis, 1974.

También en nuestro país, aunque muchos años antes que ambos —Sazbón y Giudici— Aníbal Ponce había tratado de rastrear históricamente en su obra *Humanismo burgués y humanismo proletario* la herencia del humanismo práctico recogida por Karl Marx llegando... hasta Shakespeare. No obstante, aquella certera intuición de Ponce nunca llegó a recortar las innumerables metáforas cruciales que afloran en la prosa marxiana. Véase Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*. En *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1974. Tomo III.



Por el contrario, si no olvidamos que el historicismo de Marx también está sometido a la historia y que por lo tanto su teoría crítica y su filosofía también tiene una génesis que debe ser explicada de manera profana y sin hagiografías petrificantes, la conclusión a la que arribamos es más bien otra. Su pensamiento adquirió a lo largo de su vida intelectual tanta solidez y sistematización que muchas veces hizo olvidar a sus apresurados epígonos que la producción teórica y la biografía son inseparables en una misma persona. Únicamente la biografía de un individuo jamás podría explicar la especificidad del conocimiento que aporta, por ejemplo, *El Capital*, pero sin la reconstrucción rigurosa de su biografía intelectual tampoco se explica la génesis histórica de semejante reflexión.

Para explicarnos las complejas condiciones históricas, políticas y biográficas que debió sortear esa primera recepción marxiana del autor del *Fausto*, no se nos debe pasar por alto que Goethe había tenido una relación más que fuerte con la política estatal de Weimar, en un país donde el judaísmo —por decirlo con un eufemismo— siempre fue mirado con sospecha... En ese sentido encontramos en el *Fausto* dos inauditas y bochornosas reservas explícitas de Goethe frente al judío, ya que éste, supuestamente “*no guarda contemplaciones, suministra anticipos que comen por adelantado año tras año*”<sup>519</sup>.

Sin embargo, ello no fue obstáculo para que el joven Marx quedara deslumbrado con la fuerza de su poesía y del pensamiento más íntimo que aquella expresaba. El humanismo praxiológico y activista de Goethe desataba energías tan impetuosas que incluso arrastraban en su marejada ese tipo de observaciones tan poco agraciadas y felices. Esa es probablemente la mejor razón por la cual aquellas injustificadas reservas de Goethe hacia el judaísmo no empañaron el ardor ni la adhesión con que lo adoptó entusiastamente el joven Marx, de origen judío e incluso proveniente de una familia de rabinos. Vínculo que casi todos los biógrafos —desde Franz Mehring y Auguste Cornu hasta Henri Lefebvre, con la saludable excepción de David Riazanov que, como Marx, también provenía del judaísmo— siempre han tratado de minimizar aludiendo a la conversión semiforzada de su padre al protestantismo, en 1824.

A pesar de que Marx no había crecido espiritualmente en la cultura judía y aunque de su padre Heinrich Marx recibió la formación cultural universalista propia de un judío asimilado, el joven pensador nunca fue ajeno a la comunidad judía de Alemania. No solo por su inicial relación con Bruno Bauer, que originará más tarde uno de sus trabajos más polémicos, *La cuestión judía*, sino también porque, además, “*mantenía relaciones con la comunidad judía de Tréveris. Los judíos —nos informa Riazanov— enviaban frecuentemente peticiones para solicitar la desaparición de diversas medidas humillantes. Por solicitud de sus parientes próximos y de la comunidad de Tréveris, Marx, que entonces tenía veinticuatro años, escribió una de esas peticiones*”<sup>520</sup>.

Después de todo el genio de Goethe —como en su momento lo hiciera Friedrich Nietzsche, a pesar del antisemitismo de su hermana— también había marcado con fuego a todos sus compatriotas, los alemanes. “*Sin duda transcurrirán algunos siglos —*

---

<sup>519</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. Segunda parte. p.219. Un punto de vista antisemita que, por otra parte, Shakespeare también dejó entrever con su siniestro personaje Shylock en su obra *El mercader de Venecia*. Véase William Shakespeare: *Obras completas*. Obra citada. pp. 1049-1095.

<sup>520</sup> Véase David Riazanov: *Marx-Engels* [Conferencias]. Obra citada. pp.44-45. Allí Riazanov, el célebre erudito bolchevique y biógrafo de Marx —primer organizador de sus materiales inéditos y editor de sus obras completas—, afirma: “*En la historia del socialismo alemán cuatro judíos, Marx, Lasalle, Heine y Berne, tuvieron un papel muy importante. Es evidente que el origen judío de Marx y el de Heine tuvo cierta influencia en la dirección de su desarrollo político*”. Obra citada. p. 43.

afirmaba Goethe, evaporando inmediatamente cualquier sospecha de patriotismo germano—, *para que de ellos pueda decirse: «Eran, entonces unos bárbaros, pero de eso hace ya mucho tiempo»*<sup>521</sup>. Con idéntica intención, también en el *Fausto* ponía en boca de un bachiller el siguiente juicio irónico y condenatorio: “*En alemán, miente uno cuando se muestra cortés*”<sup>522</sup>. Sin duda al joven Marx, que durante toda su vida festejó y compartió toda condena del atraso y el provincianismo patriotero alemán, esos juicios goethianos lo deben haber puesto más que contento. Quedaba allanado el camino.

Frente a la discutible hipótesis de Sazbón, sosteníamos que la incidencia de Goethe en su pensamiento viene entonces desde mucho antes de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844.

A Goethe Marx lo descubre en el Liceo y también en sus conversaciones con su futuro suegro, el barón von Westphalen<sup>523</sup>.

Más tarde, encontramos su presencia ya desde sus iniciales poesías a Jenny (la Margarita del joven y locamente enamorado Marx) cuando contaba solo con 18 años y aún no había conocido a su entrañable amigo Engels, a su maestro Hegel ni, por supuesto, tampoco a Feuerbach.

Cuando llega a Berlín Marx tiene apenas 18 años. Locamente enamorado, lejos de su novia por entonces secreta, le dedica tres cuadernos de poesías “*a mi cara, eternamente amada Jenny de Westphalia*”<sup>524</sup>.

Según los principales biógrafos de Marx, sus poesías juveniles tienen un interés más biográfico que literario. “*A pesar de su título —afirma por ejemplo Augusto Cornu— estas poesías se parecen muy poco a las de Enrique Heine [amigo de Marx], y su valor literario es nulo*”<sup>525</sup>. En el mismo sentido continúa Cornu: “*Son poemas de un romanticismo chato, trivial y convencional, que tratan sin ninguna originalidad los dos temas principales del romanticismo: el del amor desdichado y trágico, y el de las fuerzas misteriosas a las cuales están sometidos los destinos humanos*”<sup>526</sup>.

Mijail Lifshitz, el gran especialista bolchevique en la estética de Marx y Engels, caracteriza aquellos primeros intentos poéticos de Marx como “*muy débiles, salvo pocas excepciones*”. Aunque a continuación, Lifshitz reconoce que “*Sin embargo, las tentaciones de la poesía romántica no lo abandonarán tampoco más tarde*”<sup>527</sup>.

Por su parte, Franz Mehring —quien con sus juicios descalificadores y taxativos sobre estos emprendimientos literarios del joven Marx hizo escuela en toda la bibliografía marxista posterior— fue aun más terminante que los otros dos biógrafos: “*En una palabra, [aquellas poesías] son amorfas en todo el sentido del término*”, además, “*sus versos juveniles respiran un romanticismo trivial en el que rara vez resuena una fibra auténtica*”<sup>528</sup>. Justo es reconocer que incluso el propio Marx las tenía por “*pecados juveniles*”, y según su hija Laura le contó a Mehring, cuando los esposos Marx hablaban algunas veces de ellas lo hacían siempre en broma.

---

<sup>521</sup> Este pensamiento pertenece a la obra de Goethe *Conversaciones con Eckermann*. Pero aparece citado en nota al pie en el *Fausto*. Obra citada. p. 292.

<sup>522</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p. 292.

<sup>523</sup> Véase Jacques Attali: *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. pp.27-28.

<sup>524</sup> Véase Franz Mehring: *Karl Marx. Historia de su vida*. Obra citada. p. 43.

<sup>525</sup> Véase Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada. (edición en tres tomos). Tomo I. pp.111 y 133.

<sup>526</sup> Véase Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada.

<sup>527</sup> Véase Mijail Lifshitz: *La filosofía del arte de Karl Marx*. México, D. F., Era, 1981. pp.13-14.

<sup>528</sup> Véase Franz Mehring: *Karl Marx. Historia de su vida*. Obra citada.p.44.

Pero no se trata aquí de sopesar la capacidad y el talento literario o los dones poéticos de Marx, quien también incursionó infructuosamente en aquellos años en la dramaturgia y hasta en la novelística humorística<sup>529</sup>. El mayor interés que tienen esas poesías, aun cuando quizás las musas le hubieran mostrado su espalda, reside en la concepción estética y filosófica del mundo que expresan, justo en el momento de la génesis de la vida intelectual adulta de Marx y su ingreso en el terreno de las grandes concepciones del mundo.

Al igual que Mehring, Cornu piensa que aquellas poesías juveniles son “*poemas de un romanticismo, chato, trivial y convencional*”<sup>530</sup>. Pero precisamente he ahí la clave del asunto... el romanticismo. Por su parte McLellan agrega: “*La mayoría de los escasos poemas supervivientes son los escritos durante la primera mitad de 1837, juntos con fragmentos de una fantasía dramática y una novela cómica [...] Los modelos de Marx eran, no obstante, Heine, Goethe y Schiller, y sus versos contenían todos los temas archisabidos del romanticismo alemán a excepción de la reacción política y el nacionalismo*”<sup>531</sup>.

Por su parte, Lifshitz reconoce que: “*Marx se esforzó constantemente por reprimir en sí la inclinación hacia la creación poética. Sin embargo, las tentaciones de la poesía romántica no lo abandonarán tampoco más tarde [...] En el primer período de su vida intelectual independiente, Marx se entrega completamente al romanticismo y su actitud es extremadamente opuesta a Hegel [...] El romanticismo tiene en él — agrega Lifshitz, dando certeramente en el centro del blanco— una coloración radical*”<sup>532</sup>.

Ese romanticismo praxiológico del joven Marx no es un romanticismo reaccionario o conservador —que añora, por ejemplo, regresar a la Edad Media o construir la gran nación germana— sino un romanticismo “radical”, que opone los valores cualitativos del arte, el amor, la poesía y la vida al cálculo mecánico, frío, atomista, filisteo y egoísta del mercado.

Un romanticismo... de entonaciones goethianas —agregamos nosotros— que a partir de la huella indeleble del *Fausto* se estructura sobre la base de un insoslayable y característico impulso praxiológico, completamente ausente en otros románticos, a los que el Marx maduro demolerá impiadosamente, tanto política como estéticamente, por encubridores del egoísmo burgués y por reaccionarios (como “*el vanidoso*” Chateaubriand o “*el cultor del genio*” Thomas Carlyle, para mencionar solo algunos).

Es sumamente plausible que en el aroma romántico que con su crítica radical de la modernidad capitalista se expande más tarde e impregna subterráneamente textos centrales de su reflexión madura —como el pasaje final sobre el arte antiguo en tiempos modernos de la Introducción a los *Grundrisse*<sup>533</sup> o la respuesta a Vera Zasulich sobre la comuna rural precapitalista<sup>534</sup>— nos encontremos con un eco lejano pero nunca completamente apagado de este inicial y juvenil romanticismo radical. Un romanticismo soslayado, vituperado y recortado por aquella lectura cristalizada en el DIAMAT (véase primera parte de esta investigación) que empecinadamente quiso emparentar a Marx con la tradición ilustrada y liberal del siglo XVIII. Pero también por el intento unilateral de

---

<sup>529</sup> Véase Karl Marx: *Escorpión y Felix. Novela humorística*. Barcelona, Tusquets, 1971.

<sup>530</sup> Véase Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada. p.111.

<sup>531</sup> Véase David McLellan: *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Obra citada. p. 31.

<sup>532</sup> Véase Mijail Lifshitz: *La filosofía del arte de Karl Marx*. Obra citada.p.16.

<sup>533</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Obra citada. Tomo I. pp.31-33.

<sup>534</sup> Véase Karl Marx: *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa*. Obra citada. Tomo II.

destacar la inocultable presencia de Shakespeare a costa de soslayar o minimizar la de Goethe.

Ese primer impulso goethiano hacia la praxis será entonces definitorio. De ahí en adelante Marx lo adoptará para no abandonarlo jamás. Constituirá el núcleo incandescente, el nutriente central de su filosofía, aunque tome luego una incomparable sistematización conceptual lógico-dialéctica (a través de Hegel), adopte la escenografía del drama isabelino (vía Shakespeare) y se exprese en otros niveles de la reflexión (mediante la crítica antifetichista de la economía política y el ejercicio de la praxis política a través de la Asociación Internacional de los Trabajadores-AIT).

En cuanto a esa ardorosa adhesión juvenil a Goethe, la podemos encontrar en su máximo esplendor por ejemplo en su “Soneto final a Jenny”, una de las poesías de 1836 —ocho años anteriores a los *Manuscritos económico filosóficos* de París y siete años anterior a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*— que en algunos de sus versos dice así:

*Envuelto audaz en vestiduras de fuego,  
iluminado el orgulloso corazón,  
dominante, libre de yugo y atadura,  
avanzo a paso firme por amplios dominios,  
arrojo ante tu faz el dolor,  
¡y como árbol de la vida nacen sueños!*<sup>535</sup>

Junto a la referencia del “orgulloso corazón” que rompe sus ataduras —uno de los infaltables motivos en la poesía romántica del *Sturm und Drang* [tempestad e ímpetu], el gran lema romántico— estos versos también invocan “el árbol de la vida” que el Mefistófeles goethiano utiliza como antítesis práctica frente a la seca y árida teoría libresca cuando aconseja en el *Fausto* a un joven estudiante diciéndole que “*toda teoría es gris, querido amigo, y verde el árbol de oro de la vida*”<sup>536</sup>.

Pero la inspiración goethiana resalta aún más en otra de aquellas poesías dedicadas por el estudiante Marx desde Berlín a su novia secreta (después de no verla y de no recibir correspondencia suya durante largo tiempo), titulada “Sentimientos”:

*No puedo realizar en la calma  
lo que se impone a mi alma  
y, huyendo de las comodidades y el reposo,  
me precipito siempre al combate.*

[...]

***Querría conquistar todo*** lo que otorgan los dioses,  
*explorar intrépidamente el dominio de las ciencias,  
afirmar mi maestría en la poesía y en el arte.*

[...]

***Hay que atreverse a emprenderlo todo,***  
*sin tregua ni descanso,  
huir de la apatía que nos aparta de la voluntad y de la acción,  
no refugiarse en estériles meditaciones  
y no doblarse virilmente bajo el yugo,  
pues siempre nos quedarán el deseo*

---

<sup>535</sup> Versos reproducidos por Mijail Lifshitz: *La filosofía del arte de Karl Marx*. Obra citada. p. 17.

<sup>536</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.82.

y la esperanza **que nos llevan a la acción.**<sup>537</sup>

Recordemos que en la tragedia de Goethe, el personaje central Fausto expresaba su anhelo más íntimo con estas palabras: “y pueda con ello conocer lo que en lo más íntimo mantiene unido al universo, contemplar toda fuerza activa y todo germen, no viéndome así precisado a hacer más tráfico de huecas palabras”<sup>538</sup>. El inquieto deseo fáustico de saber, de arremeter sin temor hasta alcanzar la totalidad, de abandonar las especulaciones estériles y de entregarse con prisa a la acción inunda toda la escritura juvenil de Marx. No importa aquí si lo hace con mayor o menor brillo literario y fortuna poética —esto es, para la hipótesis que queremos demostrar, intrascendente—, el hecho es que **la concepción filosófica que guía su pluma es la misma que la de Goethe.**

Resulta entonces indudable que en este primer Marx resuenan inflamadas por el ardoroso amor juvenil a su Margarita (es decir, Jenny von Westphalen) las palabras proféticas de Fausto, en una entonación que nada le costará al lector descubrir en la raíz de la famosa tesis XI sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que **interpretar el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo**”<sup>539</sup>. En este poema de Marx de 1836, que sin ambigüedades reclama abandonar “las estériles meditaciones” para pasar por medio de “la voluntad” de una vez por todas a “la acción”, se encuentra en germen el núcleo central de la undécima tesis sobre Feuerbach,

---

<sup>537</sup> Versos reproducidos por Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada. Tomo I, p. 114. En una traducción recientemente publicada en México en *Papeles con Gatillo*, esos versos se trasladan al castellano del siguiente modo:

*No puedo encontrar la paz  
por eso la obsesión de mi alma.  
Nunca ha tenido objeto mitigarme;  
debo presionar sin descanso.  
[...]  
Forzaré todas las cosas para ganar  
todas las bendiciones que Dios concede,  
asir toda la sabiduría en lo recóndito  
y lanzarlas a las profundidades del canto y el arte.  
[...]  
Por lo tanto, arriesguemos todo  
jamás descansemos, jamás cansados,  
ni en el lúgubre silencio, yacer  
sin acción o anhelo.  
Ni en cavilante introspección,  
inclinado bajo una cadena de dolor,  
pues, la esperanza, el sueño y la acción  
insatisfechos en nosotros permanecerán.*

Véase Karl Marx: *Poemas*. [traducción de Francisco Jaymes y Marco Fonz. Prólogo de Francisco Fernández Buey]. Obra citada. p.41-43.

<sup>538</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p. 23. En la traducción de Editores Mexicanos Unidos, el pasaje se traslada al castellano de la siguiente forma: “¡Si pudiera **saber** lo que contiene el mundo en sus entrañas, asistir al espectáculo de toda **actividad**, sorprender el secreto de la fecundación, y **no hacer tráfico de palabras huecas!**”. Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.24.

<sup>539</sup> Véase Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p.11.

en momentos en que su redactor aún no había leído ni a Hegel ni a Feuerbach, sino... ¡a Goethe!<sup>540</sup>

Si esta undécima tesis sobre Feuerbach ha sido —con justeza— adoptada como la clave de bóveda del marxismo entendido como una filosofía de la praxis<sup>541</sup>, no sería desproporcionado atribuirle a Goethe (sin por ello disminuir la importancia de Hegel, por supuesto) un lugar injustamente “olvidado” en tanto fuente central de inspiración filosófica marxiana. ¿Por qué no incluir a Goethe entre las “tres fuentes” del marxismo?

Otra prueba de que este joven Marx —mucho más joven aún que el siempre citado de los *Manuscritos* de 1844— no solo era un lector casi fanático de Goethe sino que además se identificaba plenamente con los personajes del *Fausto*, es una carta que su preocupado padre le envía increpándolo por no “disciplinarse” de una vez por todas en el estudio de la jurisprudencia que él había visto como la carrera más prometedora para su hijo: “*A veces —le escribe apesadumbrado Heinrich Marx a su hijo el 2 de marzo de 1837— no puedo defenderme de ciertas ideas que me afligen y me inquietan, como sombríos presentimientos. Me veo invadido de repente por la duda, y me pregunto si tu corazón está de acuerdo con tu inteligencia y tus cualidades intelectuales, si es accesible a los tiernos sentimientos que constituyen aquí una fuente tan grande de consuelo para un alma sensible, y si el singular demonio que se ha apoderado manifestadamente de tu corazón es el espíritu de Dios o, por el contrario, el de Fausto*”<sup>542</sup>.

La impactante referencia a Fausto en la queja y el reproche paternos no constituye ni una anécdota fortuita ni una metáfora a vuelapluma. Pocos meses antes de esta carta, el joven Marx también le había enviado a su padre (después de hacerle llegar varios cuadernos a Jenny) un conjunto de poesías y epigramas líricos y satíricos. En ellos se burlaba de la literatura de entonces, a sus ojos chata y mediocre. “*Como representantes del humanismo y del progreso —explica en su biografía Cornu— les opone a Goethe y a Schiller y los defiende contra sus detractores, pequeñoburgueses limitados y pietistas que reprochaban a Schiller su idealismo y a Goethe su panteísmo [...] Esos epigramas, en los que se expresa la admiración del joven Marx por los grandes clásicos de la literatura alemana, en quienes ve los representantes del humanismo alemán moderno, son testimonio de su aversión por el pietismo reaccionario y el espíritu limitado de los pequeñoburgueses*”<sup>543</sup>. Entre esos escritores que el joven Marx critica duramente se encontraba “casualmente” un autor menor que parodiaba con su moralina el *Guillermo Meister* de Goethe.

La presencia “demoníaca”, de factura fáustico-goethiana, se repite por doquier en aquellos intentos poéticos. En una de aquellas poesías juveniles, titulada “Cantos salvajes”, Marx escribía:

“Dios en su ansia a ninguno concede el arte,  
éste sólo salta del infierno nebuloso y negro,  
Aún el hechizado corazón siente el vértigo:  
**con Satán he encendido mi pacto**”<sup>544</sup>.

<sup>540</sup> Recordemos que ocho años más tarde, en el manuscrito “El trabajo enajenado” [1844], Marx se preguntaba: “¿Qué es la vida sino actividad?”. Véase *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 599.

<sup>541</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p. 289.

<sup>542</sup> Véase Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada. Tomo I, p.151.

<sup>543</sup> Véase Augusto Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. Obra citada. p.137.

<sup>544</sup> Véase Karl Marx: *Poemas*. Obra citada. p. 37.

La profusa y diseminada presencia de Goethe en las poesías y en esos encendidos epigramas estéticos y filosóficos contextualizan y explican entonces la amarga referencia metafórica de la carta paterna al “*espíritu demoníaco de Fausto*” que se había apoderado de su hijo y le impedía “encarrilarse” en la carrera imaginada y planeada de antemano por la familia. En esos reclamos paternos, el progenitor esperaba “*transformar a un muchacho salvaje en un hombre ordenado, un genio de la negación en un pensador maduro*”<sup>545</sup>. ¿Cómo no descubrir la marca del *Fausto* de Goethe, ya desde su primera juventud, en el espíritu de la negación radical que en el pensamiento del autor de *El Capital* adquirirá el método dialéctico?

Ese estremecimiento vital lo atravesó íntimamente desde el comienzo de su vida intelectual, mucho antes de ser seducido por las categorías de Hegel (no así por su prosa trabada y abigarrada que, según la carta a su padre de 1837, siempre le costó digerir). Un aprendizaje muy anterior al “encontronazo” teórico con la economía política inglesa y a su posterior vinculación política con el movimiento obrero francés. Una contundente influencia ideológica fáustica-goethiana que luego reaparecería en sus invocaciones a “*transformar el mundo*”<sup>546</sup>, en sus llamados a abandonar la mera erudición libresca, vinculando la filosofía con la vida práctica en aras de una concepción del mundo que “*se convierte en un poder material cuando prende en las masas*”<sup>547</sup>. Incluso su obra madura, *El Capital*, está redactada como “*un descenso a los infiernos*” y sobre todo como “*una odisea*”<sup>548</sup> y “*un viaje*”<sup>549</sup>... ¿quizás bajo influencia del viaje de Fausto (Goethe) o el viaje de la conciencia moderna (Hegel)?

Esa impronta juvenil goethiana le permitirá a Marx elaborar una noción de praxis diferenciada y radicalmente ajena a la del pragmatismo —con la que erróneamente muchos lo emparentan<sup>550</sup>— pues la categoría marxiana jamás se limita al mundo de la pseudoconcreción y del sentido común burgués, terreno donde encuentra su feliz sentido lo “útil” y lo “práctico” tan mentado por esa rama académica de la tradición norteamericana. Por prolongación, también le servirá más tarde como reaseguro frente a la concepción productivista de Benjamín Franklin —que harán suyas la socialdemocracia y el stalinismo— pues para Marx la praxis no es jamás asimilada de manera causalmente lineal y exclusiva al mundo fabril de la industria, el progreso técnico, la fabricación de herramientas y el experimento<sup>551</sup>.

<sup>545</sup> Véase Karl Marx y Heinrich Marx: *Cartas (Reflexiones entre padre e hijo)*. Buenos Aires, Editorial Goucourt, 1985. Carta de H.Marx a Karl Marx. p. 41.

<sup>546</sup> Véase Karl Marx: *Tesis sobre Feuerbach*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p.11.

<sup>547</sup> Véase Karl Marx: “En torno a la crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel. Introducción”. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.497.

<sup>548</sup> Véase Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada.. p.202

<sup>549</sup> Véase Francis Wheen: *La historia de «El Capital» de Karl Marx*. Madrid, Debate, 2007. p.91.

<sup>550</sup> Véase Isaiah Berlin: *Karl Marx*. Obra citada. pp.139-140.

<sup>551</sup> Retomando esa misma dirección crítica olvidada, señalaba Benjamin: “*El conformismo, que desde el comienzo hizo su hogar en la socialdemocracia, no solo está adberido a su táctica política, sino también a sus representaciones económicas. Esta es una de las causas de su colapso ulterior. Nada hay que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión de que ella nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era para ella como el empuje del torrente con el cual creía estar nadando. De allí no había nada más que un paso a la ilusión de que el trabajo fabril, que se hallaba en la corriente del progreso técnico, representaba (por sí solo) una acción política. La vieja moral protestante del trabajo celebraba en los obreros alemanes, bajo especie secularizada, su resurrección. El programa de Gbota ya lleva huellas de esta confusión [...] Este concepto que el marxismo vulgar se hace de lo que sea el trabajo, no se detiene largamente en la pregunta de cómo han de contar los obreros con el producto del trabajo mientras no puedan disponer de él. Solo quiere percibir los progresos de la dominación de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad*”. Véase Walter Benjamin: “Tesis XI”. En *Sobre el concepto de historia*. Obra

La praxis marxiana, como la de Goethe, aspira a fundir la teoría con la práctica y la filosofía con el mundo de la vida, en una unidad superior donde el ser humano rencuentra su vínculo con la naturaleza. Esa es probablemente una de las fuentes olvidadas del comunismo entendido como “humanismo” y “naturalismo”<sup>552</sup> que Marx expresa en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y que no solo responde al ideario materialista de Ludwig Feuerbach sino también al humanismo naturalista de Goethe. Esa matriz compleja será la base en la que se insertará la vinculación perseguida por Marx entre la concepción del mundo y la política a través de la historia, sintetizada magistralmente en la introducción a la *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* de 1843.

Pero la presencia de Goethe no permaneció reducida a un pasajero y momentáneo ardor juvenil.

En *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, refiriéndose a la fracción republicana de la burguesía francesa, Marx escribe: “Lo que ella se había imaginado como el acontecimiento más revolucionario resultó ser, en realidad, el más contrarrevolucionario. Le cayó el fruto en el regazo, pero no cayó del árbol de la vida, sino del árbol del conocimiento”<sup>553</sup>. Obviamente, la referencia irónica al “árbol de la vida” remite a la célebre expresión homónima del *Fausto*.

Impactado por esa presencia continua y reiterada, Lifshitz remarca que “de los poetas de la época moderna, Marx situaba a Goethe en el pináculo. Liebknecht relata la gran identificación de Marx con el «Fausto»”. Resumiendo esa presencia permanente, agrega más adelante Lifshitz que “en lo que se refiere a Goethe, para Marx y para Engels era el Hegel de la poesía mundial”<sup>554</sup>.

El parangón entre Goethe y Hegel en el pensamiento de Marx que traza Lifshitz no constituye una exageración. Recordemos que Marx recurrió también al verso de Goethe para redondear y pulir, con la elegancia habitual de su pluma, el remate final del artículo “La dominación británica en la India”<sup>555</sup>, el mejor resumen del primer paradigma centrado en las coordenadas del *Manifiesto Comunista* (un paradigma todavía eurocéntrico, que Marx modificará a partir de la década de 1860<sup>556</sup>).

Lo interesante reside aquí en la posibilidad de volver observable el modo cómo Goethe se encuentra presente en ese famoso fragmento redactado por Marx en 1853. Para este Marx anterior al cambio de paradigma, la historia muchas veces era entendida como un proceso “progresista y necesario”, de donde deducía cierta “justificación” de la dominación de Inglaterra en la India, pues al mismo tiempo la cuestionaba pero limitando su crítica únicamente al terreno de la ética y la moral, excluyendo de ese juicio el problema de la racionalidad histórica<sup>557</sup>. Los versos con los que Marx

---

citada. p. 56. Estas son algunas de las razones por las cuales la categoría de praxis, alrededor de la cual gira la reflexión y la práctica política de Marx, no equivale entonces únicamente al trabajo productivo y fabril, como sostienen quienes pretenden aprisionarlo en las pegajosas mallas de la modernidad capitalista europea del siglo XIX.

<sup>552</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.617.

<sup>553</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p.297.

<sup>554</sup> Véase Mijail Lifshitz: *La filosofía del arte de Karl Marx*. Obra citada. p.158.

<sup>555</sup> Véase Karl Marx: “La dominación británica en la India”. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p. 373.

<sup>556</sup> Tesis que intentamos demostrar en nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. Obra citada.

<sup>557</sup> Para una discusión de este problema y el modo como Marx lo resuelve, rompiendo con el eurocentrismo, remitimos una vez más a nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. Obra citada.



terminaba ese artículo fueron extraídos de “A Zuleika” (En *Diván de Occidente y Oriente*) decían:

*Si nos torturase esta pena,  
¿Quién lamenta los estragos  
si los frutos son placeres?  
¿No aplastó miles de seres  
Tamerlán en su reinado?*<sup>558</sup>

Aguda imagen poética con la que Marx resumió en forma condensada una concepción filosófica de la historia universal —notablemente emparentada con la “astucia de la razón hegeliana”— asentada en el progreso y la necesidad del devenir histórico.

Un año después de escribir aquel célebre y polémico artículo sobre la India, el 3 de mayo de 1854, le envía una carta a Engels en la que reaparece una vez más —casi veinte años después de sus primeros poemas a Jenny— el autor del *Fausto*: “En mis momentos de solaz, practico ahora el español. He comenzado por Calderón. De su **Mágico prodigioso** —el *Fausto* católico— Goethe ha utilizado no solo ciertos pasajes, sino también la disposición de escenas enteras, para su «*Fausto*». Que casi veinte años después de su inicial acercamiento al *Fausto*, el autor de *El Capital* siguiera teniendo presente la obra se torna inteligible porque, como con los dramas de Shakespeare, Marx sabía casi de memoria la obra de Goethe. Y no solo el *Fausto*. Por ejemplo, le escribe a F. Lasalle el 19 de abril de 1859 acerca del *Götz de Berlichingen* (nombre de un caballero alemán que participó en las guerras campesinas y que luego Goethe tomó como eje de una de sus obras). En esa carta crítica al personaje histórico real: “En este **tipo miserable** [subrayado de Marx] está, en su forma adecuada, el trágico antagonismo de los caballeros contra el emperador y los príncipes, y por eso Goethe ha hecho de él, justificadamente, un héroe”<sup>559</sup>. Este juicio cobra sentido en la comparación que Marx hace allí entre el tratamiento goethiano de aquel caballero con el que Lasalle hizo en *Franz von Sickingen*, título de un drama de Lasalle criticado por Marx.

Su amor juvenil por la obra y el pensamiento de Goethe se mantuvo entonces incólume a lo largo de los años. No solo lo encontramos en su correspondencia y sus artículos periodísticos, entremezclado con los temas más diversos y variados. Así también más tarde, en “Confesión” (un cuestionario que Marx le respondió a mitad de los 60 a su hija Laura), mencionaba a Goethe como uno de sus tres grandes poetas favoritos. Los otros dos eran Shakespeare y Esquilo<sup>560</sup>.

---

<sup>558</sup> En la traducción española de las *Obras Completas* de Goethe realizada por Rafael Cansinos Asséns leemos:

*Mas ¿hemos de inquietarnos del sacrificio  
que realza los prestigios d enuestro amor,  
Cuando Timur, sin pena, miles de seres  
Inmola bajo el carro de su ambición?”*

Véase Johann W. Goethe: *Diván de Occidente y Oriente*. Poesía “Zuleika”. En *Obras completas*. Obra citada. Tomo II, p. 143. (Cabe aclarar que el nombre de Tamerlán es la forma occidentalizada de Timur Lang, rey heredero de Gengis Kan).

<sup>559</sup> Véase Karl Marx y Freidrich Engels : *Escritos sobre literatura*. [selección e introducción de Miguel Vedita]. Buenos Aires, Colihue, 2003. pp. 199-200.

<sup>560</sup> Véase Karl Marx: “Confesión”. En David Riazanov: *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. Obra citada. La «Confesión» de Karl Marx. pp. 185-199.

También en la última redacción de *El Capital* (la más pulida, la que se destina a la imprenta), encontramos intercaladas —algunas sin cita explícita— expresiones metafóricas y fragmentos literales correspondientes al *Fausto*. Por ejemplo, aquel pasaje donde el capitalista utiliza irónicamente palabras de este último frente al descubrimiento de que la fuerza de trabajo produce más valor del que ella misma vale —sin cometer por eso injusticia..., aclara Marx<sup>561</sup>. Ante el descubrimiento de tal hecho supuestamente “mágico”, inexplicable para la economía política clásica y presupuesto de la extracción del plusvalor, la figura del capitalista que dibuja Marx en *El Capital* responde lacónicamente “*me hace reír*”, expresión que Goethe había puesto en boca de Fausto ante la primera aparición de Mefistófeles —bajo la figura de un estudiante metamorfoseada a partir de un perro<sup>562</sup>—.

Al describir las características y la forma de actuar que asumen los propietarios independientes de mercancías en la esfera del intercambio mercantil, no puede pasar desapercibida la referencia literaria elegida por Marx, cuando escribe: “*En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto. En el principio era la acción* [subrayado de Marx]”<sup>563</sup>. A los efectos explicativos no era necesario ni imprescindible, de ningún modo, recurrir a la obra de Goethe. Marx decide hacerlo por puro placer y admiración personal.

De igual manera, a la hora de exponer su teoría de la explotación —central en todo el libro— y al momento de definir nada menos que la categoría de “capital” —que le otorga nombre a la obra—, Marx utiliza una expresión metafórica en la que equipara el automovimiento del capital (valor que se valoriza a sí mismo y genera, mediante la utilización y el consumo productivo de trabajo impago, un plusvalor) con un monstruo “*que tiene en su cuerpo el amor*”<sup>564</sup>, estribillo de una canción que se canta en la escena de la taberna de Auerbach en la que el Mefistófeles de Goethe realiza una de sus habituales hechicerías —con el vino— frente a los alegres parroquianos y se refiere a una rata “*que tiene en su cuerpo el amor*”<sup>565</sup>.

Ese prolífera y diseminada presencia de la poesía y la prosa de Goethe en los escritos más variados de Marx —desde los juveniles, anteriores a los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844, hasta *El Capital*— nos inducen a extraer al menos dos conclusiones. La primera, que Marx nunca abandonó su admiración estética por el poeta alemán y, la segunda y más importante a los efectos de esta investigación, que tampoco renegó nunca de su juvenil humanismo praxiológico goethiano (lo cual no implica remplazar a Shakespeare por Goethe y sostener —a contramano de José Sazbón— que la unidad paradigmática del pensamiento de Marx... gira en torno al *Fausto*... lo cual sería un dspropósito).

---

<sup>561</sup> Allí Marx escribe: “*El poseedor de dinero ha pagado el valor de una jornada de fuerza de trabajo; le pertenece, por consiguiente, su uso durante la jornada, el trabajo de una jornada. La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral [...] constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor. Nuestro capitalista había previsto este caso, que lo hace reír*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 235.

<sup>562</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. (Fausto, primera parte, gabinete de estudio)p.58.

<sup>563</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.105.

<sup>564</sup> Marx explica: “*Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, muerto, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que comienza a «trabajar» cual si tuviera dentro del cuerpo el amor*” Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p.236.

<sup>565</sup> Véase J. W. Goethe: *Fausto*. Obra citada. p.87.

Eso nos conduce entonces a asumir que si Shakespeare le proporcionó de manera genial a Marx “la escenografía” del drama clasista contemporáneo y le permitió identificar el carácter fantasmagórico que asumían los contendientes de la lucha de clases —el comunismo, topo y espectro, en un polo; y el valor devenido capital fetichizado por la sociabilidad también espectral del trabajo abstracto, en el otro—; Goethe, en cambio, le aportó la dirección filosófica central desde donde intentar resolver ese drama: la filosofía humanista y activista de la praxis. Ambos afluentes se entrecruzan y confluyen en la imparable y poderosa catarata de la negatividad dialéctica —eje del método marxiano— pergeñada por Hegel. Los dos deben agregarse a las célebres “tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo” que Lenin sintetizara en su conocida obra. En la reflexión teórica de Marx ni las fuentes son solamente tres ni tampoco lo son sus partes integrantes.

En esa misma dirección, resulta por demás productivo subrayar la nutrida, espesa y compleja trama de paralelismos entre el virtuoso cincelador de la poesía (Goethe, admirador de Shakespeare), el gran maestro del concepto racional (Hegel) y el incansable fogonero de la revolución social (Marx). En todos ellos nos encontramos ante un análogo aliento praxiológico que, si en la vinculación Hegel-Marx se asienta sobre un movidizo suelo dialéctico, en la relación Goethe-Marx se constituye a través de un irrefrenable impulso humanista totalizante.

Todos ellos —sobre todo Goethe y Marx— pertenecen a una misma familia de pensamiento que si bien mantiene una importante deuda con el clasicismo y la ilustración, al mismo tiempo incorpora no pocos motivos ideológicos (y estéticos) románticos. La particular simbiosis y amalgama de clasicismo totalizante y romanticismo (en su caso anticapitalista<sup>566</sup>) que logra Marx con su filosofía de la praxis constituye quizá la mejor herencia que nos legó esta tradición para una crítica actual de la modernidad capitalista globalizada y de su racionalidad tecnológica fetichista.

En cuanto a la actitud de Engels frente a Goethe, nos encontramos con un aliento sumamente similar al entusiasmo —casi fanático— de Marx, sin por ello soslayar algunos matices. Ya desde su primer artículo periodístico (“Cartas del Wuppertal”, marzo de 1839) Engels se refiere a Goethe simplemente como “el poeta”<sup>567</sup> y en esa llamativa ausencia de mayores informaciones podemos medir el grado sumo de admiración que le tenía. En ese sentido no existen prácticamente diferencias con Marx.

Para Engels, Goethe es el poeta más grande. Llega incluso a ubicarlo por sobre Shakespeare: “*Hasta aquí, el problema ha sido siempre ¿qué es Dios? —plantea Engels en 1843— Y la filosofía alemana ha resuelto este problema contestando: Dios es el hombre [...] La verdadera esencia del hombre es mucho más hermosa y más sublime que la esencia imaginaria de todos los «dioses» posibles, los cuales no son en rigor, más que el reflejo más o menos oscuro y deformado del hombre mismo [...] Todo esto está también en Goethe, el «profeta» y quien tenga ojos para ver bien puede leerlo en él. A Goethe no le gustaba tener que vérselas con «Dios»; esta palabra le causaba desazón, solo se sentía a gusto en lo humano [...] En este sentido, ni los antiguos ni Shakespeare pueden parangonarse con él*”<sup>568</sup>.

---

<sup>566</sup> Para una reconstrucción del romanticismo anticapitalista en Marx, véase Michael Löwy y Robert Sayre: *Revolta e melancolia. O Romantismo contra a Corrente da Modernidade*. Obra citada. Particularmente: “Marx”. pp.113-123. También puede consultarse con provecho Michael Löwy y Daniel Bensaid: *Marxismo, modernidade, utopia*. São Paulo, Xamã, 2000.

<sup>567</sup> Véase Friedrich Engels: “Cartas del Wuppertal”. En F.Engels: *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. p.1.

<sup>568</sup> Véase Friedrich Engels: “La situación en Inglaterra” [Sobre *Pasado y Presente* de Thomas Carlyle]. En F.Engels: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 204-205.

Una aseveración taxativa que ni siquiera Marx se había animado a hacer.

Pero si la admiración de Marx por Goethe excedía el plano de lo estético para prolongarse directamente hacia su concepción específicamente filosófica de la praxis, en Engels nos encontramos en seguida con un notable matiz, ya que afirma que filosóficamente Goethe era apenas un paso inferior y previo a Hegel (otra aseveración que tampoco llegó nunca a plantear Marx). Su herencia entonces quedaría recluida exclusivamente en el plano humanista de la literatura, excluyendo el filosófico: “*Pero esta acabada humanidad y esta superación del dualismo religioso solo pueden ser comprendidas en todo su alcance histórico por quien se halle familiarizado con el otro aspecto del desarrollo nacional de Alemania, que es la filosofía*”. Así Engels excluye a Goethe de ese “otro aspecto”. Y continúa: “*En la filosofía alemana moderna aparece, en efecto, desarrollado y argumentado lo que Goethe solo pudo proclamar intuitivamente, de un modo «profético»*”<sup>570</sup>. Exactamente esta tesis será posteriormente adoptada y extensamente desarrollada y fundamentada en los estudios de Lukács sobre el *Fausto*<sup>571</sup>.

Al poco tiempo, Engels vuelve sobre Goethe e introduce una nueva apreciación. El impulso renovador —casi diríamos revolucionario— sólo lo habría tenido en su juventud. Principalmente en su *Götz de Berlichingen*, que Engels caracteriza como “*el homenaje dramático del poeta a la memoria de un rebelde*”. Lo mismo sucedería con *Los bandidos* de Friedrich Schiller. “*Pero estas obras eran —agrega Engels— el fruto de la juventud de sus autores; con los años, los poetas fueron renunciando a toda esperanza; Goethe acabó limitándose a escribir versos satíricos llenos de encono... Hasta las mejores y más descollantes cabezas de la nación renunciaron a cifrar cualquier esperanza en el futuro de su pueblo*”<sup>572</sup>. Una tesis que posteriormente extendería también a Hegel, a la hora de explicar su evolución intelectual y de criticar la “reconciliación” de su sistema (por oposición al método dialéctico)<sup>573</sup>.

A los pocos años, contestando en 1847 un trabajo de su compatriota Karl Grün [seudónimo de Ernst von der Haide] titulado *Sobre Goethe desde el punto de vista humano* y aparecido en 1846, Engels vuelve sobre el gran poeta y redacta casi treinta páginas de virulenta polémica en torno al “socialismo verdadero” —una corriente pequeñoburguesa duramente cuestionada también en el *Manifiesto Comunista* y en *La ideología alemana* por esa misma época— del cual era partidario Grün<sup>574</sup>. En una nota

---

<sup>570</sup> Véase Friedrich Engels: “La situación en Inglaterra (Pasado y Presente, por Thomas Carlyle)”, Obra citada. p.205.

<sup>571</sup> Véase György Lukács: “Estudios sobre el *Fausto*”. En György Lukács: *Obras completas*. México, Grijalbo, 1970. Tomo XI. pp. 355, 361, 369, 374, 378, 390, 423 y 430.

<sup>572</sup> Véase F. Engels: “Sobre Alemania” [carta I, 25 de octubre de 1845]. En F. Engels: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 570-571.

<sup>573</sup> Véase F. Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Obra citada. pp.15-16.

<sup>574</sup> Véase F. Engels: “Socialismo alemán en verso y prosa” [21 de noviembre-9 de diciembre de 1847]. En Karl Marx y F. Engels: *Cuestiones de arte y literatura*. Obra citada. pp. 96-119. Que en esta antología y en otras similares referidas “al arte y a la literatura” nunca se incluyan las poesías y epigramas juveniles de Marx resulta paradójico e inexplicable. Porque si bien literaria y estéticamente “son nulas” —Mehring *dixit*— nos proporcionan pistas invaluables acerca de la formación cultural y filosófica de Marx. En cuanto a la contraposición engelsiana entre rebelión y complacencia en Goethe, en el siglo XX esta tesis fue ampliamente fundamentada por Walter Benjamin en su artículo biográfico “Goethe”, originariamente escrito en 1926 para la *Gran Enciclopedia Rusa*. Sin fundamentarse explícitamente en Engels, Benjamin llegaba a la misma conclusión: “*Goethe no podía pensar la cultura burguesa de otra manera que no fuera en el marco de un Estado*”

al pie de la edición alemana de 1890 del *Manifiesto Comunista* el viejo Engels caracterizaba a Karl Grün como “el principal representante y tipo clásico de esta miserable escuela” a la que la revolución de 1848 “barrió y quitó a sus partidarios el deseo de seguir haciendo socialismo”<sup>575</sup>.

En *Sobre Goethe desde el punto de vista humano*, donde Engels se vale de Goethe para demoler a Grün, queda perfectamente claro que no solo venía haciendo referencias al autor del *Fausto* desde su primer artículo periodístico sino que además había leído y con todo detalle las obras completas de Goethe. Cita allí fragmentos de casi todos sus libros. Lo más sugerente de ese análisis engelsiano —mucho más extenso que cualquiera de las referencias de Marx sobre “el poeta”— es la caracterización social y teórica que hace de Goethe. Aunque lo caracteriza al final —luego de una serie extendida de duras críticas a su “filisteísmo” y a sus ambigüedades— “grande y genial”, “temperamento demasiado universal” e incluso “el mayor poeta alemán”, como había hecho años antes, ahora no deja de reprocharle su “doble actitud frente a la sociedad alemana de su tiempo”<sup>576</sup>. Aquí es donde Engels utiliza el mismo recurso que usó al analizar a Hegel, en quien diferenciaba método (revolucionario y aprovechable) y sistema (reaccionario y desechable). De un modo análogo resalta aquí la rebelión del gran poeta contra el atraso alemán, aunque le critica su complacencia con el orden establecido: “Hay en él una lucha continua entre el poeta genial, al que la *misère* [miseria] de su ambiente repugna, y el sabio hijo del consejero de Francfort, a su vez consejero secreto de Weimar”<sup>577</sup>.

Frente a esa larga enumeración de críticas engelsianas a Goethe —que abarcan prácticamente todo el artículo, intentando así deslegitimar la reivindicación que Grün hacía del autor del *Fausto*— nos encontramos frente a un matiz nada despreciable en relación con Marx. Si este último lo adoptaba, tanto en sus poesías como en su correspondencia familiar, como el primer guía en sus pasos iniciales “hacia la acción práctica” (que tanta preocupación le provocaban a su padre), para este artículo de Engels, en cambio, “Goethe presentado como crítico de la sociedad provoca, efectivamente, estupor”<sup>578</sup>.

No solo existe un notable desbalance entre el juicio equilibrado y en alguna medida distanciado de Engels y el apasionado de Marx (que bien podría ser explicado por la disímil formación teórica juvenil de ambos o también porque cada vez que Engels entraba en polémica, extremaba al límite sus opiniones borrando todos los matices que sí ponía en primer plano en otros escritos). También existe entre ellos una diferencia en torno al alcance teórico del humanismo praxiológico y totalizante goethiano. Mientras, para el joven Marx, la aspiración fáustica humanista lo llevaba rápidamente a desconfiar de las especulaciones vacías y abrazar con toda “voluntad” el largo y venturoso camino de “la acción práctica” (otorgando de este modo a Goethe un carácter filosófico que excede de lejos el mero brillo estético); para Engels, en cambio, “las palabras

---

*feudal enoblecido*”. Véase W. Benjamin: *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona, Gedisa, 1996. p. 153.

<sup>575</sup> Véase K.Marx y F. Engels: *Manifiesto del Partido Comunista*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p.115.

<sup>576</sup> Véase F. Engels: “Socialismo alemán en verso y prosa” En Karl Marx y F. Engels: *Cuestiones de arte y literatura*. Obra citada. p.99. En F. Engels: *Escritos de juventud*. Obra citada. Ese mismo texto se encuentra en pp. 672-695.

<sup>577</sup> Véase F. Engels: “Socialismo alemán en verso y prosa” En Karl Marx y F. Engels: *Cuestiones de arte y literatura*. Obra citada. p. 100.

<sup>578</sup> Véase F. Engels: “Socialismo alemán en verso y prosa” En Karl Marx y F. Engels: *Cuestiones de arte y literatura*. Obra citada. p.101.

«hombre» y «humano» [...] en Goethe, especialmente, tienen en general un **valor poco filosófico, un valor carnal**»<sup>579</sup>. Se repite entonces ese intento por presentar a Goethe como un antecesor, como un peldaño inferior —de carácter poético— que simplemente serviría como trampolín para subir, ascender y entrar al sistema hegeliano. Aunque es probable que en este juicio engelsiano haya pesado el intento de Grün por espiritualizar a Goethe y convertirlo en especulativo.

No obstante este señalamiento, para hacerle realmente justicia no deberíamos soslayar u olvidar en ningún caso que el viejo Engels, cuando se propuso continuar la tarea hegeliana de construir teóricamente una “dialéctica de la naturaleza” (su herencia filosófica sin duda más endeble y olvidable) recurrió, para sintetizar brillantemente el conjunto de su teoría a dos frases programáticas y a la vez emblemáticas. Una, extraída del prefacio a la *Filosofía del derecho* de Hegel (“*todo lo real es racional*”<sup>580</sup>) y otra, del Mefistófeles goethiano (“*todo lo que existe merece perecer*” [también traducido como “*merece ser aniquilado*”<sup>581</sup>]). Expresión que a su vez Goethe probablemente había tomado —obviamente como homenaje y sin cita— del *Hamlet* de Shakespeare, en el cual la Reina, madre de Hamlet, le decía a su hijo ante lo irremediable de la muerte de su padre: “*ya sabes que es lo común, todo lo que vive debe morir*” (*Hamlet*, escena II)<sup>582</sup>. En esa intersección entre Hegel y el Goethe admirador de Shakespeare, encontró Engels el núcleo de la negatividad y la contradicción para definir a la dialéctica que todo lo movía y superaba.

Al destacar en el primer plano del pensamiento marxiano la encandilante e inexplicablemente soslayada presencia de Goethe<sup>583</sup>, no pretendemos diluir ni licuar en la oscuridad de la noche posmoderna —donde todos los saberes se vuelven pardos, monocordes y equivalentes— la densidad, la historia y la especificidad propia de cada uno de los múltiples discursos (científicos, filosóficos, literarios, históricos, económicos, etc.) de los que se valió Marx al construir su reflexión sobre el fetichismo y el poder en *El Capital* y en muchas de sus otras obras. Por el contrario, pretendemos recomponer en su integridad la matriz más originaria y profunda de su filosofía de la praxis, el eje general sobre cuya síntesis se alinearon y se articularon cada uno de esos discursos y esas disciplinas.

En definitiva, la imponente, disruptiva y siempre soslayada presencia de Goethe en el pensamiento teórico más profundo de Marx nos permite recuperar y reconstituir en todos sus matices la riqueza originaria de la que se nutrió su humanismo praxiológico revolucionario. Humanismo praxiológico que se conformó en su espíritu (y no solo en su letra) en la compleja síntesis de la dramaturgia shakespeareana y el romanticismo del joven Goethe, la ilustración de los enciclopedistas franceses y el racionalismo dialéctico hegeliano, los descubrimientos ricardianos y las utopías socialistas, comunistas y libertarias francesas.

<sup>579</sup> Véase F. Engels: “Socialismo alemán en verso y prosa” En Karl Marx y F. Engels: *Cuestiones de arte y literatura*. Obra citada. p.99.

<sup>580</sup> Véase G.W.F.Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p. 53.

<sup>581</sup> Véase más arriba las aclaraciones que hemos realizado sobre esta frase programática.

<sup>582</sup> Véase William Shakespeare: *Hamlet*, acto I, escena segunda. En *Obras completas*. Obra citada.p.1341.

<sup>583</sup> Sin jamás olvidarnos —para no deslizarnos en nuevas unilateralidades— que Marx también amaba a Esquilo, Dante Alighieri, Alejandro Dumas (padre), Walter Scott, William Shakespeare, Miguel de Cervantes y Honorato de Balzac, todos ellos presentes en *El Capital*.

## La concepción marxiana del trabajo como praxis desalienada

Marx tuvo una conflictiva y contradictoria relación con Hegel. Fue crítico frente a los hegelianos “ortodoxos” por el idealismo especulativo de su maestro, y al mismo tiempo cuestionó la filosofía institucional que trató (y trata) a Hegel como un “perro muerto”, subrayando en este segundo caso cuánto valor posee el pensamiento de Hegel y de qué modo él mismo lo empleó en la elaboración de *El Capital*.

Sobre la *Fenomenología del espíritu*, Marx realizó una crítica global en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Allí, después de haber abandonado el fallido intento de continuar poéticamente la huella de Goethe y desde una óptica muy cercana al punto de vista filosófico de Feuerbach, cuestionó el acriticismo del pensamiento de Hegel que —en su opinión— originaba una actitud filosófica “positivista”, “empirista” e “idealista”<sup>584</sup>. Esta inicial atribución de acriticismo hacia Hegel se asienta en Marx en dos pilares: 1) en el planteo logicista —la hipóstasis lógica— según el cual Hegel jamás saldría de la esfera del pensamiento lógico-abstracto, incluso cuando tematiza los problemas de la alienación, el trabajo y la superación de la objetivación, y 2) en la interpretación marxiana según la cual “el Espíritu” al que se refiere Hegel es pura lógica o historia espiritualizada. En ambos casos la historia real se deja, según Marx, tal cual es y se la supera solo en el pensamiento, de ahí la caracterización de acriticismo<sup>585</sup>.

Siempre el eje es la diferencia esencial que Marx mantiene con su maestro en torno a las relaciones entre historia y lógica. Lo contrario (el “poner la dialéctica sobre los pies”<sup>586</sup>) invierte el camino de la lógica a la historia y a la praxis, no de la metafísica de la Idea a otra idéntica, pero de la Materia.

No obstante esta crítica, Marx valoró sobre todo la concepción antropológica hegeliana desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, que concibe al hombre real como un sujeto en proceso de constitución histórica a partir del trabajo<sup>587</sup>. Incluso llegó a sostener que en esta obra existe de manera oculta e implícita (muchas veces opacada por el lenguaje) toda una crítica real de la enajenación del hombre y de la sociedad que la engendra.

En cuanto a la categoría de trabajo, Marx plantea en 1844 que la actividad laboral tiene en Hegel una significación “abstractamente espiritual”, por lo tanto el trabajo al que se refiere este sería un trabajo puramente “espiritualizado”, donde los elementos materiales se desdibujarían. Marx sostiene que Hegel solo vio en la mayor parte de la *Fenomenología* los aspectos positivos del trabajo, y en esto adoptó “el punto de vista de la moderna economía política”<sup>588</sup>.

En esos escritos de 1844 el trabajo es conceptualizado como la praxis vital creativa que define al ser humano, como la vida productiva misma, como la “esencia”

---

<sup>584</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 649.

<sup>585</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 656.

<sup>586</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Epílogo a la segunda edición alemana. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.20.

<sup>587</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 649-650.

<sup>588</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.651.

—implícitamente fáustica— del hombre<sup>589</sup>. Pero cuando plantea este juicio tan taxativo, Marx no está pensando en el trabajo fabril, en la actividad humana rutinizada y disciplinada por el capital, en el sujeto alienado y domesticado. Tiene en mente, por el contrario, una noción ampliada del trabajo como sinónimo de creación —incluso usa reiteradas veces el paralelismo entre esta praxis desalienada y el juego, es decir, la actividad lúdica y el arte<sup>590</sup>.

A esta praxis humana constituyente se le atribuye carácter consciente y en ello residiría la principal diferencia entre el hombre y el animal. Se ejerce sobre la naturaleza, a la que Marx denomina “el cuerpo inorgánico” (tanto en los *Manuscritos* de 1844 como en los primeros materiales borradores de *El Capital* de 1857-1858)<sup>591</sup> pues constituye la prolongación del cuerpo orgánico del ser humano, y si no está enajenado, el trabajo es concebido como libre e incluso se plantea que puede llegar a ser regido por las leyes de la belleza. Si, en cambio, está enajenado, como sucede en la sociedad capitalista, donde el capital (trabajo pretérito acumulado devenido extraño y opuesto a su productor) domina al trabajo vivo, este se convierte en “trabajo forzado”<sup>592</sup>, encadenado, por tanto, no libre. El trabajo en ese caso reactualiza su origen etimológico: se transforma en una tortura, e incluso en una pesadilla, como bien advirtió Paul Lafargue en *El derecho a la pereza*<sup>593</sup>.

De esta manera se produce, según Marx, una inversión radical: lo fundamental del ser humano —el trabajo como praxis totalizante y desalienante— deviene lo opuesto a su existencia misma, pues cuando realiza esta actividad vital esencial se siente un animal, y, por el contrario, solo cuando realiza aquellas actividades que son humanas pero que no son específicas del género porque también las realizan los animales (comer, beber, copular, etc.), se siente verdaderamente humano. Hay allí una inversión de lo inmediato y lo mediato.

Pero en 1844 Marx no diferenciaba aún los conceptos de “trabajo” y “fuerza de trabajo”<sup>594</sup>, al tiempo que tampoco aceptaba la teoría del valor de los clásicos<sup>595</sup>, y, en

---

<sup>589</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.600.

<sup>590</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.601.

<sup>591</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.601 y K.Marx : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [“Grundrisse”]. Tomo I.p.444.

<sup>592</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 598 y K. Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1043.

<sup>593</sup> Véase Paul Lafargue: *El derecho a la pereza*. Obra citada. Principalmente pp.11-56.

<sup>594</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.560. Allí Marx, erróneamente escribe: “**los precios del trabajo** son mucho más constantes que los precios de los víveres”. Esta expresión acerca del supuesto “precio del trabajo” será duramente cuestionada en *El Capital*, al distinguir “trabajo” de “fuerza de trabajo”.

<sup>595</sup> Como prueba de ello, debemos recordar que en las notas de lectura que redacta en 1844 comentando a los economistas clásicos (base de sustentación de los mucho más célebres *Manuscritos económico filosóficos* de aquel año), en el cuaderno N°IV sobre el libro *Elementos de economía política* de J.Mill, Marx escribe: “Al hablar de la compensación mutua del valor del dinero y el valor de los metales preciosos, y al presentar los costos de producción como el único factor en la determinación del valor, Mill — como en general toda la escuela de Ricardo— comete el error de formular la ley abstracta, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley , que es lo que le permite existir [...] valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria”. Véase Karl Marx: *Cuadernos de París* [Notas de lectura de 1844]. México, ERA, 1980. p.125. Evidentemente, en aquel momento Marx no sólo no distinguía todavía “trabajo” de “fuerza de trabajo” sino que además tampoco compartía la concepción de la determinación del



consecuencia, no había alcanzado a integrar en su propia teoría la categoría de plusvalor, a su vez sustento principal de su teoría crítica de la explotación del ser humano por el ser humano. Por lo tanto, su crítica de la economía política en estos años, a pesar de la riqueza conceptual, la profundidad filosófica y la belleza literaria, no alcanza a rebasar su límite originariamente antropológico. Si esto es cierto, debemos estar sumamente alertas en el momento en que intentemos desplazarnos desde esta caracterización abstracta del trabajo, en sus contenidos antropológicos comunes a todas las épocas, a la categoría tal como se expresa en sus formas más concretas y delimitadas históricamente, sobre todo, cuando la analicemos en sus relaciones con la teoría del valor.

Marx desarrolla, a partir de los manuscritos de 1857, el descubrimiento fundamental de la diferencia existente entre “*el trabajo*” (aquel proceso de intercambio entre los seres humanos y la naturaleza consumido productivamente por los capitalistas a lo largo de la jornada laboral) que realiza el obrero y “*la capacidad laboral*” y “*disposición de su trabajo*” que éste posee (aquella mercancía que los obreros enajenan a cambio de un salario y venden temporalmente a los empresarios)<sup>596</sup>. A esta última Marx la denominará definitivamente “fuerza de trabajo” en los *Grundrisse* pero, sobre todo, en *El Capital* (1867), distinguiéndola del “trabajo en general”. La disposición laboral o fuerza de trabajo constituye la capacidad potencial de realizar un trabajo que tiene encerrada en su cuerpo y en su cerebro cada integrante de la clase obrera, mientras que, a partir del descubrimiento de esta diferencia, el trabajo será caracterizado como el proceso de intercambio actual —no meramente potencial— entre el ser humano y la naturaleza, que permite al primero vivir y reproducir su sociedad. Esta distinción constituye uno de los pilares explicativos sobre los que se asentará las teorías de la plusvalía, la de la explotación, la de la acumulación, etcétera.

Cuando Marx analiza en sus textos de madurez el proceso de trabajo en general, común a todas las épocas, lo define como “*un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza*”<sup>597</sup>. En este proceso, la mediación que —insiste nuevamente con la idea de 1844 adoptada de Goethe y de Hegel— corresponde específicamente al ser humano, a diferencia de los animales, es una “*actividad orientada a un fin*”<sup>598</sup>. Dicho fin se encuentra antes (idealmente, sin existencia material) en la imaginación del que realiza el trabajo y luego se objetiviza en el producto de su praxis. En lo natural (sobre lo que se realiza la mediación) el hombre no solo imprime una forma sino que también realiza sus objetivos y fines, los que dejan de ser meramente ideales y potenciales para metamorfosearse en formas objetivas actuales.

En esta caracterización de 1867, Marx distingue también los instrumentos de trabajo, la materia prima (elemental y secundarias, y lo principal): la capacidad humana

---

valor de la mercancía por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. Todavía en 1847, es decir, tres años después de la redacción de esas notas de lectura y de aquellos manuscritos hoy famosos, Marx seguía sin distinguir “trabajo” de “fuerza de trabajo”, como bien aclara Friedrich Engels al comentar en 1891 las conferencias de Marx de aquel año [1847] publicadas bajo el título *Trabajo asalariado y capital*. Véase Friedrich Engels: Introducción a la edición de 1891 de *Trabajo asalariado y capital*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, pp.125-127. Puede encontrarse una buena reconstrucción del modo como Marx fue pasando de un inicial rechazo a una posterior aceptación de la teoría del valor determinado por el tiempo de trabajo en la investigación de Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Marx*. Obra citada. pp.37-51.

<sup>596</sup> Véase K.Marx : *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [“Grundrisse”]. Tomo I. pp.224-235.

<sup>597</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 215.

<sup>598</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.216.

potencial de trabajar (la fuerza de trabajo), los que podríamos ubicar en su conjunto en el ámbito de las fuerzas productivas.

De este modo, en 1867 Marx retoma de la *Fenomenología del espíritu* el concepto de trabajo —subrayando la teleología de esta actividad— como mediación entre el ser humano y la naturaleza<sup>599</sup>. Y además extrae, desarrollándola, la concepción ontogenético-antropológica<sup>600</sup> de que el ser humano se autoconstituye (a diferencia de los animales) a partir de su praxis desalienante<sup>601</sup>. Y también reutiliza la idea según la cual mediante el trabajo el ser humano pone fin a la objetividad absoluta natural y comienza a construir una nueva objetividad humana y social, mediada plenamente por esta actividad. He aquí la razón por la cual la categoría de “trabajo”, como forma específica que reviste la praxis humana en este desarrollo teórico de la madurez, continúa siendo preponderante por sobre la categoría de “materia” (objetiva). El trabajo como creación y producción —central en los *Grundrisse*— continúa ocupando el mismo papel en *El Capital*, como praxis. La materia natural es solo el medio donde ejerce su capacidad laboral el ser humano explotado.

Llegamos a la conclusión de que en la *Fenomenología del espíritu* quedaba cerrado el paso al reconocimiento por parte del señor porque su esencia devenía lo opuesto de lo que él quería ser, y, en cambio, se abrían nuevas perspectivas latentes para el siervo a través del trabajo<sup>602</sup>. La introducción a la *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* retomarán estas perspectivas prefiguradas por Hegel acerca de las potencialidades del sujeto histórico “proletariado”, a partir de la teoría marxiana de la revolución en la cual este sujeto es pensado en 1843 como el resumen de todas las carencias de la sociedad<sup>603</sup>. En 1844 lo hará por el lado de la crítica al “hombre enajenado” (y al trabajo enajenado)<sup>604</sup>.

*El Capital* se sitúa en esta misma línea de continuidad, en cuanto a la centralidad que en este laboratorio teórico sigue ocupando la dimensión antropológica, y por lo tanto genérica, de la categoría trabajo como praxis<sup>605</sup>. Pero notemos que a partir de esta última obra (mejor dicho desde los *Grundrisse*) se introduce una inflexión disruptiva en el interior mismo de la teoría como consecuencia de haber distinguido los dos ámbitos analíticos correspondientes al técnico material de las fuerzas productivas y el de las relaciones sociales de producción<sup>606</sup>.

A partir de esa distinción (ausente en los escritos juveniles de Marx), el del concepto de trabajo entendido como forma de praxis, que en aquellos primeros manuscritos juveniles se analizaba en una sola dimensión se desdobra en los trabajos posteriores en dos niveles distintos: uno común a todas las épocas (el antropológico, que

---

<sup>599</sup> Véase G. W. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. pp. 173.

<sup>600</sup> Véase G. W. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. pp. 174.

<sup>601</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp. 215. Concepción que ya estaba presente en 1844, cuando Marx aplaudía y celebraba ese descubrimiento hegeliano en la *Fenomenología del espíritu*. Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 650.

<sup>602</sup> Véase G. W. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p.174.

<sup>603</sup> Véase K. Marx: *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*. Introducción. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 500 y 502 y Michael Löwy: *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

<sup>604</sup> Véase K. Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp.598-599

<sup>605</sup> Véase K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 216.

<sup>606</sup> Véase Isaak Illich Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1987. Principalmente pp.61-68 y 93-96.

nosotros ubicamos en la línea de continuidad con la *Fenomenología del espíritu* y con los textos juveniles de inspiración fáustico-goethiana) y otro, constituido como una auténtica novedad teórica, que aprehende la categoría en una nueva dimensión, específica y plenamente historicista. En ese desdoblamiento historicista se ubica la discontinuidad epistemológica entre Marx, por un lado, los economistas clásicos y Hegel, por el otro. De modo que entre el Marx juvenil y el Marx maduro ni hay continuidad lineal<sup>607</sup> ni tampoco ruptura epistemológica<sup>608</sup>. En el desarrollo y despliegue del pensamiento de Marx, existe entonces continuidad y discontinuidad al mismo tiempo.

Al proceso de trabajo en general, “común a todas las formas de sociedad” y a todas las épocas<sup>609</sup>, Marx lo llamará “proceso laboral” o “proceso de trabajo”<sup>610</sup>. En cambio, al que corresponde histórica y específicamente a la época capitalista lo designará “proceso de valorización”.<sup>611</sup> El segundo, que corresponde al ámbito de las relaciones sociales de producción en cuyo radio teórico se sitúa la novedad de este concepto, es la clave explicativa de su teoría del valor y solo se lo puede entender si se ha distinguido anteriormente, como lo ha hecho Marx en los pasos previos de *El Capital*, entre las nociones de “trabajo” y “fuerza de trabajo”.

---

<sup>607</sup> Tesis errónea defendida por Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973. Capítulo VII: “La continuidad en el pensamiento de Marx”. pp.80-90; Rodolfo Mondolfo: *El humanismo de Marx*. Obra citada. pp.30-59 y R.Mondolfo: *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. Obra citada. pp. 51-57. Para un análisis crítico de todas estas posturas “humanistas” que terminan subsumiendo *El Capital* dentro de la órbita teórica de los Manuscritos económico filosóficos de 1844 puede consultarse con provecho la investigación de Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx*. Obra citada, particularmente pp.227-281.

<sup>608</sup> Concepto adoptado de Gaston Bachelard y utilizado por la escuela althusseriana para marcar una supuesta ruptura y una discontinuidad radical entre la problemática (conjunto de preguntas que articulan y estructuran un discurso teórico) del joven Marx y la del Marx maduro. Véase Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx [Pour Marx]*. Obra citada. pp.91, 187-189; *Para leer «El Capital»*. Obra citada, pp. 50, 83, 130, 168-170 [*Lire le Capital*. Paris, Presses Universitaires de France, 1996]; *Elementos de autocrítica*. Barcelona, LAIA, 1975. pp. 13-27 y su autobiografía *El porvenir es largo*. Obra citada. p. 277 [*L’avenir dure longtemps suivi de Les Faits. Autobiographies*. Paris, Stock-IMEC, 2007]. En sus últimos años, el mismo Althusser reconoció, por fin, que esa supuesta “ruptura” jamás existió en la obra de Marx. Véase Louis Althusser: *Filosofía y marxismo*. [Entrevista de Fernanda Navarro]. México, Siglo XXI, 1998. p. 27. En este último texto, que en gran medida resume filosóficamente el balance final de su experiencia intelectual a lo largo de 25 años de investigación, docencia, militancia y escritura, Althusser no deja lugar a la duda o a la ambigüedad cuando afirma: “podemos reconocer que Marx nunca se liberó completamente de Hegel”. Como suelen expresar los abogados: a confesión de parte, relevo de pruebas. Para un análisis crítico del proyecto político, epistemológico y teórico althusseriano pueden consultarse los libros polémicos de Adolfo Sánchez Vázquez: *Ciencia y revolución (El marxismo de Althusser)*. Obra citada; Michael Löwy y otros: *Sobre el método marxista*. Obra citada y Michael Löwy: *¿Qué es la sociología del conocimiento?*. Obra citada, particularmente pp. 137-153. Para una defensa tardía (más cercana a nosotros en el tiempo) del legado y las tesis althusserianas sobre la supuesta ruptura epistemológica entre el joven Marx y el Marx maduro, puede consultarse el libro de Étienne Balibar: *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, principalmente pp.10-15 [*La philosophie de Marx*. Paris, La Decouverte, 2001]. En Argentina, esta línea de pensamiento sobre los conceptos de “ruptura epistemológica” y “problemática” puede rastrearse en la obra del epistemólogo Enrique Marí: *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires, Puntosur, 1990. pp. 104-114 y también (centrándose en el “Althusser tardío”) Emilio De Ipola: *Althusser, del infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

<sup>609</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.223.

<sup>610</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. p. 215.

<sup>611</sup> Véase K. Marx *El Capital*. Obra citada. p.236.

Ya Hegel había tratado de explicarse la naturaleza de la actividad laboral atendiendo tanto a sus características ontogenéticas en la constitución del ser humano<sup>612</sup>, como a aquellas otras que corresponden a la sociedad mercantil<sup>613</sup>. Con las primeras Marx concuerda (aunque le critique a Hegel la operación teórica de “espiritualizar” el trabajo<sup>614</sup>). Veamos qué sucede con las segundas. Allí reside, en este problema, el eje diferencial entre ambos pensadores.

Cuando Hegel se ocupa de la teoría del valor, por derivación analítica había llegado al concepto de trabajo e incluso al de “trabajo abstracto” (§ 198)<sup>615</sup>. Cabe preguntarse entonces por las notas fundamentales de la “abstracción” de este trabajo, pues se podría llegar a suponer que Hegel utiliza el mismo concepto que Marx empleó para explicar el proceso del fetichismo y criticar la economía política.

Pero, como ya señalamos, Hegel entiende la abstracción del trabajo (concebida como la separación de lo particular cualitativo), implicada en la progresiva simplicidad de éste sin salirse nunca de los límites puramente cuantitativos. Y en este punto se sitúa en el mismo nivel de los economistas británicos —lo que es de por sí un gran logro para un filósofo de la época y del medio atrasado en que vivió—<sup>616</sup>.

Tanto los economistas clásicos (sobre todo Smith y Ricardo) como Hegel, reducen el valor a la sustancia del valor: el trabajo. Este trabajo, captado en su abstracción de las cualidades específicas, como cantidad, es para ellos la sustancia del valor. Por lo tanto toman esta sustancia del valor en términos puramente cuantitativos<sup>617</sup>. Esta es la razón por la cual no llegan a captar la sustancia del valor (el trabajo abstracto) en términos cualitativos. Es decir, como expresión del fetichismo de las relaciones sociales, donde el proceso de producción adquiere la forma social de producción mercantil, el trabajo toma la forma de trabajo abstracto y el producto del

---

<sup>612</sup> Véase G. W. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. pp. 172-173.

<sup>613</sup> Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. pp. 106, 115, 128, 188, 191-192, 196 y 218-219.

<sup>614</sup> Véase K. Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p 651.

<sup>615</sup> Hegel afirma: “*Pero lo universal y objetivo del trabajo reside en la abstracción que provoca la especificación de los medios y las necesidades, y que especifica también, a la vez, la producción y genera la división del trabajo. El trabajo del individuo se torna así más simple a través de la división y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción*”. Véase Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Obra citada. p 195.

<sup>616</sup> Esta es la razón por la cual Marx señala: “*Hegel adopta el punto de vista de la moderna economía política*”. Véase K. Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p 651.

<sup>617</sup> Smith sostiene: “*El valor de una mercancía cualquiera, para la persona que la posee y no se propone usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras mercancías, es igual a la cantidad de trabajo que le permite comprar, o de la cual le permite disponer*”. Véase Adam Smith: *La riqueza de las naciones*. En *La economía política clásica* [selec. y trad. de Horacio Cifardini]. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (CEAL), 1982. p. 31. En esta misma línea Ricardo plantea: “*El valor de una cosa, o sea, la cantidad de cualquier otra cosa por la cual podrá cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor retribución que se pague por ese trabajo*”. Véase David Ricardo: *Principios de economía política*. En *La economía política clásica*. Obra citada. p. 27. Criticando semejante perspectiva cuantitativista, Marx polemiza con Ricardo, y a través de él con toda la economía política en la que se basó Hegel, afirmando: “*Y esta falsa concepción del dinero en Ricardo obedece a que él solo se fija en la determinación cuantitativa del valor de cambio, o sea en el hecho de que equivale a una determinada cantidad de tiempo de trabajo, perdiendo de vista su determinación cualitativa, a saber, la circunstancia de que el trabajo individual, por medio de la enajenación (alienación), tiene que representarse necesariamente como un trabajo social abstracto, como un trabajo social*”. Véase K. Marx: *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Buenos Aires, Cartago, 1956. Tomo V, p. 34.

trabajo se metamorfosea en la forma social de valor. Y, por no tematizar la sustancia del valor en su determinación cualitativa, la abstracción del trabajo de la cual tratan y sobre la cual reflexionan queda inexorablemente circunscripta al ámbito de lo útil o, a lo sumo, al de lo cuantitativo<sup>618</sup>.

Entonces, como síntesis provisoria, podemos inferir en este capítulo que la problemática del trabajo entendido como praxis recorre toda la obra de Marx<sup>619</sup>. Nutriéndose originariamente de Goethe, Hegel y Ricardo y conformando una nueva síntesis que los supera, Marx le da varias vueltas de tuerca a la categoría, encontrando dentro suyo diversas determinaciones (algunas comunes a toda la historia, otras específicas del modo de producción capitalista). A partir de la praxis, piensa y concluye Marx, la especie humana emerge del abismo natural y la noche de los tiempos para entrar, a pesar de los obstáculos y telarañas fetichistas, en el mundo de la cultura transformándose en sujeto. De eso se trata, del sujeto.

---

<sup>618</sup> Refiriéndose a la novedad del objeto de estudio en su crítica de la economía clásica desarrollada en *El Capital* Marx sostenía que “*Los mejores puntos de mi libro son: 1) El doble carácter del trabajo [subrayado de Marx], según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto [subrayado nuestro] se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc.*”. Véase Carta de K. Marx a F. Engels [24 de agosto de 1867]. En K. Marx y F. Engels: *Correspondencia*. Obra citada. p. 191.

<sup>619</sup> El eco de esta reflexión es central en los debates del marxismo contemporáneo. Sobre la problemática del trabajo, tanto en la obra de Marx como en las transformaciones del capitalismo de los últimos treinta años hasta nuestros días, puede consultarse provechosamente Harry Braverman: *Trabajo y capital monopolista*. México, Nuestro Tiempo, 1987; Ricardo Antunes: *¿Adios al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Bs.As., Herramienta, 1999. Capítulo IV. pp. 71-95; Ana Dinerstein y Michael Neary: *El trabajo en debate. Una investigación sobre la teoría y la realidad del trabajo capitalista*. Bs.As., Herramienta, 2009. Capítulo 1. pp. 39-80.

## ¿El regreso del sujeto «olvidado»?

*El marxismo vulgar ha descuidado completamente esa diferencia. Su aplicación del materialismo histórico ha caído en la misma trampa que Marx señaló a propósito de los economistas vulgares, a saber: ha tomado categorías puramente históricas —y precisamente, como la economía vulgar, categorías de la sociedad capitalista— por categorías eternas.*

GYÖRGY LUKÁCS  
*Historia y conciencia de clase*

*En el tomo 1 de «El Capital», al referirse a las escuelas de usina que Owen por vez primera había introducido en Inglaterra, Marx señalaba, y con razón, que estaba allí “n germen la educación del porvenir”, porque al combinar el trabajo manual con el trabajo intelectual hacía de ese sistema “el único método capaz de producir hombres completos”. Para Marx, por lo tanto, la posibilidad de formar hombres plenos, armoniosamente desenvueltos, no comenzaba sino en determinado momento del desarrollo histórico.*

ANÍBAL PONCE  
*Humanismo burgués y humanismo proletario*

## ¿Un marxismo sin sujeto? La crisis de la descendencia de Louis Althusser

Como apuntamos en la introducción de esta investigación, en las ciencias sociales y en la filosofía del último cuarto de siglo han primado (a) los microrrelatos, la política de gueto identitario y la conversión de toda polémica ideológica y cualquier disputa política en un colorido desfile equidistante de “narrativas” y “formaciones discursivas”; (b) la fragmentación, la dispersión esquizofrénica, el culto al quiebre de toda visión comprensivamente unitaria de la sociedad y el predominio absoluto de la intraducibilidad de los juegos del lenguaje; (c) finalmente, la pretendida crisis de los grandes relatos de la historia.

La primera instancia deriva en la adopción del giro lingüístico como axioma indiscutido de fines del siglo XX. La segunda acompaña la supuesta crisis del sujeto que tiene como antecedente más inmediato, el denominado antihumanismo teórico. Por último, la tercera se estructura sobre la base del antihistoricismo metodológico.

Observando ese proceso desde un gran angular, una mirada no ingenua permite descubrir al instante, tras las pistas de ese triple andamiaje de desplazamientos, mutaciones súbitas y conversiones fanáticas, las huellas indelebles del proyecto promovido por Louis Althusser. Fueron él y su escuela de discípulos y seguidores quienes más insistieron con el primado de la práctica teórica (en última instancia, práctica del lenguaje que opera sobre lenguaje... herramientas generales del discurso que se aplican sobre una materia puramente abstracta, discursiva y conceptual) divorciada y por encima de cualquier otra forma de práctica; al mismo tiempo que repitieron una y otra vez la lectura “sintomal” del marxismo en clave antihumanista (donde los sujetos se convierten en simples “portadores y soportes”) elaborada desde un registro

antihistoricista (en el cual la historia asume la máscara impersonal de un supuesto “proceso sin sujeto”)<sup>620</sup>.

Lo que corona esa ambiciosa empresa teórica es, precisamente, la pretensión de rechazo terminante, abandono lapidario y olvido definitivo del sujeto<sup>621</sup>. Las razones aducidas, presentadas como gesto de extrema rigurosidad científica cuando en realidad eran completamente laxas, amorfas e indeterminadas, consistían en confundir la noción jurídica del sujeto de derecho —por ejemplo el individuo propietario de un inmueble comercial o fabril— y la noción económica de un sujeto mercantil —por ejemplo el empresario que, calculadora en mano, pretende maximizar beneficios y disminuir costos— con la noción política e histórica de sujeto revolucionario —es decir, la clase social y la fuerza social que se rebela contra sus opresores haciendo, entre otras actividades, revoluciones—. Sin mayores reservas ni cuidados Althusser mezclaba, aplanaba, licuaba y asimilaba todas esas nociones de “sujeto”, tan diversas entre sí, en una misma *mélange* monocorde, confusa y enmarañada, fácilmente descartable por ser “pequeñoburguesa” (sic) o incluso “burguesa” (sic) a secas.

Si esas fueron las coordenadas principales del proyecto “clásico” de Althusser<sup>622</sup>, no deberíamos pasar por alto que en él se encontraban *in nuce* muchos de los tópicos que más tarde se convertirían en lugares comunes, “autoevidentes”, compartidos como libro sagrado por las diferentes sectas de cada una de las metafísicas “post” (posmarxismo, posestructuralismo, posmodernismo).

Desplegando en voz alta las sugerencias apenas susurradas y atando los hilos sueltos que en forma deshilachada habían quedado colgando de sus escritos “clásicos” de los ’60, a partir de *Elementos de autocrítica* (1974) —en un proceso que irá in crescendo en los últimos años, posteriores a su internación psiquiátrica y anteriores a su fallecimiento—, Althusser comenzó a tejer la trama sobre cuyo fondo enhebrarán gran parte de las metafísicas “post” sus cuestionamientos a la noción de sujeto.

Si en sus seminarios sobre *El Capital* de mediados de los años ’60 y en sus diatribas antihumanistas el planteo clásico del althusserianismo —aquel que lo llevó a la

<sup>620</sup> Para la exaltación del primado de la práctica teórica (concebida de manera reduccionista como práctica de lenguaje y limitada a mecanismos puramente discursivos) por sobre cualquier otra modalidad de práctica, véase Louis Althusser: “Práctica teórica y lucha ideológica”. En L. Althusser: *La filosofía como arma de la revolución*. Obra citada. pp. 23-70. Para rastrear en la teoría social la excomulgación de la pecaminosa noción de sujeto —convertido súbitamente en “soporte y portador” de relaciones, ideologías y discursos—, puede consultarse su “Marxismo y humanismo”. En *La revolución teórica de Marx*. Obra citada. pp.182-206 y también su libro-entrevista *Filosofía y marxismo*. Obra citada. pp. 77-88. Sobre la desconexión radical entre las categorías científicas de la teoría marxista, por un lado, y la historia de la lucha de clases, por el otro, que Althusser propone (retomando a Karl Kautsky), puede consultarse “El marxismo no es un historicismo”. En *Para leer «El Capital»*. Obra citada. pp.130-156 y *Filosofía y marxismo*. Obra citada. pp.89-97.

<sup>621</sup> Recordemos que Althusser afirmaba: “Para ser materialista-dialéctica la filosofía marxista debe romper con la categoría idealista de «Sujeto» como Origen, Esencia y Causa, responsable en la interioridad de todas las determinaciones de «el Objeto» exterior”, a lo que más adelante agregaba: “La categoría «proceso sin sujeto ni fin(es)» puede también tomar la forma: «proceso sin Sujeto ni Objeto»”. Véase Louis Althusser: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México, Siglo XXI, 1974. Capítulo “Observación sobre una categoría: «Proceso sin sujeto ni fin(es)»”. p.77.

<sup>622</sup> “El althusserianismo arrasó sobre fondo de las interpretaciones «vulgares» del marxismo. Lo «aggiorné» desde la óptica «estructuralista» y pareció conferirle su certidumbre científica más acabada. Pero era extrañamente el suyo **un marxismo sin sujeto**, donde los hombres aparecían sólo como soportes de las determinaciones sociales: no se elaboraba nada en ellos. Y si el sujeto, el sujeto pensante, no era activado en la teoría, ¿cómo podría desde esa negación reconocer la propia realidad histórica que era la suya, puesto que se trataba de una teoría que tenía consecuencias en su aplicación política?”. Véase León Rozitchner: “La tragedia del althusserianismo teórico”. En el sitio web: <http://lahaine.org/amauta>

fama— consistía en defender un determinismo estricto y a rajatablas para comprender el orden de lo social (aunque en aquella época ese determinismo remitiera, de manera más sutil que la versión soviética, a una causa estructural ausente y sobredeterminada), desde la segunda mitad de los '70 y a lo largo de los años '80 dicho materialismo determinista cederá su trono a la otra cara de la misma moneda: el “materialismo aleatorio”. El efecto completamente determinado de una causa ausente será reemplazado en la concepción histórica althusseriana por la contingencia radical, el vacío de fundamento y en última instancia el culto del azar<sup>623</sup>. Todo ello en función de una profundización del cuestionamiento de cualquier referencia explicativa que, en el seno de la teoría social, remitiera a la subjetividad. Tópicos que luego plagiarán y repetirán por doquier, de modo serializado y en forma invariante, los diferentes gurúes de las metafísicas “post”. Algunas pocas veces reconociendo la deuda con el maestro, aunque en la mayoría de las ocasiones la referencia a Althusser ni siquiera figurara en una minúscula nota al pie.

Uno de sus principales discípulos —probablemente el más fiel y leal de todos, quien se mantuvo hasta el final, personal y políticamente, al lado de su guía— es Étienne Balibar. Dando cuenta de este proceso subrepticio, capilar y apenas disimulado mediante el cual Althusser se iba desplazando lentamente fuera del universo cultural y político del marxismo, Balibar reconoce que: “*En efecto, entre los años 1976 y 1978 hubo otros [episodios], muy perturbadores para sus lectores, puesto que estos aparecieron en público y **avanzaban sobre la propia «teoría marxista»**, de la que —a juicio de muchos— se suponía que Althusser poseía la clave*”<sup>624</sup>.

Tratando de encontrar explicaciones para esos escritos que desmontaban y desandaban el camino marxista allanando el camino hacia el falso atajo posmoderno, Balibar evalúa si fueron producto de la depresión y la psicosis o si en cambio respondían a una motivación de otra índole. Reafirmando este último punto de vista, escribe: “*Explicación histórico-política: capaz —como pocos— de **anticipar la «crisis del marxismo»** y de medir su gravedad (es decir, de ver que afectaba a la propia esencia de su teoría y de su política, como política proletaria), el filósofo y el comunista Althusser no fue igualmente capaz de esbozar una «solución», tanto porque no existían las condiciones como porque de hecho no hay solución (sino solamente, en la «vida» como en el «pensamiento», **una salida del marxismo hacia algo totalmente diferente***”<sup>625</sup>. Ese punto de fuga más allá del universo de Marx, que en Althusser implicó —como en el posestructuralismo y el posmodernismo— un salto del determinismo más pesado a la liviandad de la contingencia y el azar, siempre intentando reprimir cualquier tentación explicativa que remitiera teóricamente al sujeto, presupuso

<sup>623</sup> En ese sentido Althusser afirma: “*Pienso que el «verdadero» materialismo, el que mejor conviene al marxismo, es el **materialismo aleatorio** [subrayado de Althusser], inscrito en la línea de Epicuro y Demócrito*”. Véase L. Althusser: *Filosofía y marxismo*. Obra citada. p.25. Explicando más en detalle en qué consiste este supuesto materialismo aleatorio, Althusser sostiene que “*este materialismo no es el de un sujeto (sea Dios o el proletariado) sino el de un proceso —sin sujeto— que domina el orden de su desarrollo, sin un fin asignable [...] Esta filosofía se abre hacia una visión que restituye una especie de **contingencia trascendental** del mundo [...] Mi intención aquí [1988] es recalcar la existencia de una tradición materialista no reconocida por la Historia de la Filosofía. Me refiero a la de Demócrito, Epicuro, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau (2do. Discurso), Marx, Heidegger, así como a las categorías que han sostenido, tales como **el vacío, el límite, el margen, la ausencia de centro, el desplazamiento del centro al margen** (y viceversa) y la libertad. Se trata del materialismo del encuentro, de **la contingencia**, en suma, de **lo aleatorio** [subrayado de Althusser], que se opone incluso a los materialismos registrados, incluyendo al comúnmente atribuido a Marx, Engels, y Lenin*”. Obra citada. pp.31-33.

<sup>624</sup> Véase Étienne Balibar: “¡Vuelve a callarte Althusser!” Recopilado en É. Balibar: *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004. p. 53.

<sup>625</sup> Véase Étienne Balibar: “¡Vuelve a callarte Althusser!” Obra citada. p. 56.



un desplazamiento que aniquilaba en los hechos la concepción materialista de la historia. Por eso Balibar se pregunta, con un tipo de interrogante que desgarra y lastima íntimamente a toda la escuela althusseriana: “¿Qué concepto de historia está implicado en la idea de esa necesidad de la contingencia?”<sup>626</sup>. Dentro de los cánones del althusserianismo y sus derivados, la respuesta es clara: no remite a Marx.

No es casual que semejante tipo de interrogantes, donde el sujeto permanece aplastado y la historia se esfuma en el pantano resbaladizo del azar y la contingencia, hayan conducido a los discípulos de Althusser fuera del marxismo. La adopción acrítica y entusiasta de los postulados “post” (posmodernos, postestructuralistas y en última instancia posmarxistas) no fueron entonces consecuencia de posibles “errores de interpretación” de discípulos inexpertos. El canto de sirena que invitaba a abandonar el pensamiento de Marx y su programa de investigación provenía de los propios escritos del maestro.

Uno de estos discípulos, Toni Negri, coincide igualmente en que “*La definición del «materialismo del encuentro» constituirá la trayectoria de Althusser en la década de 1980*”<sup>627</sup>. Si para el Althusser “clásico” de la década del ’60, la historia consiste en un “proceso sin sujeto”, para el Althusser “tardío”, la historia deviene puro azar, y “*el vacío constitutivo del acto político fundador se presenta aquí explícitamente como toma de distancia con respecto a la «Teoría» del «proceso sin sujeto» resultante del estructuralismo marxista*”, de aquí que Negri agregue: “*Ya lo sabíamos: el sujeto era un vacío, un vacío calificado (en términos de una dialéctica negativa) de «vacío para el futuro», pero así y todo un vacío. En ninguna otra ocasión el texto recibirá tantas correcciones como en las páginas de estos diferentes manuscritos: Althusser escribe «sujeto», para luego añadir «sujeto, término ambiguo, que convendría sustituir por «agente»*”<sup>628</sup>.

De modo que tanto por los propios escritos y testimonios de Althusser, como por la reconstrucción que posteriormente se esfuerzan por realizar sus principales epígonos (incluyendo en esta gama desde la interpretación más estrictamente apegada a la letra y a la palabra del maestro, la de Balibar, hasta la versión más “libre” e iconoclasta de Toni Negri), el prolongado intento por expurgar del cuerpo teórico marxista y del universo cultural inspirado en Marx la noción de sujeto (así como las dimensiones de historia y dialéctica que habitualmente la acompañan) se profundiza y se radicaliza a lo largo del desplazamiento de la “ortodoxia” marxo-estructuralista de los ’60 a las metafísicas “post” que proliferan desde los últimos ’70 hasta fines de siglo XX.

Además de Balibar y Negri, este desplazamiento también lo reconoce, con gran honestidad intelectual, por ejemplo, uno de los principales alumnos y discípulos argentinos de Althusser. En una reconstrucción póstuma, que mucho posee de nostalgia y homenaje hacia su guía inspirador (con quien tomó clases en París), Emilio De Ipola afirma: “*Planteado en esos términos, el pensamiento subterráneo de Althusser anticipa y, en lo esencial, supera en profundidad la producción de sus ex discípulos y se instala en terreno posmarxista, varios años antes de que ese término fuera forjado*”<sup>629</sup>.

Frente a estos múltiples reconocimientos, justos y precisos aunque no siempre advertidos por los cultores frívolos que recién llegan al mundo “post” sin haber transitado previamente ni incursionado por el padrinazgo del althusserianismo, deberíamos apuntar dos tipos de observaciones.

---

<sup>626</sup> Véase Étienne Balibar: “¡Vuelve a callarte Althusser!”. Obra citada. p. 61.

<sup>627</sup> Véase Antonio Negri: “Maquiavelli según Althusser”. En Louis Althusser: *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal [Cuestiones de antagonismo N°28], 2004. p. 12.

<sup>628</sup> Véase Antonio Negri: “Maquiavelli según Althusser”. Obra citada.

<sup>629</sup> Véase Emilio De Ipola: *Althusser, del infinito adios*. Obra citada. p. 56.

En primer lugar, gran parte de ese repertorio —negador del sujeto— que hunde sus raíces en el laboratorio mental althusseriano y las múltiples reverberaciones y proliferaciones tardías de su influyente escuela, hoy ha entrado en crisis. La suya no constituye sólo una crisis teórica o filosófica. Se trata de una crisis, principalmente, de factura política que proyecta su sombra envolvente sobre los relatos académicos. Agotada la moda “antihumanista” de los ’60 y ’70, y desprestigiado el furor de las metafísicas “post” de los ’80 y ’90 a partir de las rebeliones contra el neoliberalismo y la globalización capitalista que marcaron el nacimiento del siglo XXI, actualmente la problemática de la subjetividad vuelve a conquistar el interés en el seno de las ciencias sociales.

En segundo lugar, aquellas conclusiones de Althusser (reconocidas, reiteramos, por diversos integrantes de su propia escuela de pensamiento político), se asentaban en una determinada reconstrucción filológica sobre los escritos de Marx. Con no poco de altanería, mucho de petulancia y bastante de impostura, Althusser sustentaba sus agresivas impugnaciones contra el historicismo y el humanismo marxista en una pretendida lectura al detalle de la obra de Marx. ¿Era real esa pretensión de apego riguroso a la escritura marxiana? ¿Sus afirmaciones, taxativas y provocadoras, respondían realmente a lo escrito y pensado por Marx? Sospechamos que no<sup>630</sup>.

### ¿El regreso del sujeto en la teoría social?

Un “*marxismo sin sujeto*” sería aquel que no puede dar cuenta del conflicto social en la esfera más íntima e incluso individual, permaneciendo por lo tanto mudo y maniatado frente a la batalla socialista por la hegemonía y por la emancipación de la subjetividad de las redes del capitalismo.

---

<sup>630</sup> En una de sus últimas intervenciones, refiriéndose a las investigaciones de Jacques Bidet [principalmente *Que faire du Capital?* Paris, PUF, 2001, aunque probablemente leído por Althusser en sus borradores previos, cuando a mediados de los años ’80 Bidet fue a visitarlo a la salida del hospital llevándole sus trabajos recientes] Althusser trata de exculparse y autojustificarse de algunos gruesos “errores” filológicos que había lanzado, con osadía, estilo temerario y afán provocador, acerca de los escritos de Marx. Cuando su entrevistadora lo interroga y le pregunta por qué reconoce, recién entonces [1986], que Marx nunca había roto con Hegel, Althusser se defiende respondiéndole lo siguiente: “*Lo definitivo fueron las investigaciones de Bidet, como ya dije, que aportan nuevas luces sobre la obra de Marx. Él tuvo acceso a un cúmulo de material, incluyendo inéditos, que no se conocían hace veinte años y que resultan concluyentes*”. Véase Louis Althusser: *Filosofía y marxismo* [Entrevista de Fernanda Navarro]. Obra citada. p.27. La entrevista es de 1986, los “veinte años” anteriores referidos por Althusser remiten a 1966, aproximadamente, cuando él publica sus obras clásicas y famosas. Pero para entonces ya se conocían completos los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y las *Notas de lectura* del mismo año; los *Grundrisse* y *El Capital* (incluyendo su capítulo VI no editado), además de la correspondencia con los populistas rusos. Sospechamos entonces que los “errores”, las falencias, las brutales exageraciones y los gruesos equívocos cometidos por Althusser en su filología sobre Marx —tan reverenciada en otra época— no se debían a un supuesto tesoro oculto o a un material absolutamente inaccesible a los especialistas descubierto más tarde, sino al intento de construir una nueva filosofía, althusseriana y posmarxista, que apelaba al prestigio político y a la autoridad teórica de Marx, pero que de ningún modo respondía a lo efectivamente escrito de puño y letra por él ni al “espíritu” de su obra y pensamiento. El mismo Althusser lo reconoce cuando afirma: “*Nosotros fabricamos una filosofía «imaginaria» para Marx, es decir, una filosofía que no existía en su obra —si se apega uno estrictamente a la letra de sus textos*”. Véase *Filosofía y marxismo*. Obra citada. p. 27. Lástima que este reconocimiento llegó veinte años después de haber insistido hasta el hartazgo con su supuesta rigurosidad filológica...

Repensar a Marx y a su teoría crítica, dejando atrás ese relato otrora prestigioso de origen estructuralista y de repercusiones posteriores en las metafísicas “post”, implica abordar un problema que posee diversas dimensiones e incógnitas entrecruzadas. Porque cuando se pretendió anular y aplastar cualquier referencia a la subjetividad expulsándola de la teoría social se entremezclaron, no siempre de manera clara y diáfana, varias dimensiones. Desde cada uno de esos ángulos, distintos pero convergentes en una visión de conjunto sobre la sociedad capitalista, el marxismo aborda, polemiza y critica a sus apresurados sepultureros y enterradores. Como Lázaro, se levanta de su tumba y sigue su tarea.

En cuanto a la dimensión sociológica, a los efectos de esta investigación, no tiene sentido comenzar a disputar con los relatos académicos críticos del marxismo en torno a las estadísticas y censos de los últimos años. Cuando en la teoría social se sentencia una supuesta “crisis terminal del sujeto”, si es que no se aventura directamente una supuesta “evaporación del sujeto”, asumiéndola de modo acrítico, con gran liviandad, rapidez y sin mayores trámites, como si fuera algo indubitable, no se trata de un problema meramente cuantitativo. El aplaudido y apresurado “adiós al proletariado” con que André Gorz bautizó en 1980 su promocionado libro sobre la supuesta muerte del sujeto emancipador, no da cuenta, por ejemplo, de la agregación de los abultados millones y millones de trabajadores y trabajadoras de China —la economía más poblada del planeta Tierra— que durante los últimos años se han incorporado de modo vertiginoso como fuerza de trabajo asalariada al mercado mundial capitalista regentado por las grandes firmas, empresas y monopolios multinacionales.

En el debate sobre el supuesto “fin del proletariado”—entendido como sujeto de cambios radicales en vías de extinción— y la pretendida “desaparición del trabajo”, además de André Gorz, también intervinieron Claus Offe, Benjamin Coriat, Alain Touraine, Jean Lojtine, Fergus Murria, Adam Schaff, Ernest Mandel, István Mészáros, Robert Kurz, Alan Bihl, Thomas Gounet, Frank Annunziato, David Harvey y Simon Clarke, entre muchos otros<sup>631</sup>.

Algunos otros polemistas contra las tesis de Gorz, agregan también como participantes del debate a Dahrendorf, Daniel Bell y Eric Hobsbawn<sup>632</sup>.

Si algo caracterizó el vaticinio catastrofista y el pronóstico apocalíptico de Gorz es que en su argumentación se toman posibilidades latentes, tendencias abiertas y variables dependientes de la lucha de clases como si fueran resultados ya consumados o finiquitados. Un estilo no muy diferente, por cierto, del que hace gala Toni Negri en *Imperio* cuando formula su conocida tesis del trabajo inmaterial y la sociedad post-industrial.

No conforme con haber decretado el fin del sujeto emancipador entendido en términos sociológicos como proletariado, André Gorz identifica lo que considera los grandes problemas de nuestra época y a continuación reclama: “*He aquí entonces el centro del problema y el centro del conflicto: se trata de desconectar del «trabajo» el derecho a tener derechos y sobre todo el derecho a lo que es producido y producible sin trabajo, o cada vez con menos trabajo. [...] Pero ese problema central no se planteará ni ese conflicto se establecerá a menos que el «trabajo» —el que se les hace hacer— pierda su lugar central en la conciencia, el pensamiento, la imaginación de todos. Y eso es precisamente lo que todos los poderes establecidos y todas las potencias dominantes*

---

<sup>631</sup> Véase Ricardo Antunes: *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Obra citada, p. 15.

<sup>632</sup> Véase Ernest Mandel: *Marx y el porvenir del trabajo humano*. Buenos Aires, Mientras tanto, 1988. p.11.

se esfuerzan en impedir, con la ayuda de expertos y de ideólogos que niegan que «el trabajo» esté en vías de eliminación cada vez más rápidas”<sup>633</sup>.

Frente a este tipo de afirmaciones temerarias, cabe aclarar, en primer lugar, que la tesis de la “sociedad post-industrial” y el fin del trabajo (supuesto sustento sociológico de la pretendida muerte del sujeto) que la acompaña no han surgido precisamente del seno de la izquierda, sino de ideólogos de extrema derecha como Daniel Bell, asesor de los grandes financistas y banqueros estadounidenses (director, por ejemplo, de la revista *Fortune* donde miden su stress al calor de las operaciones bursátiles los grandes gurúes de Wall Street). En segundo lugar, cabe recordar que quienes más interesados están en deslegitimar la centralidad de las clases trabajadoras como sujeto (entendidas aquellas en sentido ampliado, incluyendo a los trabajadores con empleo estable y a los precarizados, a los productivos y a los improductivos, a los manuales y a los intelectuales) no son justamente los marxistas ni siquiera los intelectuales de izquierda o progresistas sino más bien “*los poderes establecidos y todas las potencias dominantes*” para utilizar la expresión, en sentido inverso, del mismo Gorz.

Discutiendo y polemizando con este tipo de diagnóstico apresurado e impugnador del marxismo, Ernest Mandel sostiene que la supresión del trabajo alienante —no del trabajo en general, sino del trabajo enajenado bajo el mando del capital— no sólo no contradice al marxismo y a la obra de Karl Marx sino, por el contrario, pertenece al programa teórico de investigación iniciado por el autor de *El Capital*. Cabe recordar que el mismo Marx se dedicó a indagar en los *Grundrisse* (primeros borradores de *El Capital*) sobre la tendencia immanente al modo de producción capitalista que consiste en disminuir en términos relativos el trabajo vivo en relación con el trabajo muerto, la mano humana frente a la máquina, el capital variable frente al capital constante<sup>634</sup>.

Pero esa tendencia —que Gorz, Robert Kurz<sup>635</sup> y otros teóricos de esa corriente convierten súbitamente en un proceso ya concluido, terminado y definitivo— jamás podría concretarse en toda su plenitud ni en forma acabada bajo el régimen capitalista, cuyo corazón palpita alimentándose, segundo a segundo, minuto a minuto, año a año, de plusvalor. Si desaparece en forma absoluta el trabajo vivo de la fuerza de trabajo, pues entonces no hay valor ni plusvalor y en consecuencia no hay ganancia. La utopía capitalista de un mundo absolutamente robotizado pertenece más a la literatura de ciencia ficción que las ciencias sociales contemporáneas<sup>636</sup>.

En todo caso, más que la desaparición del trabajo y el ocaso final del proletariado entendido como sujeto (en su dimensión sociológica), expresada así, en general y sin mayores especificaciones, en los últimos tiempos lo que ha comenzado a observarse a nivel mundial es la crisis de la forma capitalista y mercantil que asume la actividad laboral humana cuando se organiza bajo la forma irracional del trabajo

---

<sup>633</sup> Véase André Gorz: *Miserias del presente, riquezas de lo posible*. Buenos Aires, Paidós, 1998.p.64.

<sup>634</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)* [Grundrisse]. Obra citada. Tomo II, p. 232-233.

<sup>635</sup> Véase Robert Kurz y Norbert Tremkle: “Manifiesto contra el trabajo”. En Robert Kurz y Norbert Tremkle: *Ensayos filosófico-culturales. Filosofía de los alemanes del grupo «Krisis»*. Rafaela, H.Garetto editor, 2003. Tomo I, pp. 11-32.

<sup>636</sup> Véase Ernest Mandel: *Marx y el porvenir del trabajo humano*. Obra citada. pp.22-27. Allí Mandel, algunos años después de Gorz, recorre y analiza estadísticas empíricas de Japón, Alemania y EEUU —las economías capitalistas más desarrolladas, para que no quede lugar a duda— tratando de demostrar que el mito de la robotización total ni siquiera se corrobora en las estadísticas reales de los países capitalistas tecnológicamente más avanzados.

abstracto. Por ejemplo, el investigador Ricardo Antunes afirma que: “*La superación de la sociedad del trabajo abstracto, en los términos que aquí estamos sugiriendo, requiere como condición el reconocimiento del papel central del trabajo asalariado, de la clase-que-vive-del-trabajo como sujeto potencialmente capaz, objetiva y subjetivamente, de marchar más allá del capital. Por lo tanto, se trata de una crisis de la sociedad del trabajo abstracto cuya superación tiene en la clase trabajadora, aun fragmentada, heterogeneizada y complejizada, su polo central*”<sup>637</sup>.

Si en esta dimensión del debate sobre el sujeto potencialmente emancipador en la teoría social del capitalismo, lo que está en juego es la existencia misma de la clase, sería conveniente y oportuno explicitar qué se entiende aquí por “clase trabajadora”. ¿Es esta última un sinónimo reducido al proletariado de overall y manos manchadas de grasa? Sospechamos que no.

Quizás la elucidación que realiza Antunes pueda resultar útil a los efectos de estos interrogantes: “*La expresión «clase-que-vive-del trabajo» que usamos en esta investigación tiene como primer objetivo otorgar validez contemporánea al concepto marxiano de clase trabajadora. Cuando tantas otras formulaciones vienen afirmando la pérdida de validez analítica de la noción de clase, nuestra designación pretende enfatizar el sentido actual de la clase trabajadora, su forma de ser. Por lo tanto, al contrario de los autores que sostienen el fin de las clases sociales, el fin de la clase trabajadora o incluso el fin del trabajo, la expresión clase-que-vive-del trabajo pretende dar contemporaneidad y amplitud al ser social que trabaja, la clase trabajadora de hoy, aprender su carácter efectivo, su carácter procesual y su forma concreta*”<sup>638</sup>. Desde ese mismo ángulo agrega: “*En síntesis la lucha de la clase-que-vive-del-trabajo es central cuando se trata de transformaciones que van en el sentido contrario a la lógica de acumulación del capital y del sistema productor de mercancías. Otras modalidades de lucha social (como la ecológica, la feminista, la de los negros, de los homosexuales, de los jóvenes, etc.) son, como el mundo contemporáneo ha demostrado en abundancia, de gran significado, en la búsqueda de una individualidad y de una sociabilidad dotada de sentido. Pero, cuando el eje es la resistencia y la confrontación a la lógica del capital y a la sociedad productora de mercancías, el centro de esta acción encuentra mayor radicalismo si se desarrolla y se amplía en el interior de las clases trabajadoras, aunque reconociendo que esta tarea es mucho más compleja y difícil que en el pasado, cuando su fragmentación y heterogeneidad no tenían la intensidad revelada en el período reciente*”<sup>639</sup>.

Poniendo en suspenso el apresuramiento y el ángulo sesgado que impregna las tesis de Gorz, más tarde repetidas al infinito para legitimar la supuesta “evaporación del sujeto”, Antunes continúa: “*Esta heterogeneización, complejización y fragmentación de la clase-que-vive-del-trabajo no va en el sentido de su extinción; al contrario de un adiós al trabajo o a la clase trabajadora, la discusión que nos plantea es la que nos parece pertinente, por un lado, la posibilidad de una emancipación del trabajo por el trabajo, como un punto de partida decisivo para la búsqueda de la omnilateralidad humana*”<sup>640</sup>. Finalmente, rematando ese tipo de análisis —que en forma colateral

---

<sup>637</sup> Véase Ricardo Antunes: *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Obra citada. p. 77.

<sup>638</sup> Véase Ricardo Antunes: *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Buenos Aires, Herramienta-Taller de estudios Laborales, 2005. p. 91

<sup>639</sup> Véase Ricardo Antunes: *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Obra citada. p. 85.

<sup>640</sup> Véase Ricardo Antunes: *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Obra citada. p. 87.

somete a discusión uno de los axiomas más incuestionados por toda la literatura “post”—, este autor concluye que “*es necesario señalar que al contrario de las formulaciones que preconizan el fin de las luchas sociales entre las clases, es posible reconocer la persistencia de los antagonismos entre el capital social total y la totalidad del trabajo, aunque particularizados por los innumerables elementos que caracterizan la región, el país, la economía, la sociedad, la cultura, género, su inserción en la estructura productiva global, etc*”<sup>641</sup>.

Pero, a decir verdad, el problema va mucho más allá de la estadística y de “ciertos olvidos”, sistemáticos y recurrentes, a la hora de hacer las cuentas a escala mundial y decretar, muy sueltos de cuerpo, el “fin del proletariado”. El abandono de la categoría del “sujeto”, impulsado y promovido por Althusser y los derivados contemporáneos de su escuela durante décadas, es mucho más profundo y se ubica al mismo tiempo en otro nivel de problemas y en otra escala de análisis.

Llegado este punto de la argumentación, deberíamos recordar que para Marx y la tradición que en su obra se inspira, las clases sociales, en tanto sujetos colectivos que actúan en la historia, no se definen por el censo, la estadística ni por las tradicionales pirámides sociológicas de “estratificación”.

Por ejemplo, al final de *El Capital*, Marx se formuló el siguiente interrogante: “*La próxima pregunta a responder es esta: ¿qué forma una clase social?, y por cierto que eso se desprende de suyo de la respuesta a la otra pregunta: ¿qué hace que trabajadores asalariados, capitalistas y terratenientes formen las tres grandes clases sociales?*”<sup>642</sup>.

Aunque la exposición lógica de *El Capital* se interrumpe allí mismo, ante su muerte, dejando inconclusa la redacción final de aquella obra, su autor había encontrado previamente la respuesta a este interrogante en el camino de su investigación histórica. (En los próximos capítulos demostraremos que la exposición lógica de Marx muestra a posteriori lo que sus descubrimientos encontraron en forma previa, por lo tanto, aunque la exposición lógica de *El Capital* se interrumpe ante la muerte del autor justo cuando comenzaba a exponer su teoría sobre las clases, su elaboración categorial ya se había producido en su laboratorio mental). ¿Dónde encontramos esa reflexión previa sobre las clases? En sus trabajos errónea y unilateralmente clasificados como “históricos”.

Por ejemplo, en el *Manifiesto comunista* se afirma que: “*A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros. Esta unión es propiciada por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una **lucha de clases**. Más **toda lucha de clases es una lucha política**. Y la unión que los habitantes de las ciudades de la Edad media, con sus caminos vecinales, tardaron siglos en establecer, los proletarios modernos con los ferrocarriles, la llevan a cabo en unos pocos años. Esta **organización del proletariado en clase y, por lo tanto, en partido político**, vuelve sin cesar a ser socavada por la competencia entre los propios obreros. Peor resurge, y siempre más fuerte, más firme, más potente*”<sup>643</sup>.

De manera que para Marx la constitución del proletariado en clase, es decir, en sujeto histórico potencialmente emancipador, emerge cuando la clase trabajadora

---

<sup>641</sup> Obra citada. p. 92-93.

<sup>642</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8. p.1124.

<sup>643</sup> Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *Manifiesto del partido comunista*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, pp.100-101.

comienza a organizarse políticamente. No hay clase sin contradicción antagónica, no hay subjetividad histórica sin actividad política de oposición y enfrentamiento con su enemigo, el capital. La clase constituye su propia identidad en agonía, en disputa, en confrontación. La identidad de clase se conforma en una relación diferenciada, que deviene oposición y contradicción antagónica. Si esa contradicción no se desarrolla en la historia, no se despliega en la lucha política, la clase no llega a ser tal, permanece en el ámbito de la multitud indiferenciada y el pueblo disgregado y desorganizado, en el aglomerado de personas yuxtapuestas sin un proyecto histórico común que articule y reunifique las diferentes luchas con una orientación de fondo, con la delimitación de un enemigo preciso a confrontar y en la perspectiva de un horizonte político no difuso.

Redactado pocos años después del *Manifiesto comunista*, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* Marx especifica aún más la respuesta que no pudo terminar de reescribir en la exposición lógica trunca del tomo III de *El Capital*. Allí, analizando la formación social francesa en el seno de la cual se produce el golpe de estado de Bonaparte, Marx escribe: “*En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase*”<sup>644</sup>.

En otras palabras: para Marx la clase social se constituye como tal cuando hay distinción frente a un enemigo y cuando esa distinción genera una oposición hostil contra dicho enemigo, lo que abre la potencialidad de la emancipación. La subjetividad se constituye en la lucha y en el enfrentamiento. Además, en esta aseveración Marx identifica tres atributos y determinaciones que caracterizarían a una clase en su oposición histórica con las demás: (a) el modo de vivir, (b) los intereses y (c) la cultura. Resulta claro que para Marx, en tanto sujeto histórico y político, las clases no se definen, entonces, únicamente por (b), la esfera de los intereses, como habitualmente supuso la vulgata economicista. Tanto el modo de vivir (a), como la cultura (c) intervienen de manera fundamental en la conformación y delimitación de la subjetividad de clase. Los problemas de identidad, las dimensiones de género, de etnia, nacionales, etc., no son ajenas a la conformación histórica de las clases. Contrariamente a los lugares comunes difundidos por la propaganda académica posmoderna —virulentamente anti-marxista—, la cultura y el modo de vivir también constituyen parte íntima del nacimiento y del despliegue de las clases junto a los intereses económicos. El famoso “reduccionismo marxista” (caballito de batalla de toda la moda “post”) es ajeno al pensamiento y a la obra de Karl Marx.

Tomando en cuenta estas observaciones, aclaraciones y delimitaciones categoriales del propio Marx, quedarse únicamente en la discusión del número censal y la cantidad estadística implica limitarse al plano pseudoconcreto de la superficie apariencial del problema. La discusión sobre el sujeto potencialmente emancipador resulta, entonces, mucho más amplia<sup>645</sup>.

Como bien apunta Daniel Bensaïd, “*Yendo de lo abstracto a lo concreto, la teoría de las clases bajo esa óptica no podría reducirse a un juego estático de definiciones y clasificaciones. Esta teoría remite a un sistema de relaciones estructurado por la lucha, cuya complejidad se despliega plenamente en los escritos*

---

<sup>644</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, p. 359.

<sup>645</sup> Sobre el debate en torno a la conceptualización de las clases sociales en Marx, pueden consultarse: Eugenio Del Río: *La clase obrera en Marx*. Madrid, Revolución, 1986; Daniel Lacalle: *La estructura de clases en el capitalismo*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), 1995 y Theotonio Dos Santos: *Concepto de clases sociales*. Caracas, El Perro y la Rana, 2006. De estos tres trabajos el más claro y riguroso, sin dejar de ser pedagógico, es el de Theotonio Dos Santos.

políticos [de Marx] («*La lucha de clases en Francia*», «*El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*», «*La guerra civil en Francia*») en los que Marx dice la última palabra sobre la cuestión»<sup>646</sup>.

Si bien esto último resulta rigurosamente cierto, las reflexiones de Marx sobre el sujeto no quedan de ningún modo circunscriptas a los escritos habitualmente caracterizados como “histórico-políticos”. En su principal obra la problemática de la clase social entendida como sujeto de la praxis histórica de ningún modo está ausente. En ese sentido, en *El Capital*, Marx caracterizó a la categoría de “capital” —es decir, aquella relación social de producción de la cual la clase de los capitalistas constituyen su personificación histórica<sup>647</sup>— como “sustancia en proceso”<sup>648</sup>.

De este modo hizo suya en clave sociológica, resignificándola, la definición filosófica que Hegel realiza de la categoría de “sujeto”<sup>649</sup>. Este tratamiento marxiano de la definición de la clase social capitalista como “sustancia en proceso = sujeto” es extensible, con mayor razón aún, a la clase social a la que le dedicó toda su vida, su obra y sus mejores sueños, la de los trabajadores. Por lo tanto, para Marx las clases sociales, en tanto sujetos colectivos que operan en la sociedad y la historia, nunca pueden definirse únicamente a partir de sus atributos estadísticos y cuantitativos, fijos y estancos, como si fueran una sustancia inerte, cristalizada, petrificada e inmovilizada. Si

<sup>646</sup> Véase Daniel Bensaïd: “Las clases o el sujeto perdido”. En *Marx intespestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Obra citada. p. 156.

<sup>647</sup> Pensando no en un sujeto individual y aislado, sino en un sujeto colectivo, o sea en el conjunto de integrantes que conforman una clase social (aunque la describa literariamente en singular, debido a una decisión expositivo-metodológica, ya que este pasaje pertenece al comienzo —todavía abstracto— del primer libro de *El Capital*, mucho antes de que en el segundo libro comience a teorizar —en un plano de concreción mayor— explícitamente acerca del capital social global), Marx escribe: “*En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista. Su persona, o más precisamente, su bolsillo, es el punto de partida y de retorno del dinero. El contenido objetivo de esa circulación —la valorización del valor— es su fin subjetivo, y sólo en la medida en que la creciente apropiación de la riqueza abstracta es el único motivo impulsor de sus operaciones, funciona él como capitalista, o sea como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.186. En otro pasaje de la misma obra, ubicado en un punto mucho más avanzado de la exposición y por lo tanto más concreto, Marx también plantea que: “*el capitalista sólo es el capital personificado, sólo funciona en el proceso de producción como portador del capital*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p 1043..

<sup>648</sup> Al definir la categoría de “capital”, Marx señala: “*El valor, pues, se vuelve valor en proceso, dinero en proceso, y en ese carácter, capital*”. Para explicarlo mejor, aclara: “*Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como una sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual [en tanto capital. N.K.] la mercancía y el dinero no son más que meras formas*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.189.

<sup>649</sup> Hegel sostiene que “*Según mi comprensión, que debe justificarse sólo a través de la representación del sistema, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como sustancia, sino también precisamente como sujeto [subrayados de Hegel]*”. Explayándose, define con mayor precisión qué entiende por “sujeto”. Así plantea que: “*La sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto [subrayado de Hegel], o lo que significa lo mismo, el ser que es efectivo en verdad, pero sólo en tanto esta sustancia es el movimiento de ponerse a sí misma, o es la mediación de devenir otro consigo misma*”. Véase G.W.F.Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p. 76. En la *Ciencia de la Lógica*, la exposición de Hegel se vuelve más compleja, pero transita en la misma dirección: “*Este sujeto [subrayado de Hegel] es la idea en la forma de la individualidad, como identidad simple, pero negativa, consigo, es decir, el individuo viviente. Éste es primeramente la vida como alma, como el concepto de sí mismo, que en sí está totalmente determinado, como el principio que comienza, que se mueve a sí mismo*”. Véase G.W.F.Hegel: *Ciencia de la Lógica* [traducción de Rodolfo y Augusta Mondolfo]. Buenos Aires, Hachette, 1993. Tomo II, p.485.



las clases son sujetos eso significa que dejan de ser meros conjuntos de personas aglomeradas y coexistentes para constituirse en colectivos dinámicos, que surgen, existen y se desarrollan en un proceso histórico de confrontación, es decir, que conforman su propia identidad a partir de la lucha, el movimiento y el conflicto. Al predisponerse al enfrentamiento y al luchar identifican a sus enemigos y en ese proceso toman conciencia de sí mismos, abriendo la puerta de la potencial (auto)emancipación. Es a lo largo del proceso de esa lucha donde se produce la recuperación de las tradiciones hasta ese momento aplastadas, sepultadas, aparentemente “perdidas” y “olvidadas”. La constitución de la identidad presente es indisoluble de la recuperación de la memoria histórica.

Es a partir del proceso de lucha como puede aprehenderse la conformación histórica de la subjetividad colectiva de clase. Las tres dimensiones (modo de vida, intereses y cultura) constituyen variables dependientes de la lucha. Esa lucha no se produce de golpe ni de manera instantánea sino que va recorriendo diversos estadios a través de una larga y extendida confrontación. Comienza habitualmente por problemas reivindicativos inmediatos y demandas únicamente corporativas, se despliega luego en un nivel de perspectiva mucho mayor y abarcador que excede la reivindicación inmediata hasta llegar al nivel más alto de confrontación, político-militar<sup>650</sup>. En esos diversos niveles de relaciones de fuerza entre las clases sociales, la subjetividad adquiere su mayor protagonismo cuando la clase revolucionaria se propone conquistar la hegemonía sobre otras fracciones de clase en disputa. Ya no se conforma con tomar conciencia de sí misma y autoidentificarse. Al mismo tiempo asume la iniciativa histórica y pretende incidir y ejercer su influencia sobre otros sujetos sociales, otras clases y fracciones de clase.

La lucha y el enfrentamiento contra los enemigos, así como la iniciativa política y la influencia sobre los potenciales aliados, jamás se generan de manera automática, sin intervención subjetiva<sup>651</sup>, sin conciencia política. Esta última presupone a su vez toda una experiencia histórica sedimentada y toda una serie de recuperaciones de la tradición acumulada por las generaciones anteriores (hayan ganado o perdido la lucha previa)<sup>652</sup>.

En consecuencia, las clases no se definen sola ni únicamente por la posesión o no posesión de los medios de producción ni por la cantidad de trabajadores asalariados existentes en una formación social dada en un momento determinado de la historia, tal como lo indica la estadística “objetiva” del censo. Sin dar cuenta al mismo tiempo de la tradición rebelde transmitida de generación en generación, de la cultura popular sedimentada y recreada en las clases subalternas, de la decisión y predisposición al

---

<sup>650</sup> Véase Antonio Gramsci: “Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza”. En *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5. pp. 32-40.

<sup>651</sup> Al intentar explicar este proceso, Lenin solía denominar a esta instancia “condiciones subjetivas”. Sin ellas, sin su presencia y sin el accionar político de la subjetividad histórica, jamás podría emerger ni aparecer la ocasión (en el lenguaje de Nicolás Maquiavelo) de una situación revolucionaria (en los términos de Lenin) por más aguda que sea la crisis económica que exista en ese momento. Al respecto, véase V.I.Lenin: “La celebración del primero de mayo por el proletariado revolucionario” [1913]. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959-60. Tomo 19, pp.218-219; *La bancarrota de la II Internacional* [1915]. Obra citada. Tomo 21, pp.212-213; *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* [1918]. Obra citada. Tomo 28, pp.286-287 y *El «izquierdismo», la enfermedad infantil del comunismo* [1920]. Obra citada. Tomo 31, pp.79-81; 88-89 y 214-216.

<sup>652</sup> Sobre el concepto de “tradición” al interior de la teoría social marxista y su vínculo con la conformación histórica de la subjetividad colectiva de las clases sociales, puede consultarse con provecho: “Tradiciones, instituciones y formaciones”, en Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Obra citada. pp.137-142.

enfrentamiento (a partir del cual se genera la propia identidad subjetiva de clase), de la perspectiva de confrontación y la iniciativa de hegemonía, nunca se podrá comprender a fondo el conflicto y la lucha de clases en la historia.

Esa experiencia histórica colectiva existe en la medida en que es vivida y reproducida cotidianamente por los trabajadores. Si las clases dominantes y dirigentes construyen su hegemonía, las fracciones organizadas y políticamente más decididas de las clases explotadas, subordinadas y subalternas pugnan, también cotidianamente, por contrarrestar esa dominación con su contrahegemonía.

Pero no debe pensarse esta lucha de clases y esta confrontación entre la hegemonía (que a través de las instituciones burguesas pretende neutralizar, desarmar, fragmentar y dispersar el sujeto popular) y la contrahegemonía (que apunta a construir un sujeto colectivo, consciente y decidido, con disposición al enfrentamiento) como si se diera únicamente entre dos sistemas formales articulados, objetivos y ajenos a la vida cotidiana de los integrantes de cada una de las clases sociales. Por el contrario, esa disputa política en el plano objetivo de las clases también abarca, al mismo tiempo, las “estructuras de sentimiento” individuales y además “el proceso social vivido y organizado prácticamente por significados y valores específicos”<sup>653</sup> en cada uno de los individuos singulares de la clase social. La hegemonía política de un colectivo social sobre otro se renueva día a día precisamente en ese plano subjetivo de la experiencia vital de las personas<sup>654</sup>.

Es justamente en ese terreno movedizo de la hegemonía<sup>655</sup> —cuando se pretende incidir activamente sobre otros— donde la subjetividad adquiere todo su relieve histórico. A partir de la hegemonía se abandona la pasividad y la mera autoidentificación de clase, para asumir un rol activo que transforma al colectivo social en algo distinto, en un sujeto políticamente actuante en el teatro histórico de la lucha de

---

<sup>653</sup> Véase “La hegemonía”, en Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Obra citada. pp. 130-131.

<sup>654</sup> “Sin embargo, todavía pueden ser consideradas como elementos de una hegemonía: una formación social y cultural que para ser efectiva debe ampliarse, incluir, formar y ser formada a partir de esta área total de **experiencia vivida**”. Véase Raymond Williams: “Hegemonía”. Obra citada. p. 132.

<sup>655</sup> Por ejemplo, intentando pensar el problema de la subjetividad y la hegemonía, Gramsci plantea que: “Un momento ulterior es la correlación de las fuerzas políticas, esto es: la estimación del grado de homogeneidad, de autoconciencia y de organización alcanzado por los varios grupos sociales. Este momento puede analizarse a su vez distinguiendo en él varios grados que corresponden a los diversos momentos de la conciencia política colectiva tal como se han manifestado hasta ahora en la historia. El primero y más elemental es el económico-corporativo: un comerciante siente que debe ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante; o sea: se siente la unidad homogénea y el deber de organizarla, la unidad del grupo profesional, pero todavía no la del grupo social más amplio. Un segundo momento es aquel en el cual se conquista la conciencia de la solidaridad de intereses de todos los miembros del grupo social, pero todavía en el terreno meramente económico. Ya en este momento se plantea la cuestión del Estado, pero sólo en el sentido de aspirar a conseguir una igualdad jurídico-política con los grupos dominantes, pues lo que se reivindica es el derecho a participar en la legislación y en la administración, y acaso el de modificarlas y reformarlas, pero en los marcos fundamentales existentes. Un tercer momento es aquel en el cual se llega a la conciencia de que los mismos intereses corporativos propios, en su desarrollo actual y futuro, superan el ambiente corporativo, de grupo meramente económico, y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, la cual indica el paso claro de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas; es la fase en la cual las ideologías antes germinadas se hacen “partido”, chocan y entran en lucha, hasta que una sola de ellas, o, por lo menos, una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando, además de la unidad de los fines económicos y políticos, también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales bierva la lucha no ya en un plano corporativo, sino en un plano «universal», y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados”. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5, pp.36-37.

clases. Focalizar el conflicto entre las clases sociales en la dimensión de la hegemonía implica depositar el principal interés en el ámbito activo de la subjetividad, colectiva y al mismo tiempo singular.

Pero el ejercicio de la hegemonía no es algo fijo, detenido ni cristalizado. Esa actividad no se ejerce de una vez y para siempre. Tampoco consiste en un sistema cerrado, lógico y consistente: “*A menudo el concepto de hegemonía, en la práctica, se asemeja a estas definiciones; sin embargo, es diferente en lo que se refiere a su negativa a igualar la conciencia con el sistema formal articulado que puede ser, y habitualmente es, abstraído como «ideología»*”<sup>656</sup>. Aunque la hegemonía presupone una relación de fuerzas objetivas entre las clases sociales, al mismo tiempo implica una irreductible e insoslayable dimensión subjetiva ya que los sujetos de la hegemonía no son simples “portadores” ni “soportes” sino sujetos singulares, vivientes y actuantes.

A través de esas formas subjetivas específicas el proceso elástico y dinámico de la hegemonía colectiva de clase se recrea día a día, renueva, penetra y conforma la subjetividad individual en sus pliegues más íntimos (de manera menos formal que la “ideología” y en un plano de mayor cercanía con la experiencia de la vida cotidiana que el que caracteriza a las grandes “concepciones del mundo”). Para describir ese ámbito aparentemente difuso y difícil de aferrar, Williams opera con el concepto ya mencionado de “estructuras del sentir”, que él define como “*una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada*”<sup>657</sup>. Es precisamente en ese plano subjetivo de cada una de las experiencias vitales singulares donde se renueva día a día la hegemonía política de un colectivo social sobre otro<sup>658</sup>.

Priorizando un abordaje dialéctico sobre la propia teoría marxista, cabría destacar entonces la larga cadena de nexos y la concatenación de relaciones y mediaciones que en un extremo articulan los condicionamientos sociales “objetivos”, a escala colectiva y macro, los cuales, pasando a través de las redes de la hegemonía y las estructuras del sentir, llegan al otro extremo de la relación dialéctica, el ámbito más recóndito e “íntimo” donde se conforman —en medio de una lucha y un conflicto permanente y cotidiano— las formas históricas de la subjetividad, la singularidad y la individualidad humana<sup>659</sup>.

---

<sup>656</sup> Véase Raymond Williams: “Hegemonía”. En R. Williams: *Marxismo y literatura*. Obra citada. p. 131.

<sup>657</sup> Véase Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Obra citada. p. 155.

<sup>658</sup> “*Sin embargo, todavía pueden ser consideradas como elementos de una hegemonía: una formación social y cultural que para ser efectiva debe ampliarse, incluir, formar y ser formada a partir de esta área total de **experiencia vivida***”. Véase Raymond Williams: “Hegemonía”. Obra citada. p. 132.

<sup>659</sup> Étienne Balibar también emplea el concepto de “formas históricas de la individualidad” pero persiguiendo fines opuestos a los nuestros, esto es, con la intención de disolver cualquier rastro de subjetividad en el marxismo, convirtiendo a los sujetos en meros agentes y tratando todo el tiempo de fortalecer las nociones althusserianas de “soporte” y “portador”. Por ejemplo, Balibar sostiene que: “*Podemos decir que cada práctica relativamente autónoma engendra así formas de individualidad histórica que le son propias. Esta combinación tiene por resultado transformar completamente el sentido del término «hombres» de lo que el prefacio a la «Contribución» hace el soporte de toda su construcción. Podemos decir ahora que estos «hombres», en su status teórico, no son los hombres concretos, aquellos de los cuales nos dicen fórmulas célebres, nos dicen que son los que «hacen la historia», sino que son para cada práctica y para cada transformación de esta práctica, las formas diferentes de la individualidad, que pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación*”. Más adelante Balibar refuerza su interpretación objetivista y estructural agregando que “*Los hombres aparecen en la teoría sólo en la forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructura y las formas de su individualidad, como efectos determinados de la estructura*”. Véase Étienne Balibar: “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”. En Louis Althusser: *Para leer «El Capital»*. Obra citada. p. 275.. Lucien Sève intenta matizar estos juicios taxativos, supuestamente sepulcrosos

El pensamiento y la obra de Marx sientan las bases para ese doble abordaje, sin aplanar ni aplastar toda la serie de mediaciones entre un polo y el otro. Si bien es cierto que al estudiar la sociedad capitalista *El Capital* prioriza el ángulo más “objetivo”, eso no significa de ninguna manera que la dialéctica marxista anule el otro extremo de la relación. Aunque no sea su principal objeto de estudio, o mejor dicho, su prioritario objeto de estudio, Marx sienta las bases epistemológicas para desarrollar una investigación sobre la conformación histórica de la subjetividad humana, programa de investigación que será desplegado a lo largo del siglo XX y el XXI tanto por aquellas corrientes de pensamiento que hunden sus raíces en el psicoanálisis de inspiración marxista como por aquellas otras que enfatizan la dimensión subjetiva de la teoría política de la hegemonía.

Vinculada entonces a la discusión que gira en torno al abordaje sociológico de la problemática de la subjetividad en el marxismo, se encuentra la dimensión filosófica.

En este terreno específico, la principal impugnación contra la centralidad del sujeto en la teoría crítica ha provenido de uno de los derivados “post” del althusserianismo tardío, el posmodernismo. En la introducción de esta investigación ya abordamos cuales han sido las principales impugnaciones provenientes de ese flanco ideológico. Aquí no repetiremos los argumentos analizados previamente, pero sí destacaremos algunos otros con el objeto de sistematizar y alcanzar una visión de conjunto.

La principal impugnación posmoderna contra el lugar de la subjetividad en el marxismo intenta demostrar que la noción de sujeto está ligada de modo necesario a un origen inevitablemente cartesiano. Según este relato posmoderno, pensar la sociedad capitalista y las vías radicales de su posible superación a partir de la categoría de sujeto terminaría subsumiendo la teoría crítica marxista dentro del mundo cultural de la modernidad ilustrada y, con ella, el marxismo continuaría navegando filosóficamente en la estela acrítica del cartesianismo racionalista. La alternativa dicotómica, entonces, si se acepta ese relato académico, consistiría en elegir una reflexión filosófica centrada en el *cogito* cartesiano, absolutamente autocentrado y ajeno a las relaciones, o en su defecto, abandonar cualquier referencia a la subjetividad en pos de un ramillete fragmentado de identidades múltiples, dispersas y confusas.

Poniendo en entredicho esa falsa y unilateral dicotomía, Terry Eagleton afirma: “*La historia de la filosofía occidental, así se nos pide que lo creamos, es a lo largo y a lo ancho el relato de este sujeto cabalmente autónomo, en contraste con el sujeto disperso y dividido de la actual ortodoxia posmoderna, Este enmascaramiento ignorante y dogmático de la filosofía occidental no debe dejar de enfrentarse*”<sup>660</sup>. Intentando fundamentar semejante cuestionamiento, Eagleton argumenta que para Spinoza el sujeto es la mera función de un implacable determinismo, su “libertad” no es

---

del humanismo, pero sin romper a fondo con esa concepción. En su solución de compromiso, bastante ecléctica y a medio camino, Sève propone distinguir dos significaciones distintas para el término althusseriano “antihumanismo teórico”. La primera, lo interpretaría como respuesta positiva y resolución última al problema que se interroga por las formas históricas de la individualidad. La segunda, en cambio, se limita a rechazar las respuestas anteriores, humanistas en el sentido laxo e indeterminado del concepto (principalmente de factura hegeliana, aunque también cristiana, personalista, existencialista, etc.), pero dejando la puerta abierta a una nueva reflexión todavía inacabada sobre las formas históricas de la individualidad. Haciendo un guiño a la escuela de Althusser y Balibar, Sève sugiere aceptar esta segunda noción, menos polémica y taxativa, eludiendo y en última instancia postergando de este modo la discusión sobre qué significa concretamente el concepto de “formas históricas de la individualidad”. Véase Lucien Sève: *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973. pp. 76-77.

<sup>660</sup> Véase Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998. p. 122.

más que el conocimiento de una necesidad de hierro. Por su parte, recuerda que el “yo” de David Hume consiste en una ficción conveniente, una racimo de ideas y experiencias cuya unidad sería tan sólo hipotética. Más adelante agrega que para Schelling, Hegel y otros partidarios del idealismo alemán, el sujeto es concebido siempre como relacional. Lo mismo sucederá más tarde con la teoría crítica inspirada en el pensamiento de Marx. Frente a esa simple y contundente enumeración que surge de un mínimo recorrido por las estaciones de la filosofía de la modernidad, Eagleton apunta, contra el gran supuesto posmoderno, que: “*Demasiado, entonces, para el gran relato del sujeto unificado*”<sup>661</sup>. Explayándose aun mas, sostiene que: “*Es incansablemente dogmático sostener que esos sujetos autónomos, autodeterminados, deben inevitablemente ser sueltos, atomísticos, no relacionales, deshistorizados, metafísicamente fundamentados y todo lo demás —un montón de golpes autojusticieros a una puerta que nunca estuvo tan duramente cerrada*”<sup>662</sup>.

Esos grandes equívocos en los que se apoya y al mismo tiempo se desbarranca el cuestionamiento posmoderno contra la dimensión subjetiva en la teoría crítica marxista no son únicamente el resultado de una lectura sesgada, unilateral y deformada de la historia de la filosofía. Poseen además fuertes raíces sociales que los explican y le otorgan sentido: “*El sujeto liberal clásico al menos conseguía preservar su identidad y autonomía junto a su pluralidad, a pesar de no ser fácil; ahora, en una drástica declinación de ese proceso, el sujeto de una fase más avanzada de la sociedad de clase media está compelido a sacrificar su verdad e identidad a su pluralidad, a la que de forma mistificadora da su nombre de «libertad». O, para plantearlo de otra manera, el yo enérgicamente productivo del capitalismo liberal está cediendo terreno al sujeto consumista de la última etapa de la misma historia*”<sup>663</sup>. Esas raíces sociales convierten al sujeto posmoderno en “*una especie de versión caricaturesca de la libertad negativa del yo liberal*”<sup>664</sup>.

Entonces, si por un lado el marxismo objetivista y crudamente “materialista” privilegió únicamente las leyes “objetivas”, olvidando dar cuenta de las mediaciones que articulan los nexos entre la sociedad capitalista, sus instituciones, sus relaciones sociales y los sujetos que en ellas están insertos<sup>665</sup>, por el otro lado, sin poder resolver el enigma y girando alrededor de los mismos equívocos, aunque mecánicamente opuestos e invertidos, desde la óptica del posmodernismo y las metafísicas “post” que lo acompañaron se pretendió resolver la incógnita simplemente... ¡disolviendo al sujeto!<sup>666</sup>.

Dejando a un costado aquella versión simplista del marxismo “objetivista” y combatiendo el falso atajo del posmodernismo, de lo que se trata es de recuperar la dimensión subjetiva dentro de la teoría de Marx pero insertando y comprendiendo al sujeto dentro de la compleja serie de relaciones históricas y mediaciones sociales, al

---

<sup>661</sup> Véase Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Obra citada. p.123.

<sup>662</sup> Véase Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Obra citada. p.138.

<sup>663</sup> Véase Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Obra citada. p. 134.

<sup>664</sup> Véase Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Obra citada. p.137.

<sup>665</sup> Sintetizando el subsuelo común a todo ese marxismo rudimentario, León Rozitchner cuestiona: “*el empobrecimiento de la teoría que, al hacer resaltar el momento objetivo de la estructura de producción como su único enemigo, deja de lado el problema de los sujetos por ella determinados. Sólo los considera como instrumentos de la transformación, y pasivos aun en su actividad militante. Deja de lado, como si no formara parte de la fuerza productiva de la realidad misma, ese lugar personificado donde el poder opositor también se engendra hasta incluirse en la decisión de transformar colectivamente el sistema*”. León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués*. Obra citada. p.13.

<sup>666</sup> Véase Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Obra citada. pp.64 y sig.

margen de las cuales se transforma en un fetiche endemoniado e incomprensible, en un fantasma metafísico o en un caballo de Troya del liberalismo político reciclado.

El problema no es nuevo. Emergió con toda su fuerza a partir del imparable expansionismo teórico estructuralista de los años '60<sup>667</sup>. Polemizando con esta corriente, León Rozitchner se interroga: “¿Es acaso innecesario este sujeto que vuelve por sus fueros? ¿podemos prescindir de él en el proceso político, confirmándonos con que sólo se adecue a una racionalidad externa que sabemos, se le dice, es «científicamente verdadera», aunque sea marxista?”<sup>668</sup>. La respuesta, si es que el marxismo no pretende convertirse en una inofensiva mercancía teórica de consumo institucional, no puede ser positiva.

Prescindir del sujeto como eje de disputa política y de reflexión sobre el fetichismo y el poder equivale a dar por vencida a la filosofía de la praxis antes de comenzar la batalla por la hegemonía. Asumir como axioma indiscutido y dogmático la anulación del sujeto en la teoría social implica aceptar que el marxismo sólo sirve para comprender la lógica general y objetiva de la acumulación capitalista (y su crisis) pero no alcanza a penetrar —para poder modificar y transformar— la fortaleza de la institución subjetiva. En otras palabras: “La teoría revolucionaria requiere, para darse el campe de una actividad que persigue objetivos que no están inscriptos a nivel de los objetivos burgueses, modificar la propia estructura individual para buscar esa nueva adecuación. El individuo debe hacerse el mediador entre la racionalidad teórica y la realidad sensible: la hace acordar, penetrar, conformarse al acontecimiento, la va llenando con su propia sustancia personal hasta hacer que adquiera realidad, hasta que se encarne en el proceso histórico. Porque en su generalidad, en su abstracción, la teoría revolucionaria no es sino un esquema formal cuya amplitud, de prolongarse sin esta adecuación, se adosaría a la realidad sin modificarla”<sup>669</sup>. El gran presupuesto de este tipo de abordaje consiste en comprender la teoría crítica marxista no sólo como discurso teórico sino también, al mismo tiempo, como filosofía de la praxis y como práctica política que apunta a construir un sujeto activo y en permanente transformación. Precisamente allí reside la clave del humanismo marxista, no en la remisión a ninguna “esencia” perdida en las nebulosas espesuras de la metafísica autosuficiente del *cogito* cartesiano.

En la misma línea de pensamiento, el mismo Rozitchner agrega: “Nuestra tesis consiste en afirmar que cada sujeto es también núcleo de verdad histórica”<sup>670</sup>. “Este retorno sobre el sujeto se hace ahora más necesario que nunca [...] La ciencia «no tiene sujeto», se nos dice. Pero sabemos que la política sí”<sup>671</sup>.

Comentando e interpretando un pasaje de Sigmund Freud donde el padre del psicoanálisis afirma que “El niño pequeño es anormal, no posee inhibición alguna interior de sus impulsos tendientes al placer. El papel que luego toma a su cargo el superyó es desempeñado primero por un poder exterior, por la autoridad de los padres

---

<sup>667</sup> Sobre la emergencia del estructuralismo y su intento de anulación del sujeto por decreto filosófico, véase la reconstrucción de Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. Obra citada. Especialmente el capítulo “Estructura y sujeto”. pp.34-65.

<sup>668</sup> Véase León Rozitchner: “La izquierda sin sujeto”. En *Las desventuras del sujeto político*. Obra citada. pp.57-58.

<sup>669</sup> Véase León Rozitchner: *Las desventuras del sujeto político*. Obra citada. p.60.

<sup>670</sup> Véase León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués*. Obra citada. p.16. Para una conclusión muy similar del sujeto, aunque no parta de una concepción freudiana, véase Karel Kosik: “El individuo y la historia”. En Kosik, Ilienkov, della Volpe y otros: *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, Comunicación, 1971. pp.204-222.

<sup>671</sup> Véase León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués*. Obra citada. p.12.

[...] *Sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal: situación en la cual la inhibición exterior es interiorizada, siendo sustituida la instancia parental por el superyó*”, León Rozitchner sostiene: “*Quisiéramos prolongar esta afirmación más allá del ámbito de la familia, al cual la circunscribe el psicoanálisis convencional [...] hacia el campo de la actividad social más amplia en la cual encuentre su verdadero sentido. Si lo subjetivo es, como creemos, núcleo de verdad histórica, debemos mostrar, por lo tanto, que esta inversión del proceso, este no enderezamiento, este ocultamiento del origen es ya la presencia en el seno del sujeto del poder político y policial, padres mediante*”. Para demostrarlo Rozitchner extiende aquella presencia de los padres “*hasta incluir ahora lo que el adulto habitualmente no incluye: el sistema de producción como determinante de la forma racional de la estructura del yo*”<sup>672</sup>.

Esto significaría que la dominación social —habitualmente estudiada, analizada y criticada por la teoría crítica marxista— no sólo es externa al sujeto, sino que se encuentra dentro suyo, interiorizada incluso en sus ámbitos más recónditos e íntimos, en la conformación de su aparato psíquico, en los pliegues más internos que conforman su misma personalidad. Entre el extremo de la lógica macro que rige la estructura objetiva y el movimiento histórico de la acumulación del capital (y su crisis) y la lógica en pequeña escala que conforma la subjetividad y la singularidad de cada individuo existe toda una cadena de instituciones —en suma, cristalizaciones de relaciones sociales— encargadas de producir y reproducir ese tipo de sociedad y ese tipo de subjetividad a escala ampliada, periódicamente y de forma sistemática. En sus intentos de explicación el marxismo abarca ambos polos de la ecuación dialéctica, sin prescindir unilateralmente de ninguno de los dos vértices.

Subrayar entonces el carácter humanista del marxismo —no sólo en su apelación política práctica a la construcción del “hombre nuevo” en la transición socialista, como tantas veces insistió Ernesto Che Guevara en sus célebres escritos de los años ‘60<sup>673</sup>, sino también en el terreno específicamente teórico de esta concepción social acerca del sujeto— no implica abandonar la explicación de la lógica objetiva de la acumulación capitalista ni de su crisis. El humanismo del marxismo no es sólo práctico e ideológico,

---

<sup>672</sup> Véase León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués*. Obra citada. p.50.

<sup>673</sup> El escrito más conocido y difundido donde aparece desarrollado este humanismo guevarista es, obviamente, su ensayo “El socialismo y el hombre en Cuba”. Véase Ernesto Che Guevara: *Obras*. Obra citada.. Tomo II. pp.367-386. Hemos intentado analizar, explicar y desmenuzar en detalle las connotaciones filosóficas y los aportes teóricos de este humanismo en nuestro libro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*. Buenos Aires, Nuestra América, 2005 (prólogo Michael Löwy). También lo hicimos en nuestro ensayo “Étique et/ou économie politique”, recopilado en la obra colectiva sous la direction de Jean Ortiz en *Che, plus que jamais*. Paris, Atlántica, 2007. pp.17-40 y en nuestro prólogo “Ernesto Che Guevara: una reflexión de largo aliento” a la obra de Carlos Tablada Pérez: *El pensamiento económico del Che*. Obra citada. pp.1-18. La bibliografía secundaria sobre la interpretación del humanismo marxista en Guevara es inmensa, sugerimos consultar nuestro *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder* donde la recorreremos y comentamos en detalle (entre muchos otros especialistas se destacan en Francia las investigaciones de Michael Löwy, en Italia Roberto Massari y Antonio Moscato, en Cuba Fernando Martínez Heredia, Orlando Borrego, Armando Hart Dávalos y Carlos Tablada Pérez, en México Adolfo Sánchez Vázquez, etc, etc). Un buen examen y una buena comparación entre el humanismo marxista de Guevara y algunas corrientes del pensamiento social contemporáneo —por ejemplo la teoría de la justicia de John Rawls—, puede encontrarse en la tesis de doctorado *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara* de Fernando Lizarraga. Tesis dirigida en la UBA por el doctor Atilio Borón, de la cual hemos sido jurado en su defensa pública en el año 2004. Ha sido editada recientemente en La Habana, editorial Ciencias Sociales, 2006.

como imaginaba y postulaba Althusser, es también teórico. La categoría de sujeto —en sus múltiples dimensiones— juega un papel central en las explicaciones de la teoría crítica marxista, tanto en el plano colectivo de la conformación y actuación de las clases sociales en lucha como en el ámbito singular de la conformación histórica de los individuos y sus respectivas personalidades. Sólo al precio de aplastar, anular o sencillamente desconocer ese lugar teórico del concepto marxista de sujeto se puede rechazar el humanismo marxista, confundiéndolo con cualquiera de las múltiples variantes del humanismo tradicional (el clásico de la Grecia del siglo V a.C, el de factura cristiana, el de origen liberal que acompañó en el apogeo de la modernidad a la revolución francesa, el personalismo, etc., etc., etc.)<sup>674</sup>.

Si bien es innegable que el marxismo pisa fuerte en su análisis de las regularidades que explican a escala macro y objetiva la lógica de la reproducción ampliada del capital (y su crisis), sus contradicciones entre la optimización de beneficios para cada capital singular y la caída tendencial de ganancias para el conjunto del capital social global producto de la lucha de clases, eso no implica que no exista en su corpus teórico un lugar para dar cuenta de la incidencia de las clases sociales en la conformación subjetiva de los individuos singulares. Ambas explicaciones están presentes en el pensamiento crítico que se inspira y se nutre de la obra de Marx.

Explicitando esta última dimensión, en la cual la dimensión del sujeto juega un papel central, afirma Max Horkheimer: *“El sistema de clases en el que discurre su destino externo, no sólo se refleja en el espíritu, en las ideas, en los conceptos fundamentales y en los juicios, sino también en el interior del individuo, en sus preferencias y deseos”*<sup>675</sup>. En ese “interior” del sujeto individual se ubicarían, según este autor, el aparato psíquico, la constitución anímica y los modos de reacción humanos que, en su conjunto, estarían articulados con determinadas instituciones centrales de la reproducción del poder de la sociedad capitalista: la familia, la escuela y la iglesia<sup>676</sup>.

Esas instituciones que reproducen el poder del capitalismo mantienen desde su mismo nacimiento un vínculo estrecho y orgánico con los sujetos. En el capitalismo, ese vínculo constituye un obstáculo represivo. Probablemente por eso, pensando en ese tipo de instituciones sociales, Freud, el padre del psicoanálisis, afirma que *“preguntándonos por qué al hombre le resulta tan difícil ser feliz. Ya hemos respondido al señalar las tres fuentes del humano sufrimiento, la supremacía de la Naturaleza, la caducidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad”*<sup>677</sup>.

Intentando radicalizar desde la concepción materialista de la historia este planteo psicoanalítico centrado en las instituciones sociales que dentro de la sociedad capitalista inciden directamente en la conformación del sujeto y en su “incapacidad de felicidad” —en la jerga de Freud—, Wilhelm Reich, a partir de una relectura de Marx, distingue dos tipos de necesidades: *“Marx, al discutir las necesidades, diferencia aquellas cuya satisfacción sirve a la producción, las que parten del «estómago», y las que partes de la «fantasía»”. Las necesidades de la «fantasía» no son otra cosa, como lo señala la*

---

<sup>674</sup> Una buena comparación y diferenciación entre ambos tipos de humanismo —el marxista y el tradicional, principalmente de origen burgués— puede encontrarse en la obra clásica del pensador Aníbal Norberto Ponce: *Humanismo burgués, humanismo proletario*. En Aníbal Ponce: *Obras*. Obra citada.. Tomo III y La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.

<sup>675</sup> Véase Max Horkheimer: *Autoridad y familia*. Barcelona, Paidós, 2001. p.175.

<sup>676</sup> Véase Max Horkheimer: *Autoridad y familia*. Obra citada. pp.159, 162, 171-173.

<sup>677</sup> Véase Sigmund Freud: *El malestar en la cultura* [1929]. En S. Freud: *Obras completas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1993. Tomo 17, p. 3031.



*investigación psicoanalítica, que el traslado y la derivación del desarrollo de los impulsos sexuales cambiados*<sup>678</sup>. Según Reich, es el modo de producción capitalista articulado a partir de las instituciones sociales anteriormente mencionadas el que regula la economía de los dos órdenes, el de la producción y el de la sexualidad. Entre ambos se encontraría la familia: “*La familia burguesa, se convierte por medio de la represión sexual que lleva a cabo, en la fábrica ideológica más importante del capital*”<sup>679</sup>.

De todo esto se infiere que el capitalismo como modo de producción y reproducción de la vida social e individual no sólo produce plusvalor, no sólo produce la relación social de capital (con su lógica macro de la acumulación y la crisis), también produce y reproduce subjetividades acordes con ese orden social fetichizado y cosificado<sup>680</sup>. Esa correspondencia entre la objetividad y la subjetividad, entre las relaciones mercantiles de la sociedad capitalista y los individuos que esa forma social mercantil moldea, no queda reducida a un paralelismo externo y formal. Abarca al mismo tiempo la conformación interna del sujeto.

El dispositivo específico a través del cual genera esas formas de la subjetividad está dado por la incidencia de las instituciones sociales mediadoras, al interior del sujeto, en el proceso histórico-genético de conformación de su aparato psíquico. Principalmente la familia. Gran parte de la represión individual generadora de “infelicidad” (que Freud denominará *el superyó*), no sería otra cosa que el poder de la represión social e institucional interiorizada.

Ese poder institucional interiorizado asumirá una forma despersonalizada, abstracta, aparentemente universal, a través de una figura espectral que en su represión y en su amenaza de terror permanente borra las huellas de su mismo origen, trabajando sobre los afectos pero ocultando esos mismos afectos, de donde se infiere que en el seno mismo de la subjetividad aparecerá “*instaurada la «escisión del yo» y el «fetichismo» que Freud reconoce como el fundamento de la estructura psíquica*”<sup>681</sup>.

Pero el sujeto no es pasivo, ni puede ser concebido como un simple soporte de determinaciones sociales funcionales y fijas. El sujeto constituye un núcleo de rebeldía, dentro suyo existe lucha y rebelión contra esas formas institucionales interiorizadas, que prolongan desde su interior un control, un poder y una dominación de origen exterior. Sólo prolongando esa rebeldía singular en el cuerpo cooperativo colectivo —en la clase, en el pueblo, en la comunidad de pares solidarios y solidarias— es que se podría quebrar la dominación de las instituciones de poder que contribuyen en el ámbito singular y cotidiano a la reproducción periódica y sistemática del capital social global<sup>682</sup>.

<sup>678</sup> Véase Wilhelm Reich: *La irrupción de la moral sexual*. Buenos Aires, Homo Sapiens, 1983. p.132.

<sup>679</sup> Véase Wilhelm Reich: *Obra citada*. p.137.

<sup>680</sup> Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. *Obra citada*. Tomo II. Capítulo: “La cosificación y la conciencia del proletariado”. pp.7, 55, 136, 145, 147 y 156.

<sup>681</sup> Véase León Rozitchner: “La mater del materialismo histórico (De la ensoñación materna al espectro paterno)”. Mimeo, s/fecha [Buenos Aires, 2008]. p. 4.

<sup>682</sup> Marx desarrolla el concepto de “cooperación” —en tanto ámbito donde las rebeldías singulares se potencian en conjunto contra el sistema— estrechamente vinculado a los de “*potencia social de fuerzas*”, “*fuerza colectiva*” y “*fuerza de masas*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. *Obra citada*. Tomo I, Vol.2, p. 396. Sobre esa misma base, pero complementando el punto de vista de Marx con la explicación sobre las instituciones concebidas como “*masas artificiales*” que realiza Freud, León Rozitchner afirma: “*cada sujeto, en las instituciones, que son para Freud masas artificiales, está primero sometido a una relación de dependencia individual, uno a uno, con su jefe, general, sacerdote o Cristo. Porque los prototipos de masas artificiales que Freud describe son la iglesia o el ejército [...]. El problema es pues, para Freud tanto como para Marx, la recuperación de un poder expropiado; el poder colectivo sin recuperar el cual tampoco habrá recuperación del propio poder individual*”. Véase León Rozitchner: *Freud y el problema del poder*. México, Folios, 1987. pp.47-48.

Por lo tanto, en síntesis, la teoría crítica fundada por Marx no sólo no abandona ni cancela el abordaje del sujeto sino que permite comprenderlo en sus múltiples dimensiones —sociológica, filosófica, antropológica, psicológica, etc.— integrándolo dentro de una explicación de alcance holístico mayor, la de la sociedad capitalista. La reproducción del poder del capital y su orden social se estructuran tanto en el plano macro y objetivo como en la esfera micro y subjetiva. El marxismo posibilita abordar ambos polos de la ecuación. Tanto aquel que remite a la lógica objetiva de la acumulación del capital (y su crisis) como aquel otro que llega a penetrar el interior mismo de la subjetividad, descubriendo la presencia indeleble de las instituciones sociales interiorizadas dentro del sujeto, pasando entre medio por toda una serie de mediaciones explicativas de la sociedad que vinculan ambos extremos a través de las clases sociales y su lucha. A pesar de los furros académicos y las efímeras modas universitarias, la unidad diferenciada de sujeto-objeto continúa siendo la clave hermenéutica del marxismo dialéctico y humanista. La garantía que evita la recaída en las distintas unilateralidades metafísicas.

En consecuencia, el humanismo de la teoría marxista no remite a una concepción a-histórica del sujeto, concebido según las impugnaciones de los relatos estructuralistas y postestructuralistas como algo fijo, estático y eterno, autocentrado y ajeno a las relaciones sociales. Por el contrario, la concepción materialista de la historia ubica al sujeto, tanto individual como colectivo, en tanto eje de actividad y permanente disputa política, comprendiéndolo como una realidad histórica abierta a la lucha, en perpetuo cambio y transformación. Al concebir al sujeto (aquello que la filosofía tradicional denominaba “el hombre”, “esencia humana” o incluso “ser genérico”) como fundamentalmente histórico, de la misma manera que se conciben como históricas las instituciones y relaciones sociales que lo condicionan e inciden sobre el sujeto, la concepción materialista de la historia se caracteriza por su historicismo. Es este último el principal antídoto metodológico para escapar a cualquier tentación metafísica sobre el sujeto.

En la época actual, con el predominio prácticamente absoluto de los grandes monopolios de (in)comunicación, en medio de una feroz batalla cultural por la hegemonía y la conquista de la subjetividad a escala mundial, poder volver observable el lugar central que la subjetividad juega en semejante conflicto de clases se torna una tarea impostergable.

No se trata entonces de reciclar ningún viejo humanismo burgués, apolillado y perimido, nostálgico y melancólico por la supuesta pérdida de centralidad para el individuo aislado. Recuperar el humanismo marxista no implica subordinar al marxismo dentro del liberalismo. Por el contrario, el desafío consiste en devolverle al marxismo su radicalidad política y teórica perdida o puesta en sordina durante demasiado tiempo. Haber pretendido borrar al sujeto de esa guerra de clases y de esa batalla cultural fue uno de los errores más profundos y garrafales que cometió el marxismo tradicional —incluyendo aquí desde el más rudimentario y grosero marxismo soviético hasta el más refinado, exquisito y selecto marxismo althusseriano—.

Hoy en día, las nuevas batallas a escala mundial se dan entre los partidarios de la globalización del capital y quienes la resisten. La disputa abarca cotidianamente la lucha por la mente, el corazón y la vida cotidiana de millones de personas. De esta forma, el sujeto, aunque negado por muchos de los grandes popes y “autoridades” de la literatura académica oficial, retorna al centro de la palestra en los nuevos escenarios de los conflictos sociales contemporáneos: *“Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la liberación*

*llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. [...] El ser humano como sujeto no es ninguna substancia y tampoco un sujeto trascendental a priori [...] Es un llamado a hacerse sujeto. El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay sobrevivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor en cuanto se resiste esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir y, al oponerse, se desarrolla como sujeto*<sup>683</sup>.

A medida que en el campo político, social y cultural se desarrollan nuevas resistencias contra la globalización del capital, la teoría social retoma el hilo perdido u “olvidado” del sujeto, tan machaconamente negado por la escuela de Althusser y sus herederos posteriores, posmarxistas, posestructuralistas, posmodernos. Como bien aclara Hinkelammert, no se trata de hacer renacer de manera caprichosa y extemporánea al sujeto cartesiano, fríamente calculador, individuo posesivo y acumulador de riquezas y capital, destructor de la naturaleza, explotador y dominador de otros seres humanos. El sujeto que retorna a la escena del debate actual, de la mano del marxismo dialéctico, humanista e historicista, es totalmente distinto: se trata del sujeto plural y colectivo, oprimido y aplastado, humillado y torturado, explotado y hasta “desaparecido”. Es un sujeto que, a pesar de haber sido ferozmente reprimido en el terreno político y ninguneado en el plano teórico, resiste, se opone, lucha y confronta contra el capital.

La “confusión”, nada inocente por cierto, entre ambos tipos de sujeto —el individual, cartesiano-calculador, pre-freudiano, liberal, persona jurídica y propietario privado de mercancías y capital, ahorrador de costos y maximizador de beneficios y ganancias; y el sujeto resistente, colectivo e individual, que se encuentra en el centro de la teoría crítica marxista— resulta hoy insostenible<sup>684</sup>. Pretender rechazar cualquier noción de sujeto, *tout court*, en nombre de la crítica específica del *homo economicus* del mundo burgués y su modernidad cartesiana, hoy ya carece de fundamento. Sólo al precio de mezclar, desdibujar y sobreimprimir al sujeto burgués con el sujeto multidimensional que tiene en mente Marx se puede seguir reclamando de la teoría social el abandono de toda reflexión y toda lucha contrahegemónica sobre la subjetividad.

Ya en su tiempo Marx sometió a burlona crítica y ácida ironía la noción de individuo aislado, calculador y acumulador, típico de las ficciones hipotéticas de los modelos abstractos de la economía política y la teoría política del derecho natural. Apelando a una novela famosa en su época de Daniel Defoe, Marx se rió a carcajadas, con desprecio y a un volumen muy alto, de “*las robinsonadas*”<sup>685</sup>. No es ese el sujeto que hoy retorna a la teoría, sino un sujeto mucho más complejo, multidimensional, un sujeto que pugna por dejar de ser objeto, por romper con la pasividad que el sistema de

---

<sup>683</sup> Véase Franz Hinkelammert: “El retorno del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de la globalización”. En *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana, Editorial Caminos, 2007. pp. 509-510.

<sup>684</sup> Entre los muchos representantes de esta nada ingenua “confusión”, Poulantzas ha sido uno de los más claros, cuando describe unilateralmente al sujeto como “agente de producción” y como “sujeto jurídico” del siguiente modo: “*Sólo mediante el estudio científico de esas relaciones de producción se puede descifrar el significado exacto de lo que Marx designaba como el surgimiento, dentro del modo capitalista de producción, del «individuo desnudo», del «propietario privado», y del «trabajador libre». Es conocida la importancia de todo esto en la estructuración del derecho moderno, reconocible no simplemente en nociones jurídicas tales como «personas o sujetos de derecho»*”. Véase Nico Poulantzas: *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México, Siglo XXI, 1985. p. 128.

<sup>685</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Obra citada. “Introducción”. p.3.

dominación le impone día a día, por prolongar su propia resistencia contra las instituciones capitalistas en la fuerza colectiva del conjunto social.

Sólo al costo de borrar toda huella de subjetividad rebelde en la teoría social las metafísicas “post” pudieron inocular su resignación e impotencia política hasta convertir en horizonte indiscutido de fines de siglo XX el reformismo de los pequeños, inofensivos, fagocitables y paulatinos cambios en la esfera de los “micropoderes”. Al cobrar nuevos bríos las diversas resistencias contra el capital y contra el imperialismo mundializado, no resulta casual que el interés por la problemática del sujeto reprimido renazca de sus cenizas.

### **El humanismo en Marx**

Dejando entonces a un lado toda la serie de equívocos de inspiración althusseriana y sus derivados “post” que han merodeado en torno al rechazo de la noción de sujeto, a la hora de releer a Marx desde nuestra contemporaneidad se nos impone rescatar su humanismo. Habiendo deslindado ambigüedades frente a otras variantes y subvariantes difusas de humanismo, mayoritariamente de inspiración burguesa (que conciben al ser humano como una esencia fija y ahistórica, al margen de las relaciones sociales) ya podemos postular que éste se encuentra en el corazón de la teoría crítica que nace con Marx y en él se inspira, y recorre como un hilo rojo el conjunto de su obra.

El humanismo de Marx y su concepción de la praxis como categoría teórica central se nutre primero de Goethe y sus ansias de totalidad. Luego continúa incorporando las conclusiones de la defensa de la centralidad del sujeto que intenta realizar el programa de emancipación legado por toda la filosofía clásica alemana y en particular por Hegel. Finalmente, bebe en las aguas de las entonaciones humanistas de la filosofía que, por oposición al mundo de los objetos creados y alienados, ensaya Ludwig Feuerbach. El pensamiento de Marx va transitando por todas esas estaciones y autores... sin detenerse en ninguna, incorporando a su propio bagaje cada una de esas nutrientes.

De Goethe asume como propio el programa totalizante y holístico (en gran medida de inspiración romántica) que no se conforma con alcanzar la mera erudición; de Hegel la dimensión dialéctica de un sujeto relacional, contradictorio y esencialmente histórico; de Feuerbach la centralidad del ser humano frente a sus productos enajenados. Esas tres perspectivas filosóficas se fundieron en un solo trazo al interior del humanismo marxista, que otorga la centralidad social al ser humano por sobre el conjunto variado y multicolor de sus productos enajenados, reificados y fetichizados (sea el mundo simple de la mercancía, el mundo más desarrollado de los valores, el mundo más complejo del dinero —“*el gran enigma de la economía política*”— o el universo todavía más ampliado hasta el infinito del capital, así como también el mundo del Estado, la órbita del derecho o, en suma, el conjunto de las instituciones sociales capitalistas).

Este humanismo marxiano (y marxista, ya que sus mejores discípulos continuaron esa senda) que le otorga a la dimensión humana una prioridad de alcance ontológico frente a esas múltiples constelaciones de productos enajenados y cosificados concibe al sujeto de manera irremediabilmente histórica, dejando fuera de su radio

cualquier tentación que pueda asimilarse o aunque sea acercarse a las riberas de la metafísica<sup>686</sup>.

Este intento de descifrar el pensamiento de Karl Marx en clave humanista pero al mismo tiempo historicista y antimetafísica remite a otra categoría irremisiblemente asociada a las de humanismo e historicismo. Se trata de la inmanencia<sup>687</sup>. Inmanencia del sentido del conjunto de la vida social que refiere, en primer lugar, al sujeto; en segundo lugar y simultáneamente, a su praxis; y en tercer lugar, a la historia que de este modo pierde toda apariencia de constituir un sujeto autónomo<sup>688</sup> y se concibe como la historia de su praxis<sup>689</sup>.

Si la materia (categoría teórica que remite a toda realidad objetiva, exterior al sujeto) es resultado objetivado, cristalizado y coagulado de una praxis histórica anterior y no una “realidad en sí al margen del hombre”, todo lo que existe en la sociedad es entonces resultado o está moldeado por la acción transformadora de los seres humanos.

Esta visión del humanismo marxista referido al mundo objetivo, material, concebido como producto del trabajo humano, como un resultado cristalizado de la praxis pretérita de las generaciones anteriores, resulta fundamental a la hora de definir la principal categoría teórica de *El Capital*. Marx define la categoría de “capital” como trabajo vivo cristalizado, pretérito y devenido objetivado. Todo el mundo de los valores, del dinero y del capital —ejes fundamentales de la sociedad capitalista—, que aparentemente poseen vida propia, en realidad constituyen productos y resultados de la praxis histórica de la humanidad. El mundo aparentemente “objetivo” no es más que una cristalización cosificada y reificada de la praxis humana<sup>690</sup>. Allí, precisamente allí,

<sup>686</sup> Empleamos la noción de “metafísica” en el sentido que le otorga Gramsci cuando la define como “*universal abstracto fuera del tiempo y del espacio*”, por lo tanto al margen de la historia. Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p.266.

<sup>687</sup> Véase Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, p. 293.

<sup>688</sup> Recordemos que Marx y Engels rechazan desde muy jóvenes aquella concepción que, dando la espalda a los sujetos históricos reales, termina defendiendo una “*interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una «persona junto a otras personas»*”. Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p.49. Lamentablemente Louis Althusser y sus discípulos hacen caso omiso de esta reflexión y transforman más tarde a la historia en... ¡un «proceso sin sujeto»!

<sup>689</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*, Obra citada. Cap. III: “La concepción de la praxis en Marx”. p. 187.

<sup>690</sup> En esa misma línea de pensamiento y cuestionando el fetichismo mercantil, en *El Capital* Marx describe al valor como algo que se adhiere a las mercancías asumiendo la forma de una “objetividad espectral”. Su objetividad radical constituye en realidad un producto de la enajenación y la cosificación. También utiliza la metáfora de “*gelatina del trabajo humano indiferenciado*” (Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra Citada. Tomo I., Vol. I, pp.47, 72, y 82). Asimismo emplea la noción de “*cristalizaciones*”, cuando se refiere a la “*cristalización de la sustancia social común*” (Obra citada, p.77). De igual modo escribe “*trabajo abstractamente humano materializado y objetivado*” (Obra citada, p.47 y Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Obra citada. p.63) como algo negativo (pues esta “materialización” y esta “objetivación” suceden a espaldas de los productores). Por otra parte utiliza la expresión “*tiempo de trabajo solidificado*” (Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra Citada. p.49). A su vez identifica a los “valores” con “*cosas de igual sustancia, expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo*” (Obra citada., p.53). De la misma manera emplea la expresión “*la fijeza de las formas sociales*” (Obra citada., p.92). Por otra parte contrapone “*la fuerza de trabajo en estado líquido*” al “*trabajo solidificado* (cuando pasa a la **forma objetiva**)” (Obra citada., p.63). Nuevamente utiliza la expresión “*valores como meras envolturas materiales*” (Obra citada., p.90), “*valor corporificado*” (Obra citada., p.63), valor como “*crisálida social*” (Obra citada., p.131), “*componentes del valor que se petrifican*” (Obra citada., Tomo III, Vol. 8, Cap.XLVIII, p.1054).

reside el humanismo historicista de Marx mediante el cual desnuda y desata la inmensa red de hilos que, entretejida sobre un fondo de reificaciones, tapa y oculta la centralidad de los sujetos y los seres humanos en la sociedad.

Es a partir de esta concepción de donde se puede inferir el inmanentismo radical de la filosofía marxista pues todo lo que existe y tiene sentido es immanente al mundo intersubjetivo, histórico y social de la praxis humana y sus relaciones. La praxis es en esta perspectiva una realidad que está en constante devenir, por ello se identifica con la historia, de donde se infiere el historicismo radical (que no equivale ni al relativismo cultural ni al nihilismo axiológico como erróneamente han sugerido los partidarios del posmodernismo). Como concepción de la vida y el mundo, y también como método epistemológico —según el cual toda categoría pierde su autonomía absoluta para expresar en última instancia relaciones sociales históricas— el historicismo le garantiza al marxismo no caer en la metafísica sin que ello lo conduzca a homologar cualquier realidad y cualquier discurso sobre la realidad como si todo fuera equivalente e intercambiable. Por lo tanto, solo a partir del ser humano histórico y de su práctica histórica, la realidad adquiere o puede llegar a adquirir sentido, de donde se infiere que el marxismo constituye, en consecuencia, un humanismo.

En más de una ocasión se ha tratado de desplazar el eje y remitir el “humanismo” de Marx al sentido tradicional de una filosofía centrada en una esencia humana fija, idéntica a sí misma, apriorística; en definitiva, ahistórica y metafísica. Ya aclaramos que la metafísica consiste en postular un “universal abstracto” más allá del tiempo y el espacio. Por lo tanto, siempre que se conciba a la esencia humana como transhistórica o ahistórica (es decir que se la asimile a la libertad, al trabajo, al amor, etc.), ese tipo de “humanismo” deviene —en tanto ahistórico—inexorablemente metafísico. El problema antropológico al que se refieren las preguntas «¿qué es el ser humano?» o «¿cuál es su sentido?», remite, si pretendemos evitar el obstáculo metafísico, a la cuestión de la “naturaleza humana” y del “hombre en general”. Como el humanismo marxista pretende e intenta escapar a toda concepción metafísica, sin por ello dejar de ser humanista, es posible acudir a la concepción marxiana según la cual la esencia humana es en realidad “*el conjunto de las relaciones sociales*” (sexta tesis sobre Feuerbach). De esta manera “la esencia humana” no es concebida al margen de la historia, sino que incluye necesariamente la noción de devenir y de proceso. Si la esencia humana está constituida por el conjunto de las relaciones sociales, y las relaciones sociales no son ni fijas ni inmutables sino necesariamente históricas, entonces el ser humano deviene y cambia continuamente con la modificación de estas últimas. De este modo, esta concepción del humanismo permite saltar por sobre el discurso vago e indeterminado que gira en torno al “hombre en general” sostenido habitualmente por la metafísica.

Las relaciones sociales cambian, la historia cambia. “El hombre” no es bueno por naturaleza —como afirmaba Jean-Jacques Rousseau— ni malo como planteaban Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes o Martín Lutero. Depende, según el pensamiento

---

En síntesis: “objetividad”, “gelatina”, “cristalización”, “materialización”, “solidificación”, “fijeza”, “coágulo”, “petrificación”, etc., etc. La utilización por parte de Marx (alguien sumamente meticuloso a la hora de elegir los términos de su discurso crítico) de todas estas metáforas e imágenes descriptivas apunta a proporcionar la idea de que el fetichismo expresa algo quieto, muerto, fijo, que no se mueve, que está duro y por eso se transforma en “objetivo” y “material”. Es cierto como sugiere Holloway, que Marx describe el fetichismo y la fetichización. La segunda es el proceso, el primero es el resultado de ese proceso. Ambos son parte de la misma teoría. Detrás de todas estas descripciones encontramos la misma huella humanista que otorga a los sujetos la prioridad por sobre los objetos y su mundo cristalizado.

de Karl Marx, de la época histórica y de su contexto histórico-social. El elemento que define es la historia, el resultado contingente de la praxis humana. No hay esencias fijas o predeterminadas. Ni buenas, ni malas.

Si en la concepción de Marx la noción de ser humano remite a la historia, pues ¿qué se entiende por ésta?

### **Humanismo en función de la historia**

En las distintas tradiciones hermenéuticas que se inspiran en Marx se pueden encontrar básicamente tres conceptos de historia. El primero alude al proceso histórico como el ámbito en el cual la esencia que define al hombre pugna por realizarse, en lucha con las condiciones de existencia actuales, por ello en esta perspectiva la historia es pensada como la realización teleológica de una norma. El segundo remite a una historia entendida como un proceso natural objetivo originado, dependiente y conforme a “leyes de hierro”, “metálicas”, inquebrantables, absolutamente independientes tanto de la voluntad de los seres humanos como de su conciencia y de su actividad social, por eso desde este registro la historia es concebida como parte de la naturaleza, como proceso “histórico-natural”. El tercero concibe la historia como proceso que no tiene fines ni normas preestablecidas y que constituye un resultado abierto y contingente como producto de la praxis humana. Si la historia, desde esta tercera alternativa, tiene regularidades y leyes de tendencia, éstas no son totalmente independientes de la práctica humana ni constituyen leyes naturales sino que se explican a partir del actuar y la intervención de los sujetos. Estos viven y actúan persiguiendo determinados fines, aunque su entrecruzamiento no coincida necesariamente con las metas individuales de su acción.

Si bien en la obra de Marx existen elementos, pasajes y fragmentos como para sostener cada una de las tres posturas, aquella que da cuenta con mayor fidelidad de la perspectiva historicista radical de su método y concepción de la vida es la tercera.

El principal defecto del primer concepto (sostenido históricamente por el “humanismo” liberal de Erich Formm o el denominado “socialismo ético” de Rodolfo Mondolfo, por ejemplo) consiste en que parte de una idea antropológica previa que es, en última instancia, ajena a las relaciones sociales. Concibe la historia futura a partir de la meta de la historia pasada y atribuye a la historia las características que corresponderían a una persona separada de los seres humanos, deslizándose consiguientemente en la recaída metafísica que se intentaba superar. Mientras que el del segundo (compartido tanto por el DIAMAT de factura soviética como por Louis Althusser durante los años ‘60) termina por hipostasiar la historia al punto de convertirla en un proceso necesario y fatal, ajeno a los agentes sociales, que además tendría una direccionalidad preestablecida (DIAMAT) o una existencia “objetiva” indiferente a la práctica de los sujetos sociales concebidos como meros “portadores y soportes” (Althusser).

El historicismo de la filosofía de la praxis, como médula profundamente crítica y revolucionaria que caracteriza y define esta filosofía, se ubica y comprende entonces fundamentalmente a partir del concepto de historia entendida como resultado del actuar humano y, sobre todo, de su método dialéctico que concibe absolutamente toda realidad bajo su ángulo perecedero, enfatizando siempre su constante devenir y su negatividad immanente. Esto se aplica tanto a los escritos juveniles<sup>691</sup> de Marx, como a *El Capital*.

---

<sup>691</sup> Ya desde las primeras obras encontramos una clara prioridad otorgada a la historia como disciplina que permite comprender absolutamente toda realidad como perecedera y transitoria: Por

Aun tomando en cuenta la prioridad lógico-estructural y sistemática otorgada en su gran obra de madurez a las leyes de tendencia, estas son concebidas como leyes históricas de la praxis. Es decir, como leyes que rigen las relaciones sociales de los sujetos, pero que no existen al margen de ellos<sup>692</sup>.

Lejos de toda metafísica, la noción de subjetividad, entonces, remite en Marx a la historia de la lucha de clases. A partir de ella aquel adopta su sentido, su significado, sus alcances y sus limitaciones. El humanismo se vuelve de este modo inseparable e inescindible del historicismo metodológico.

---

ejemplo, Marx y Engels afirman que “Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos puntos de vista puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales: abordaremos en cambio, la historia de los hombres”. Véase K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p. 676.

<sup>692</sup> Véase Helmut Fetcher: *Marxismo e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1974.



## El Método dialéctico

Para comprender a fondo en qué consiste el historicismo metodológico desde el cual construye su teoría crítica del fetichismo y el poder, debemos indagar y penetrar en la concepción que Marx tiene del método dialéctico tal como él lo elabora desde los primeros borradores de *El Capital* y luego utiliza en la exposición lógica, igualmente dialéctica, que se realiza y despliega en la redacción definitiva de esta obra.

Cabe aclarar que empleamos los términos “primeros borradores” y “redacción definitiva” porque *El Capital* no se escribió de un vez y de un tirón. Quienes han tenido acceso a los archivos y materiales originales, incluyendo manuscritos borradores aun inéditos, sostienen que el plan de investigación y redacción de *El Capital* contiene no menos de catorce versiones y modificaciones, de las cuales la redacción del Tomo primero se destina a la imprenta en 1867 (hay segunda versión alemana, de 1873, que es la que se utiliza en la traducción al castellano y la que nosotros empleamos en esta investigación).

Índice de esbozos y notas de planes de Marx<sup>693</sup> que se refieren a la estructura global de su obra:

- 1) Septiembre 1857: *Grundrisse*, pp.28-29
- 2) Octubre 1857: *Grundrisse*, pp.138-139
- 3) Noviembre 1857: *Grundrisse*, p.175
- 4) Noviembre 1857: *Grundrisse*, p.186
- 5) Febrero 1858: Carta a Lasalle, 22/2/1858
- 6) Abril 1858: Carta a Engels, 2/4/1858
- 7) Junio 1858: *Grundrisse*, pp.855-859.
- 8) Enero 1859: *Contribución a la crítica de la economía política*, prefacio.p.II.
- 9) Febrero-marzo 1859: *Grundrisse*, pp. 969-978.
- 10) Diciembre 1862: Carta a Kugelman, 22/12/1862

---

<sup>693</sup> La enumeración y el ordenamiento de todos estos planes que se encuentran dispersos en los numerosísimos escritos de Marx —editados e inéditos, incluyendo la correspondencia— corresponde a Rosdolsky. Véase Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. México, Siglo XXI, 1989. p.85. Por su parte, Enrique Dussel sostiene que: “Al menos existen unos 19 planes hasta el 30 de abril de 1968”. Véase Enrique Dussel: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*. México, Siglo XXI, 1988. p. 17. A partir de estos planes se ha suscitado toda una polémica sobre si Marx abandonó el plan de investigación y exposición inicial de 1857 o lo prosiguió. El primero que llamó la atención al respecto es Henryk Grossmann en 1929. Para este exponente y miembro marxista de la Escuela de Frankfurt sí hay un cambio de planes que se debe a “consideraciones gnoseológicas-metodológicas”. La contestación a Grossmann vino mucho más tarde, en 1951 como ensayo y en 1970 como libro, por parte de Otto Morf. La investigación de Rosdolsky se sitúa en el contexto de ese debate. Para Maximilien Rubel, editor de una versión de *El Capital* en francés que no respeta el ordenamiento seguido por Engels, Marx no cambió el plan original. Rubel acusa a los que sostienen esa tesis que en el fondo quieren dar a entender que *El Capital* está concluido, lo cual califica de “indecente, por no decir más”. Los editores alemanes y soviéticos del IMEL (Instituto Marx Engels Lenin) afirman que “ese plan se alteró repetidamente”. Puede seguirse todo este debate, en forma resumida y comentada por Manuel Sacristán, en la introducción del traductor, especialista y editor de la edición española de *El Capital* que en Barcelona publica *Obras de Marx y Engels* [OME, Grijalbo], quien traduce de la cuarta edición alemana corregida por Engels (en lugar de la segunda corregida por Marx, como hace Pedro Scaron en la versión de Siglo XXI). Véase Manuel Sacristán: *Escritos sobre «El Capital»*. Madrid, El Viejo Topo, 2004. Principalmente pp.158-162.

- 11) Enero 1863: *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*, Tomo I, pp.377-378.
- 12) Julio 1865: Carta a Engels, 31/7/1865
- 13) Octubre de 1866: Carta a Kugelman, 13/10/1866
- 14) Abril de 1868: Carta a Engels, 30/4/1868

De sus múltiples variaciones el plan de investigación-redacción más ambicioso que Marx tenía en mente apuntaba a escribir originariamente seis libros<sup>694</sup>. Ya desde este primer plan podemos apreciar el método dialéctico puesto en funcionamiento. Los primeros tres libros (acerca del capital, de la propiedad de la tierra y del trabajo asalariado) constituían las tres determinaciones fundamentales —a nivel clases sociales— de la primera totalidad concreta, la sociedad capitalista que encierra un mercado interno dentro de sus fronteras, dando lugar al estado-nación. Por eso el cuarto libro del plan original estaría destinado al estado. Pero según esta perspectiva dialéctica, los estados-naciones no están aislados, como átomos, sino relacionados recíprocamente entre sí. La mediación que en el sistema mundial capitalista vincula todas las totalidades concretas de los estados es el comercio internacional, de allí que el quinto libro del plan estaría destinado a explicarlo. Por último, todas esas mediaciones del comercio que vinculan las “pequeñas” totalidades concretas de los estados, se reúnen —cuando el modo de producción capitalista se ha tornado predominante a nivel global— en un mercado mundial, la gran totalidad concreta del sistema mundial que encierra dentro suyo todas las mediaciones (comercio internacional) que vinculan las totalidades concretas más pequeñas (los estados naciones) con sus determinaciones sociales internas (las clases sociales fundamentales). Precisamente a comprender y explicar el mercado mundial (y su crisis), la máxima y más desarrollada, por lo tanto, la más concreta de las categorías dialécticas, estaría destinado el sexto y último libro en el plan original de Marx.

Semejante plan de investigación-redacción se va modificando a lo largo de estas catorce fases que esquematiza Rosdolsky. De los seis libros planeados en un primer momento, Marx sólo concluye en vida el primero: “El proceso de producción del capital”. Pero el resto los va incluyendo e intercalando en sus demás escritos a medida que va modificando el plan original. Por ejemplo, la temática que iba a ser abordada en el libro sobre el trabajo asalariado la incluye en la sección destinada al salario (abarca cuatro capítulos del tomo primero de *El Capital*), mientras que las investigaciones del libro destinado a explicar la propiedad de la tierra, las incluye en un capítulo del tomo tercero donde analiza la renta del suelo. La temática destinada al cuarto libro sobre el

---

<sup>694</sup> Véase “Carta de Marx a Lasalle” [22 de febrero de 1858], en K. Marx y F. Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Barcelona, Ediciones de materiales, 1968. pp. 69-70. Un año antes, en la mencionada “Introducción” de los *Grundrisse*, de 1857, el plan original se detallaba aún más, aunque por entonces, en una de sus catorce variaciones, el plan constaba de cinco libros: “Efectuar claramente la división [de nuestros estudios] de manera tal que [se traten]: 1) Las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto. 2) Las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación, Crédito (privado). 3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerado en relación consigo mismo. Las clases «improductivas». Impuestos. Deuda nacional. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5) El mercado mundial y las crisis.” Véase K. Marx: “Carta de Marx a Lasalle”, 22 de febrero de 1858, *Correspondencia*. Obra citada. y *Grundrisse*. Obra citada. Tomo I, pp. 29-30.

estado las desarrolla en sus escritos llamados “políticos” (¡como si todo el resto no fuera “político”!...) y así de seguido<sup>695</sup>.

¿Cuál era el fundamento metodológico de un plan de investigación y escritura tan ambicioso (sólo realizable en sus planes de conjunto a lo largo de varias generaciones, imposible de abarcar para una sola persona con una prolongación de vida normal)?

Pues bien, Marx nunca alcanzó a escribir un tratado específico de epistemología que lo fundamentara sistemáticamente<sup>696</sup>, aunque es posible reconstruir su punto de vista al respecto a partir de un conjunto muy variado de materiales: sus numerosas cartas referidas al método; aquella sección titulada “El método” en el capítulo “La metafísica de la economía política” de su polémico libro contra Proudhon, *Miseria de la filosofía*; la Introducción<sup>697</sup> a los *Grundrisse (1857-1858)*, así como los prefacios y epílogos de *El Capital*.

En la mencionada Introducción, Marx abordaba sucintamente la cuestión del método científicamente correcto que, en su opinión, deben seguir en su generalidad las ciencias sociales en su conjunto, y más particularmente la economía política.

Marx hace aquí una descripción de los pasos fundamentales que la epistemología debería señalar en los procesos de descubrimiento (llamado por él “modo o método de investigación”) y justificación (que denomina “modo o método de exposición”) de la ciencia social. Si los enumeramos encontraríamos por lo menos siete fases, a saber:

1. Lo real social concreto (existente como aquello real que se quiere explicar y conocer).
2. La representación plena (totalidad caótica y acrítica formada por intuiciones y percepciones).
3. Las determinaciones abstractas (“conceptos” definidos).
4. La primera totalidad conceptual construida (concebida bajo sus aspectos, determinaciones y momentos concretos pero todavía genéricos, y esta misma totalidad conceptual, pero ahora considerada al mismo tiempo como abstracta)
5. Las categorías explicativas.
6. La totalidad concreta histórico-social explicada (en el plano del pensamiento) .
7. La realidad social conocida.

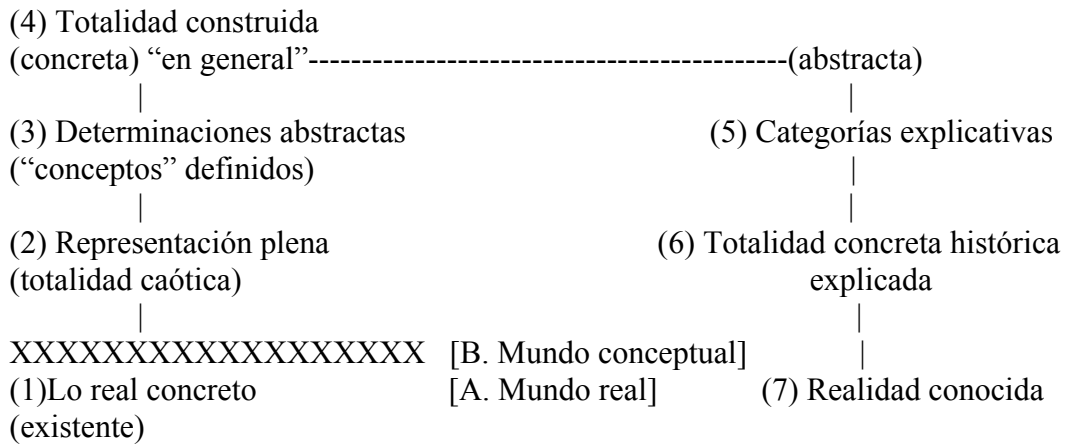
---

<sup>695</sup> Véase Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. Obra citada. pp.82-83.

<sup>696</sup> En la carta que le enviara a Engels el 14 de enero de 1858, el autor de *El Capital* le comentaba lo siguiente: “*En el método de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio; by mere accident [por pura casualidad] había vuelto a hojear la «Lógica» de Hegel [...]. Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que [Hegel] ha descubierto y al mismo tiempo mistificado*”. Véase Karl Marx y Fredric Engels: *Correspondencia*. Obra citada. p. 91. Lamentablemente. Marx nunca llegó a tener este “gran placer”. Habiendo fundado y dirigido la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT o Primera Internacional), habiendo escrito *El Capital* y habiendo desarrollado en sus últimos años de vida numerosas investigaciones en los más variados campos, incluyendo sus últimos y gruesos manuscritos inéditos sobre etnología, antropología, su correspondencia sobre historiografía, etc, no le alcanzó la vida biológica para escribirlo.

<sup>697</sup> Tanta importancia tiene esta introducción metodológica, que Louis Althusser, haciendo una analogía con el célebre trabajo de Descartes, la ha llamado “*el «Discurso del método» de la filosofía de Marx*”. Véase L.Althusser: *Para leer «El Capital»*. Obra citada. p. 96.

Intentemos explicar en qué consiste cada uno de estos siete momentos (consúltese, desde ahora, el siguiente gráfico<sup>698</sup>:



Lo real social concreto (1), mediado por la praxis histórica de la humanidad aunque existente más allá de la ciencia, constituye el objeto de estudio de las disciplinas sociales, el punto de partida de toda investigación científica.

Esta tesis ha sido fuertemente criticada por Louis Althusser, quien sostuvo que entre la ciencia y la realidad no existe ningún tipo de frontera sino una discontinuidad radical<sup>699</sup>. Basándose en una vieja distinción spinoziana según la cual la idea de círculo no es redonda (es decir que el objeto del conocimiento teórico no tiene nada en común con la realidad concreta), Althusser sostiene que en *El Capital* —claro ejemplo de construcción científica en el terreno de las ciencias sociales— Marx no tiene por objeto de estudio el nivel que hemos numerado (1), lo real concreto, sino que su objeto de estudio es el concepto teórico de modo de producción. Ampliando esta afirmación a todas las ciencias sociales, Althusser afirmará que éstas no estudian la realidad concreta sino que operan cognoscitivamente sobre conceptos dejados por teorías científicas anteriores, o sobre conceptos de ideologías no científicas. Su afirmación no es falsa pero sí unilateral. La epistemología marxiana de las ciencias sociales plantea, en realidad, la unidad de dos momentos: (a) la producción o construcción de conceptos científicos (que no son nunca ni simples “copias” ni “imágenes fotográficas” de la realidad, como ingenuamente sostenía la teoría del reflejo del materialismo dialéctico), y (b) la reproducción cognoscitiva de la realidad social. Althusser solo toma unilateralmente en cuenta el primero de estos momentos (a), de ahí la postulación de su polémica “discontinuidad” entre los dos tipos de objetos, pero soslaya el segundo<sup>700</sup>.

En una segunda fase (2), el pensamiento científico (e incluso la conciencia inmediata precientífica) tiene una representación aparentemente plena de la realidad. Representación plena pero confusa y caótica, donde los elementos no están articulados ni ordenados y por lo tanto no se puede explicar la realidad en forma científica. Esta representación es una totalidad caótica sin orden lógico, donde no se han separado todavía los elementos y aspectos principales y esenciales de los que son meramente

<sup>698</sup> Véase Enrique Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. México, Siglo XXI, 1985. p.50 y “El programa científico de investigación de Karl Marx”. En *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001. pp. 289 y sig.

<sup>699</sup> Véase L. Althusser: *Para leer «El Capital»*. Obra citada. pp. 47, 89, 97, 171-172, 174, 205 y 212.

<sup>700</sup> Véase la pormenorizada crítica aportada al respecto por Adolfo Sánchez Vázquez en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. Obra citada. pp. 87-99.

secundarios y accidentales. En la vida cotidiana corresponde al momento del sentido común, mediado por la hegemonía cultural de quienes detentan y ejercen el poder (Hegel lo denominó el momento de “certeza sensible”).

Por un proceso de análisis, que consiste en la separación, desagregación y fijación de cada uno de los elementos de la representación intuitiva y confusa de nivel (2), la ciencia llega a determinaciones simples y generales (3), a partir de las cuales definirá sus conceptos o categorías. La selección de esos elementos e hipótesis se hace siempre desde una perspectiva política. No se pueden separar las categorías analíticas de la ideología política ni de los valores que sustenta el investigador.

Para esta línea de pensamiento epistemológico el proceso de validación y justificación lógica de la teoría (llamado por Marx, como ya expusimos, “modo de exposición”) debe comenzar por estas categorías simples y generales. Estas primeras definiciones —que ocuparán el papel de las primeras categorías científicas— tienen aún para Marx el carácter de “abstractas”. El sentido de “abstracto” en Marx es diferente al uso corriente de este término, pues para él —como para Hegel— abstracto significa lo que está desligado de una totalidad o conjunto de relaciones que lo abarcan, lo incluyen y dentro de las cuales adquiere su sentido. Abstracto no es lo que está lejos de lo material físico-químico. Por el contrario, cuanto más cerca estemos de la materia en su sentido inmediato más abstracto será nuestro conocimiento. El empirismo constituye para el marxismo el grado sumo de la abstracción.

Cuando se llega a estas múltiples determinaciones que se articulan en relaciones ordenadas y jerarquizadas lógicamente, lo abstracto se convierte y transforma en concreto. Lo “concreto” lo es entonces porque constituye la síntesis —entendida no como la mera composición de átomos disgregados sino como la construcción de relaciones— de múltiples y diversas determinaciones, la unidad ordenada de lo diverso. Es importante tener presente esta elucidación significativa pues “abstracto” no es sinónimo de difícil o abstruso, ni “concreto” es sinónimo —siempre en esta particular óptica— de lo inmediatamente accesible mediante los sentidos.

Una vez que en la historia de la ciencia social ésta mediante el análisis ha arribado a estas definiciones simples (Marx cita —para su caso en el interior de la historia de la ciencia económica— a Adam Smith, David Ricardo y al resto de los economistas británicos clásicos y su descubrimiento del concepto de trabajo), es tarea de la ciencia social partir de estas definiciones generales o determinaciones simples y abstractas y llegar a integrarlas, para poder comprenderlas, en una totalidad conceptual construida (4).

La totalidad conceptual construida es concreta con relación a las determinaciones simples del nivel (3), pues las engloba e incluye dentro de sus múltiples relaciones otorgándoles el sentido del que carecerían si se las mantuviera aisladas. Pero es abstracta con relación a los pasos subsiguientes del conocimiento científico, pues todavía es una totalidad meramente general que no ha llegado a particularizarse, subdividirse y clasificarse.

De la totalidad que otorga sentido a las definiciones simples y generales podrán extraerse nuevas categorías (5), nuevos conceptos científicos. Estos no serán ya abstractos y genéricos como aquellos a los que la ciencia llega después de analizar y separar la representación inmediata del nivel (2), sino que tendrán una densidad mucho más específica, más concreta, menos general, lo que les proporcionará mayor poder explicativo. El modo de exposición o método de justificación y validación consistirá entonces en la ordenación de las categorías, desde las más simples y abstractas de nivel (3) a las más concretas y explicativas de nivel (5). Una ordenación que no es para nada

independiente de los objetivos y los “presupuestos políticos básicos subyacentes”<sup>701</sup>, del investigador.

Con estas categorías ordenadas a partir de la primera totalidad conceptual construida en el nivel (4) —apuntando a la construcción de totalidades cada vez más concretas, diferenciadas, complejas y abarcadoras (con un mayor y progresivo poder de explicación teórica), e incorporando las categorías explicativas más específicas (5)— el conocimiento científico *tiende* a construir una explicación acabada de la totalidad más concreta (6), en el terreno del conocimiento histórico y social.

Escribimos “tiende” y no “llega” pues ni Marx ni ningún científico social hasta el momento ha alcanzado a construir una explicación que incluya la totalidad de las determinaciones de la realidad social; por eso el nivel (6) sería más bien el objetivo y la meta última hacia el cual debería tender y apuntar toda investigación científica y toda explicación perteneciente a la ciencia social. Si esta última es capaz, a partir de la acumulación de los conocimientos ya adquiridos en su historia, de aproximarse al nivel 6 de explicación científica, puede volver a su anterior punto de partida de nivel (1), pero en otro nivel (7), pues la realidad ya no sería confusa e inexplicada sino que, habiendo sido analizada y reconstruida sintéticamente por el pensamiento científico, se volvería una realidad social conocida (7). En la perspectiva de Marx, la finalidad de ese conocimiento es política, apunta a la praxis, que está presente al comienzo y al final del proceso.

Todas las categorías científicas —desde el nivel (2) hasta el (6)— pertenecen al mundo conceptualmente producido (B). Es decir, al mundo teórico del conocimiento que el científico va construyendo con el objetivo de conocer la realidad social, para poder contribuir a su transformación. Sin teoría, afirmaba Lenin, no hay movimiento revolucionario (como sin práctica ni proyecto político —consciente o inconscientemente— difícilmente haya producción teórica).

La transformación del mundo y su accionar o la conservación (que también implica un accionar), pertenecientes al mundo real (A), son el objeto de conocimiento de toda ciencia social, y se encuentran al comienzo del proceso cognoscitivo, como punto de partida, y al final, como punto de llegada, o sea, como realidad que ha sido conocida o reproducida conceptualmente.

Marx plantea explícitamente esta distinción entre el mundo conceptual correspondiente al plano cognoscitivo y el mundo real, para superar la dificultad en la que cae Hegel. No porque para él se pudieran escindir los momentos del conocer y del actuar. Marx siempre se basó en la unidad sujeto-objeto, pero esta unidad la concibió no como homogénea e indistinta sino como diferenciada.

Para Marx, Hegel acierta en su crítica al entendimiento kantiano cuando en la *Ciencia de la Lógica* le reprocha a Kant el limitarse al pobre nivel de la “reflexión externa o extrínseca” —el camino “analítico”, en el lenguaje de Marx—, que no sobrepasa el dualismo sujeto-cosa en sí (una abstracción acrítica del intelecto) ni tampoco las determinaciones fijas, ahistóricas, unilaterales y abstractas. Pero en cambio, para Marx, Hegel se equivoca cuando cree que el pensamiento especulativo crea y produce la realidad social. Una impugnación que le venía haciendo ya desde la *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* (1843) en la que le reprochaba “haber invertido sujeto y objeto” hipostasiando el objeto lógico convirtiéndolo especulativamente en el sujeto de la historia e, inversamente, transformando al sujeto histórico —los hombres, la sociedad, la humanidad— en un objeto subproducto de la lógica, en una mera expresión

---

<sup>701</sup> Véase Alvin Gouldner: *La crisis de la sociología occidental*. Obra citada. Capítulo primero.

secundaria, fenoménica y derivada de la idea en su máxima pureza<sup>702</sup>. Esa impugnación juvenil era en alguna medida —como señala Mario Rossi— deudora de las críticas que Adolph Trendelenburg —a cuyos cursos de Berlin había asistido el joven Marx— había dirigido a Hegel en 1840.

Trendelenburg, que nutría espesamente sus argumentos tanto de la lógica clásica aristotélica como del entendimiento kantiano, apoyaba su cuestionamiento de Hegel sobre dos grandes núcleos.

El primero de ellos (a) sostenía que a pesar de que la *Lógica* hegeliana pretendía partir de un comienzo puro, incondicionado y sin presupuestos, en realidad el pensamiento puro —“saber puro”, para Hegel— presuponía todo el tiempo una representación del espacio —“intuitiva”, sentenciaba Trendelenburg siguiendo a Kant— sin la cual nunca podría surgir el devenir. En otras palabras, el devenir no puede emerger solamente de una lógica conceptual. Esto implicaba, entonces, que el pensamiento puro no era puro, el decurso lógico no era solo lógico pues ambos incluían sin beneficio de inventario —y, por lo tanto, de manera acrítica— el mundo real. Primera conclusión de Trendelenburg: todo el proceso de hipóstasis logicista estaba viciado y contaminado desde el inicio, la realidad “se intercalaba” sin permiso, eludiendo alegremente la vigilancia del “saber puro” y violando la virginidad de la lógica. Paradójicamente, este tipo de crítica antihegeliana ya la había utilizado el mismo Hegel contra el formalismo y el apriorismo kantiano (por ejemplo, al impugnar la viciada universalidad del imperativo categórico).

El segundo argumento (b) planteaba que en Hegel había una confusión radical entre “contradicción lógico-dialéctica” y “oposición real”. Para el aristotelismo de Trendelenburg la negatividad dialéctica de Hegel era algo “confuso”, pues la contradicción lógica jamás agregaría nada nuevo —una “superación”, en el lenguaje de Hegel— a los elementos que se contradicen en el orden puramente conceptual. Solo la oposición real —que incluye un elemento sensible intuitivo, como es el espacio para Kant— permite añadir un tercero a los dos elementos opuestos<sup>703</sup>.

De las dos críticas de Trendelenburg es innegable que la primera encontró un fuerte eco en toda la crítica marxiana a la hipóstasis logicista y apriorista hegeliana (desde la *Crítica de la filosofía del derecho*, de 1843, hasta la introducción de los *Grundrisse*, de 1857, que estamos analizando). En cambio, resulta sumamente dudoso, e incluso infundado, sostener que Marx hiciera suya la segunda crítica que niega la contradicción dialéctica y solo llega a aceptar la contraposición real. La perspectiva de esta segunda crítica está fuertemente emparentada con el hecho de que Trendelenburg se basa de manera muy estrecha en la lógica sustancial atributiva de sujeto y predicado (formal en Aristóteles, trascendental en Kant). Al rechazar la lógica relacional, en la cual las relaciones no solo se establecen entre sustancias mutuamente separadas —oposición real— sino que también atraviesan internamente a cada una de las sustancias constituyéndolas y transformándolas en sujetos. Trendelenburg se ubica a años luz de distancia de la epistemología de Marx.

---

<sup>702</sup> Véase Karl Marx: *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp. 322-323, 325, 328, 331, 352 y 373.

<sup>703</sup> Véase Mario Rossi: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid, Comunicación, 1971. pp. 78-86. Para una ampliación general de esta línea crítica de lectura sobre la lógica dialéctica hegeliana, véase Lucio Colletti: *El marxismo y Hegel*. México, D. F., Grijalbo, 1977. pp. 11-54; Galvano Della Volpe, *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Obra citada. pp. 97-139; y en nuestro país, Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Obra citada. pp. 85-92.

¿Cómo entender si no el primer capítulo de *El Capital* y su estructura lógica relacional? En su exposición lógico-dialéctica Marx no hace precisamente otra cosa que partir de la mercancía en tanto forma social conformada por la *identidad* de dos opuestos (valor y valor de uso). *Identidad que encierra la diferencia interna* entre el ámbito producto del trabajo útil—concreto y el ámbito producto del trabajo abstracto. *Identidad diferenciada que se transforma en oposición* entre dos valores que se enfrentan en el mercado bajo la forma simple de valor. El valor de la mercancía que cumple el papel de forma relativa se homologa con el valor de la que cumple la función de forma equivalencial. Desde la forma simple del valor —mera contraposición—, pasando por las formas total desplegada y general del valor hasta llegar a la forma dinero, en la cual uno de los polos que en un comienzo era apenas una diferencia interna respecto de la identidad de la mercancía, se transformó —se independizó, se autonomizó y cobró existencia propia gracias al fetichismo y la reificación— en tanto elemento contradictorio del primer polo. El valor de cambio ha cobrado vida y se ha vuelto contradictorio. Esa contradicción se generalizará históricamente y se fijará socialmente como forma dinero cuyo automovimiento (“valor que se valoriza a sí mismo” como más adelante veremos) se transformará, expropiando trabajo ajeno, en capital. Capital que no es otra cosa que cristalización cosificada de trabajo muerto y pretérito, es decir, del primer elemento contradictorio interior a la unidad —valor— que se ha independizado hasta el punto de invertir el orden real y terminar subsumiendo —formal y realmente— su misma fuente de vida, la fuerza de trabajo. Esa independización del polo contradictorio, antes interno a la identidad y ahora completamente externo, llegará a su límite máximo de desarrollo bajo la figura del interés (en el cual el dinero —aparentemente— genera valor por sí mismo, sin necesidad de su polo contradictorio, el trabajo). En determinados momentos de la historia (y dadas ciertas condiciones objetivas y sobre todo subjetivas) esa contradicción latente que subyace en la unidad idéntica de cada mercancía consigo misma estalla. Es el momento de la crisis cuando, según Marx, se acumulan las contradicciones y “los elementos contradictorios que hasta ese momento estaban reunidos ya no pueden permanecer juntos bajo la misma unidad”.

Todo este proceso lógico-dialéctico estructurador de las categorías principales de *El capital* se encamina, entonces, desde la *identidad* y la *unidad diferenciada*, pasando por la *oposición* hasta llegar a la *contradicción* y a su estallido, la *crisis* (condición necesaria pero no suficiente para la revolución; sin sujeto la crisis no deriva automáticamente y por sí misma ni en “catástrofe” ni en “derrumbe” ni obviamente tampoco en revolución). Como el método de Marx es historicista, la lógica es siempre en Marx una lógica de la historia; por lo tanto, no marcha automáticamente y por sí misma, no tiene piloto automático, es decir que no opera si no hay sujeto. El decurso lógico tampoco determina de antemano un rumbo histórico (otra gran diferencia con Hegel). La historia tiene un final abierto, el final y la resolución de las contradicciones no son decididos por la lógica sino por la contingencia histórica de la lucha de clases. Por eso, la forma del círculo no alcanza a dar cuenta de la lógica con la que Marx estructuró *El Capital*.

De ahí que resulte infundado atribuir a Marx la adhesión a la segunda crítica de Trendelenburg a Hegel porque este la había sustentado implícitamente en el dualismo entre lo lógico y lo histórico, entre lo conceptual y lo real, rechazado de plano por Marx. Marx diferencia, en 1857, “concreto pensado” (6) de “concreto real” (1), pero de ahí no deduce jamás que la dialéctica sea un mero ejercicio conceptual radicalmente separado de la realidad histórica, como planteaba Trendelenburg (y con él Aristóteles y Kant) o años más tarde y desde otra óptica, Louis Althusser.



En verdad, el pensamiento —todo el mundo conceptual ubicado en el nivel (B)— crea, construye y produce las categorías y conceptos científicos desde (2) hasta (6), pero no crea ni produce la realidad social (1) y (7), la que en cambio sí es producida y mediada por la praxis histórico-social de la humanidad que no se reduce de ninguna manera (aunque lo incluya) al conocimiento. Entonces, la distinción marxiana cumple el papel de prevenirnos frente a la potencial confusión de los planos (6) y (1), puesto que lo que es resultado del pensamiento es la totalidad concreta pensada (6), pero no la totalidad concreta real (1) y (7). La sociedad y el conocimiento, ambos, son producciones sociales e históricas. Ninguno de los dos existe al margen del ser humano y su historia. Pero son producciones diferenciadas en sus diversos niveles de praxis.

En torno a la relación existente entre el método de descubrimiento (investigación) y el de justificación (exposición), consideramos que el modo de investigación se desarrolla principalmente desde (1) hasta (6), pasando por (3), permitiéndonos llegar a las determinaciones más simples a partir de las cuales se puede alcanzar a reconstruir —mediante las teorías científicas— la totalidad social investigada. Si la dirección principal se despliega hacia (3), cuando el método de investigación finaliza, ello implica que ya se han descubierto las totalidades concretas más abarcativas (4) hasta (6) que permitirán, a su vez, comenzar luego la exposición por (3). El modo de exposición se dirige en cambio desde (3) hasta (6), partiendo de las determinaciones simples y abstractas y tendiendo a llegar a las más concretas que ya habían sido previamente descubiertas en la investigación. En ambos casos, investigación y exposición, descubrimiento y justificación, la selección y el ordenamiento metodológico del material responde a un criterio esencialmente político e ideológico. La política y la ideología no son externas sino internas respecto del mismo desarrollo teórico.

En cuanto al orden de exposición de las categorías —niveles (3) y (5)—, la interpretación tradicional sustentada en la teoría del reflejo del DIAMAT (materialismo dialéctico) ha enfatizado la estrecha vinculación y una supuesta correspondencia biunívoca entre el orden lógico de las categorías científicas del mundo teórico-conceptual (B) y el orden cronológico-histórico de las relaciones sociales presentes en el seno de la historia y la sociedad reales estudiadas (1) y (7) del nivel (A), al que las primeras reflejarían. Frente a esta tesis es posible sostener la posibilidad de independencia del orden lógico e incluso su potencial inversión categorial con relación al orden cronológico-histórico. El historicismo metodológico de Marx no constituye de ningún modo un empirismo.

Habiéndonos aproximado al modelo epistemológico marxiano es necesario, entonces, especificar la relación existente entre las dos alternativas que se le presentan a los científicos sociales: la del método “analítico” y la del método “dialéctico”.

El camino analítico sería aquel que priorizaría el análisis, la separación y la fijación de las determinaciones más simples presentes en la representación en conceptos definidos. Se desplazaría del nivel (2) al (3) y llegaría, como resultado de su análisis, a determinaciones abstractas y genéricas. El camino dialéctico se desplegaría, en cambio, desde el nivel (3) hasta el (6), y comenzaría justo por donde había concluido el método analítico, es decir, por las determinaciones más simples desde las cuales ascendería a las categorías más complejas y explicativas. El camino metodológico propuesto por Marx va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo.

En Marx esta distinción presupone el rescate del método analítico pero reubicándolo como momento subordinado e integrado a la línea general dialéctica que —como hiciera Hegel con Kant— reutiliza el análisis característico del entendimiento y de la representación en una unidad diferenciada junto a la síntesis propia del concepto y

de la razón dialéctica. Los partidarios epistemológicos del análisis como único método para las ciencias sociales no plantean entonces un absurdo. Solo una unilateralidad<sup>704</sup>.

### *El método dialéctico, un método crítico y revolucionario*

Si Marx concibe el método dialéctico como el más productivo para el conjunto de las ciencias sociales, veamos qué sucede con él cuando lo utiliza específicamente en su propia elaboración teórica. Intentaremos entonces abordar —a partir de un análisis epistemológico de *El Capital*— algunos núcleos problemáticos con relación a esta temática, especificando previamente determinados presupuestos implícitos ligados a sus objetivos políticos que se encuentran estrechamente vinculados con los procedimientos epistemológicos elegidos. De nuevo, política e ideología son momentos internos de la ciencia. Escindirlos —además de caer en la ingenua y sospechosa separación positivista de hecho y valor— no permite comprender la práctica real y efectiva de los científicos.

Para realizar esta tarea, en primer término debemos subrayar el interés político que perseguía Marx al escribir su *Crítica de la economía política*, sin el cual todo análisis metodológico u observación acerca de la arquitectura de *El Capital* y de sus presupuestos epistemológicos quedarían atrapados y recluidos en un mero ejercicio cientificista. El interés por el método es político. Esto es lo central.

Su propósito fundamental consistía en demostrar la historicidad del modo de producción capitalista, así como de las relaciones sociales y de las categorías que lo constituyen (dado que estas últimas, aunque aparezcan reificadas, constituyen en rigor relaciones sociales). Si el régimen capitalista es concebido como una entidad histórica y no es de ninguna manera “absoluto”, entonces es posible pensarlo como superable desde una perspectiva praxiológica<sup>705</sup>, y desplegada en una dimensión histórica.

---

<sup>704</sup> Llegado este punto, creemos necesario señalar una cuestión que a nuestro parecer permanece aún abierta: cualquiera que sea la opción metodológica, queda pendiente aquí la solución del problema de las abstracciones iniciales de la ciencia —ver en el gráfico el relleno de las líneas a la izquierda que separan el mundo teórico (B) del mundo real (A). La cuestión presupuesta es la problemática relación entre la articulación de los niveles (2) y (3), por un lado, y (1), por el otro. En primera instancia, parecería que este esquema conceptual presupone una relación inmediata entre la representación plena —nivel (2)— y el mundo real. Pero es totalmente cuestionable la hipótesis que plantea un acceso directo e inmediato a la realidad sin la mediación de una teoría, un conjunto de hipótesis y una ideología política que prefiguren lo que se puede observar y lo que no, o sea que predelinee, seleccione y recorte aquel campo de observación que constituyen los “hechos” accesibles a la experiencia inmediata. Si aceptamos esto deberíamos problematizar, entonces, la posibilidad de llegar a tener una “representación plena” —nivel (2)— y determinaciones simples (3) en forma previa a cualquier teoría o a la totalidad concreta (4). Creemos que este es, por ejemplo, uno de los aspectos más complejos que no termina de resolver la original hermenéutica de Enrique Dussel. Lo mismo vale para el empirismo de la escuela de Galvano Della Volpe y su teoría de la “abstracción determinada”.

<sup>705</sup> En su carta a Engels del 25 de marzo de 1868, donde analiza la estructura global de *El Capital*, relacionando los tres libros y uniendo el análisis científico a la dimensión praxiológica expresada políticamente en la lucha de clases presupuesta todo el tiempo, dice: “Por último hemos llegado a las formas de aparición que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, la ganancia (interés), que surge del capital, los salarios, que provienen del trabajo. [...] Todo el movimiento tiene lugar en esta forma aparente. Finalmente, puesto que esas tres (salarios, renta del suelo, beneficio [interés]) constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases —terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados— tenemos, en conclusión, la lucha de clases, en que se resuelve todo el movimiento y que nos da la clave para acabar con esta basura”. Véase Karl Marx y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Obra citada. p. 205.

En esta perspectiva, el punto de vista científico-metodológico marxiano es —al mismo tiempo y coherentemente— un punto de vista de clase, por ello es diametralmente opuesto al positivismo de Auguste Comte y de Émile Durkheim, quienes con relación a las ciencias sociales sostienen que estas deberían ser “neutrales” y que nunca deberían tomar posición frente al objeto de estudio pues, en principio, ello constituiría un mero “prejuicio”. Las ciencias sociales, desde esta línea, deberían considerar los hechos sociales como cosas (un fetichismo engrdeído y orgulloso de sí mismo, el de Durkheim). De esta manera ingenua sostiene Durkheim en *Las reglas del método sociológico* que: “*Así entendida, la sociología no será ni individualista, ni comunista, ni socialista, en el sentido que vulgarmente se da a estas palabras. Por principio ignorará estas teorías a las cuales no podría reconocer valor científico, ya que tienden directamente no a expresar los hechos sino a reformarlos*”. Durkheim también planteaba que “*En el estado actual de los conocimientos, no sabemos con certeza qué es el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; por consiguiente, el método querría que se prohibiera todo uso de estos conceptos hasta que no fuesen científicamente constituidos*”.

Tal concepción epistemológica de las ciencias sociales (que intenta asimilarlas a las ciencias naturales) se basa en la vieja y discutible distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. La ciencia social, entonces, debería estar construida mediante “inocentes” juicios de hecho, y todo juicio de valor tendría que ser expulsado hacia el inoperante ámbito de la moralina prescriptiva. La política sería externa respecto del desarrollo interno, lógico, de la ciencia. Aun con años luz de distancia teórica frente a estos dogmas del positivismo, Althusser cae en posiciones similares cuando distingue entre la ciencia pura “sin intereses” y la ideología entre cuyas características se encuentra la de “ser gobernada por «intereses» exteriores a la única necesidad del conocimiento”. Todos sus intentos autocríticos posteriores por hacer entrar artificialmente la política dentro de la ciencia —dentro de su criterio epistemológico de demarcación— giran sobre el mismo terreno del punto de partida exageradamente racionalista.

A partir de esta observación, estamos entonces en mejores condiciones de abordar la línea epistemológica general que guía toda la obra de Marx. Si de lo que se trata es de explicar es, en su concepto, su “promedio ideal” y su esencia, el modo de producción capitalista como transitorio, la perspectiva global implícita que guía el estudio marxiano es el historicismo radical. Historicismo que no implica suponer que el modo de exposición lógico tiene que corresponder unívocamente —como si fuera un reflejo fotográfico— con el desarrollo histórico, como erróneamente ha señalado Engels<sup>706</sup>, quien se apoya coherentemente en su teoría del reflejo soslayando paradójicamente que el propio Marx esgrimía la posición contraria dos años antes en su Introducción a los

---

<sup>706</sup> Engels sostenía en 1859 que “*la crítica de la economía política podía acometerse de dos modos: el histórico o el lógico*”, y agregaba: “*Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de este no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida*”. Véase F. Engels: “La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en K Marx y F. Engels: *Textos sobre problemas de método de la economía política*. México, Siglo XXI, 1987. pp. 104-105.) Esta errónea tesis es también compartida y defendida por el italiano Giuseppe Prestipino y por el soviético M. Rosental. Véase Giuseppe Prestipino: “¿Engels malentendió a Marx?”, *El pensamiento filosófico de Engels*. Obra citada. pp.273-295; y M. Rosental: “La correlación entre lo lógico y lo histórico en el proceso de conocimiento” en *Los problemas de la dialéctica en «El Capital» de Marx*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959. pp. 369-386.

*Grundrisse*<sup>707</sup>. Historicismo que tampoco implica postular que *El Capital* sea una mera narración histórica evolutiva del capitalismo o una explicación acabada de sus orígenes.

El historicismo de *El Capital* se encuentra, en cambio, en un nivel mayor de determinación lógica. Es aquel que nos permite entender la novedad del estudio que realiza Marx en esta obra. El objetivo global que atraviesa cada análisis particular es la búsqueda de la especificidad histórica o historicidad específica que caracteriza el modo de producción capitalista y las categorías que lo explican<sup>708</sup>. Recordemos —con palabras de Gramsci— que el antihistoricismo metodológico no es otra cosa que metafísica, dado que “*la «crítica» de la economía política parte del concepto de la historicidad del «mercado determinado» y de su «automatismo», mientras que los economistas puros conciben estos elementos como «eternos», «naturales»; la crítica analiza realísimamente las relaciones de las fuerzas que determinan el mercado, profundiza sus contradicciones, valora las modificaciones relacionadas con la aparición de nuevos elementos y con su reforzamiento y presenta la «caducidad» y la «sustituibilidad» de la ciencia criticada*”<sup>709</sup>.

Este historicismo es lo que otorga al método dialéctico marxiano las características de un método crítico y revolucionario, pues enfatiza la negatividad y apunta a lo precedido de toda forma actual.

Habiendo señalado ya el objetivo, pasamos a analizar la estrategia teórica empleada por Marx para alcanzar esa meta, diferenciando el modo en que investiga su objeto de estudio y cómo lo expone. Consecuentemente, trataremos la manera con la que se articula y ordena la arquitectura de *El Capital*.

Con relación al modo de investigación (o método de investigación), habíamos dicho que este se desarrolla principal aunque no únicamente entre los niveles (1) y (6), pasando por (3). Marx sostiene que a esta etapa corresponde la apropiación pormenorizada de la materia que constituye el objeto de estudio, y esto reviste particular importancia pues a través de tal investigación se llegan a delimitar las condiciones de inteligibilidad del objeto, las que a su vez presidirán posteriormente la elección del orden de exposición más adecuado. Lejos de desvanecerse en su resultado, el modo de investigación es inmanente al modo de exposición. Este último no es una mera construcción lógica a priori, aunque su elegancia y sistematicidad parezcan indicar lo contrario, de lo que se infiere que no es posible extraer de él un esquema filosófico universal deducido y aplicado a cualquier momento histórico, para cualquier tiempo y lugar o para cualquier objeto de estudio. Las raíces epistemológicas del marxismo colonizado, del europeísmo y el eurocentrismo —no sólo presentes en los manuales stalinistas sino también en las metafísicas “post”— violaron alegremente este principio. Las consecuencias políticas fueron terribles. La epistemología es algo más que un simple juego de mesa para pasar el tiempo.

---

<sup>707</sup> “En consecuencia sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso al que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico”. Véase K.Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* [1857-1858]. Obra citada. Tomo I, pp. 28-29.

<sup>708</sup> Althusser ataca y rechaza lo que él denomina “el historicismo radical” diciendo que la direccionalidad de la obra marxiana no se reduce a “*historizar las categorías*”, pues eso sería equivalente a “volver histórico a Ricardo” conservando su mismo objeto de estudio. Lo que esta explicación no llega a comprender es que un “Ricardo historizado” ya no es Ricardo, así como un Parménides al que se le violenta el principio de identidad y se le sustituye por el devenir heraclíteo ya no es Parménides...

<sup>709</sup> Véase Antonio Gramsci; *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo IV, pp. 325-326.

Desde la epistemología tradicional se caracteriza el modo de investigación como el contexto de descubrimiento, previo a cualquier validación, aunque en realidad en el método empleado por Marx la investigación no está radical y tajantemente separada de la exposición. En otras palabras: el descubrimiento no está tajantemente separado de la justificación lógica<sup>710</sup>. Siempre la investigación debe preceder a cualquier tipo de demostración, validación o exposición teórica, si no se quiere caer en la metafísica apriorística. Aun así, no queda de ningún modo reducida a un simple problema psicológico (¿en qué estaba pensando el científico cuando se le ocurrió una hipótesis y comenzó su descubrimiento?), como sostendrían aquellos epistemólogos reduccionistas para los que solo cuenta el contexto de justificación lógica, con el inefable y Karl Popper a la cabeza<sup>711</sup>.

La exposición debe comenzar por aquellas determinaciones más generales (pertenecientes al nivel (3) de la totalidad que se está estudiando, en este caso el modo de producción capitalista. Para captar estas últimas, el análisis de las formas sociales y económicas (intrínsecamente históricas) no cuenta con microscopios ni con reactivos químicos, por ello su principal instrumento de trabajo es la capacidad de abstracción. La abstracción que utiliza Marx constituye un instrumento constructivo de su objeto de estudio que está integrada, como momento necesario, interno y relativo, en el despliegue de la derivación dialéctica. Le permite estudiar sucesivamente los distintos momentos de la estructura interna de su objeto, aislando y separando analíticamente estos de las complejas relaciones de las que forman parte. Este proceso de abstracción es el presupuesto de cualquier reconstrucción sintética del objeto como unidad de múltiples determinaciones que previamente habían sido separadas y fijadas. La utilización de la abstracción como herramienta analítica presupone una elección política de los elementos a separar, guiada por una ideología.

Esta es la razón por la cual la exposición parte de las determinaciones más generales (comunes a muchas épocas) y tiende hacia las determinaciones específicas de la organización estructural del modo de producción capitalista, que son las que nos muestran su transitoriedad histórica. El camino de la exposición va desde lo abstracto (3), fruto de una investigación previa del objeto concreto de estudio —concreto real existente (1), pero producido y mediado por la praxis histórica de la humanidad—, presente en la representación (2), hacia la reconstrucción progresiva en un plano cognoscitivo de lo concreto real (7), mediante lo que el propio Marx llama un “concreto pensado” (6) (producido por la actividad científica). Ahora bien, es necesario detenernos parcialmente en esta “tendencia”. La captación conceptual de lo concreto como síntesis y unidad de múltiples determinaciones es solo la dirección y la tendencia hacia donde se dirige el análisis de Marx, nunca un resultado plenamente acabado ni definitivo. Marx no persigue un “saber absoluto” como Hegel, sino un continuo volver a empezar del conocimiento crítico.

Marx se propuso analizar pormenorizadamente solo las relaciones de producción que son esenciales al modo de producción capitalista, o sea aquellas que pertenecen a su concepto o tipo general, a su promedio ideal, a su forma nuclear interna esencial. De ahí

---

<sup>710</sup> El punto de partida de la validación lógica presupone todo el tiempo el haber descubierto la articulación del capitalismo en su conjunto, o sea, haber llegado a la totalidad concreta: “*Para que Marx pudiese partir de la mercancía como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer ya el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto*”. Véase Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1989. p. 198.

<sup>711</sup> Véase Karl Popper: “Eliminación del psicologismo”. En *La lógica de la investigación científica*. Buenos Aires, Rei, 1985. pp. 30-32.

que para captar la sociedad capitalista como un todo, las investigaciones concretas no se pueden quedar solo en el estudio de algunas relaciones de producción que son las analizadas en *El Capital* sino que deben ser estudiadas también otras, que conviven con ellas y en las formaciones sociales se encuentran articuladas, combinadas y subordinadas a estas últimas. En el caso latinoamericano, esta necesidad es más que evidente. ¿Se le pueden aplicar mecánicamente las categorías utilizadas en *El Capital* sin estudiar también las otras relaciones que no estaban presentes en la formación social inglesa?<sup>712</sup>.

Esto tiene sus implicancias metodológicas: si no todo está dicho en *El Capital* constituye una tarea de quienes pretender continuar el programa de Marx seguir desarrollando sus investigaciones, incorporando los aportes del desarrollo de las nuevas ciencias sociales con el mismo objetivo: estudiar el conjunto de las relaciones que estructuralmente forman parte del modo de producción capitalista para poder captar la especificidad histórica de este tipo de sociedad a la que aún hoy continúa considerándose, desde el poder y por razones pura y estrechamente políticas, como “eterna e inmutable”.

Ahora bien, ¿cómo se articulan y ordenan concretamente los diversos libros de *El Capital*?

Marx analiza en el libro primero las relaciones sociales de producción esenciales del modo de producción capitalista, en su organización interna, aunque estas no sean visibles inmediatamente sino a través del uso metodológico de la abstracción. Estas relaciones esenciales subyacen en la realidad directamente observable y, para captarlas, Marx debe dirigir la mirada en profundidad, superando el estrecho y limitado punto de vista de la inmediatez y la superficialidad empírica (la certeza sensible siempre es limitada, alertaba Hegel). Estas relaciones esenciales no solo subyacen en las relaciones fenoménico-aparienciales, sino que incluso las determinan.

Al proponerse penetrar en “la trastienda” de la realidad donde se ubican estas relaciones esenciales, Marx se comporta como un detective. Su actitud es la de Sherlock Holmes. Las pruebas y huellas siempre remiten en su método a algo que está por detrás. El sentido común (Watson), que se queda con la inmediatez, sirve pero es limitado, debe ser fecundado y reorganizado por la fuerza y el filo del concepto.

En el pensamiento de Marx el criminal y su crimen nunca se muestran de forma espontánea, hay que descubrirlos. El plusvalor no se ve. Hay que partir de las huellas,

---

<sup>712</sup> En los años '20, este interrogante será el punto de partida de la obra creadora de José Carlos Mariátegui y, a partir de los años '60, de la teoría marxista de la dependencia, particularmente en la producción teórica y el pensamiento político de su exponente más radical Ruy Mauro Marini, aunque también en otros representantes —igualmente marxistas— como Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra.

de los síntomas, de las señales y rastrear hacia atrás. Partir de los efectos y llegar a las causas, a las razones, a las relaciones, a las condiciones y a las operaciones<sup>713</sup>.

A diferencia nuevamente de las múltiples corrientes epistemológicas afines al positivismo que en sus diversos matices y períodos han tendido sistemáticamente a rechazar toda teoría que pretenda ir más allá de la experiencia inmediata descalificando el intento como “metafísico”<sup>714</sup>, aprisionando de esta manera las ciencias sociales en la inmediatez de la experiencia cotidiana, es decir, en el sentido común burgués (el discurso de Watson) o mundo de la “seudoconcreción”, según una feliz expresión de Karel Kosik, Marx no abandona ni rehuye en ningún momento la explicación del plano apariencial, de las formas superficiales y de los aspectos fenoménicos de la realidad del capitalismo, pero se preocupa por explicarlos no caótica ni acriticamente, sino habiendo expuesto anteriormente todas las mediaciones previas, lo que le permite ubicarlas en el interior de la totalidad concreta dentro de la cual cada una de ellas adquiere su sentido específico.

En el caso de *El Capital* esta prescripción positivista sería equivalente a quedarse circunscrito a las formas sociales tal como se presentan a la experiencia inmediata en el mercado, o en sus formas subsidiarias de consumo. De allí que los economistas neoclásicos y neoliberales que han pretendido y siguen pretendiendo explicar absolutamente todo mediante el “libre juego” de la oferta y la demanda mercantiles, vale decir, ubicando las razones últimas en el ámbito de la circulación, o intentan dar cuenta del valor mediante las categorías de utilidad o de rareza pertenecientes al espacio teórico del valor de uso o del consumo individual, presupongan consciente o inconscientemente una concepción epistemológica positivista.

En el libro segundo de *El Capital*, Marx analiza las formas de mediación y comienza a delinear una mirada macrosocial, agregando al momento de la producción (que él considera el determinante) el de la circulación y la reproducción.

En el libro tercero estudia el proceso en su conjunto como unidad de la producción y la circulación y analiza las formas sociales aparienciales y fenoménicas (ejemplo: los precios) tal como aparecen en el mercado, en relación con las formas esenciales (los valores).

La salvedad que habrá que incorporar reside en que ni las primeras ni estas últimas son todavía concretas, sino que son analizadas en su “promedio ideal” tal como corresponden a su concepto. Luego, aquellos que intentan refutar el libro III (y en consecuencia el libro I y como corolario *El Capital* en su conjunto) centrándose en el

---

<sup>713</sup> A este método de inversión que parte de índices y señales, Carlo Ginzburg lo ha denominado “paradigma indiciario”. Como los antiguos cazadores, este método se encaminaría desde las huellas hacia atrás. Según su hipótesis ha emergido silenciosamente frente al positivismo en el siglo XIX como el método propio de las ciencias humanas. En la descripción de ese paradigma Ginzburg opta por la comprensión —desgajada de todo irracionalismo— y el saber de lo individual para defender la legitimidad epistemológica de la historia oral. Se opone a la ciencia galileana que solo apunta a lo general. No menciona a Marx, pero creemos que si bien en este último la ciencia se maneja principalmente con lo general —su instrumento es el concepto o razón dialéctica— ello no implica que cierre definitivamente la puerta para el conocimiento de lo individual o de la historia oral, desenterradora de los saberes sometidos, otorgadora de voz a los que nunca la tuvieron. Véase Carlo Ginzburg: “Señales. Raíces de un paradigma indiciario”, en Subcomandante Marcos, Adolfo Gilly y Carlo Ginzburg: *Discusión sobre la historia*. México, Taurus, 1995.

<sup>714</sup> Son clásicos en este sentido los juicios clásicos del positivismo lógico. Véase, por ejemplo, Alfred Ayer: “Introducción”. En *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1959 o Rudolf Carnap: “La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje”, en la misma obra.

“problema de la transformación” de los valores en precios argumentando que en las “formaciones sociales empíricas” los valores nunca coinciden cuantitativamente en forma plena con los precios, además de no dar cuenta del aspecto cualitativo de la teoría del valor están confundiendo el nivel de abstracción en el que todavía se sitúa el libro III.

Arquitectónicamente, *El Capital* comienza estudiando procesos estructurales, en un plano de suma abstracción donde prácticamente no cuenta el tiempo relativo del proceso de producción en su conjunto (aunque sí es tematizado en torno al problema de la extensión de la jornada laboral y en la relación tiempo de trabajo necesario-tiempo de plusvalor, donde se abstraen las formas fenoménicas en que se divide el plusvalor (y en consecuencia se fracciona la burguesía) y en las que aparece el valor en el mercado (precio de producción). En este nivel se trata y se expone acerca de un capital que no es todavía el capital social global (y en consecuencia se hace abstracción de la competencia entre capitales), o sea, que sus determinaciones no son todavía las que corresponden a la consideración del capital social en su conjunto.

En el libro II esta estructura, comienza a “moverse”: se tematiza explícitamente el tiempo de rotación, y se comienza a diferenciar este último. Ya no hay un solo sector de producción “en general” sino que se comienza a determinar de qué tipo de sector (e incluso a veces, qué rama en el interior de cada sector) se trata. La mirada se hace macro y se focaliza en la reproducción del sistema en su conjunto. Dicho de otra manera, en la reproducción de la “estructura en movimiento”.

En el libro III ya no se trata del valor tal como se produce en la esfera de la producción, sino del valor en sus formas necesarias de manifestación en el mercado, tal como aparece una vez que sale del ámbito de la producción y pasa por la mediación de la circulación (aunque analizado, recordemos, “en su promedio ideal”). Ya no se expone sobre un plusvalor “en general” sino que comienza a limitarse y fijarse el tipo de plusvalor determinado y a cuál fracción del capital corresponde. Este libro queda inconcluso justo cuando Marx iba a desarrollar el problema de las clases, o sea, el problema del sujeto histórico, lo cual no implica que este último se encuentre ausente en *El Capital*, pues como ya hemos planteado más arriba en toda la obra se presupone la presencia de las clases y de las luchas donde interviene la subjetividad.

Observemos la arquitectura global de la obra. Su método es procesual-estructural. Así como Hegel comienza su *Ciencia de la Lógica* con el ser (lógica objetiva) que, a partir de su identidad y contradicción con la nada se transforma en un devenir que a través de una larga cadena de mediaciones y figuras se transmuta a su vez en esencia y luego en concepto (lógica subjetiva), de modo análogo Marx comienza con un análisis de tipo estructural y tiende a poner en movimiento esta estructura y a concebirla como un proceso en desarrollo. El carácter “procesual” no implica reducir la idea de proceso en movimiento a la idea de “origen” sino que implica concebir el objeto de estudio, el modo de producción capitalista en este caso, como un sistema o conjunto articulado de relaciones que se encuentra en movimiento, que tiene una génesis y una historia. Las leyes que rigen este movimiento, este desarrollo del proceso —leyes de tendencia de la praxis social— son las que intenta captar el análisis científico de *El Capital*.

En la exposición de Marx el momento lógico-estructural es el que tiene la primacía y es determinante. El ordenamiento metódico de las categorías no se hace teniendo como referencia el desarrollo tal como se dio en la génesis histórica, sino que se efectúa partiendo del todo ya desarrollado en el que predomina el capital, de ahí que el desarrollo lógico del momento estructural no coincida (ni tenga por qué coincidir) unívocamente con el desarrollo histórico, como sí tendría que hacerlo si Marx hubiera



intentado en su construcción cognoscitiva “reflejar” meramente el objeto de estudio. Lo que no autoriza de ninguna manera a extraer un esquema lógico universal de *El Capital* y aplicarlo mecánica y ahistóricamente a cualquier tipo de formación social, violentando la particular lógica de su específico desarrollo histórico.

Como Marx otorga prioridad a la totalidad ya desarrollada, donde el capital es lo que predomina y subordina todas las demás categorías —como, por ejemplo, el valor, el dinero, etc.—, el orden de determinación lógico—estructural es inverso al orden de determinación histórico. Exactamente el mismo camino metodológico de Hegel (hecha la salvedad de la crítica marxiana a la hipóstasis hegeliana).

En su *Ciencia de la Lógica* (1812-1816) Hegel trazaba un paralelo con su *Fenomenología del espíritu* (1807). Si la *Fenomenología* representaba el desarrollo histórico que comenzaba por el saber inmediato (certeza sensible y conciencia empírica) y llegaba a la idea en tanto puro saber como resultado, en cambio la *Lógica* invertía el camino y empezaba por el resultado de la *Fenomenología*. Por lo tanto, el camino de exposición lógica comenzaba para Hegel por el saber puro en su máxima indistinción, en aquello que equivalía a la simple inmediatez y su presuposición: el puro ser. En esta perspectiva Hegel afirmaba: “*En aquella exposición [de la Fenomenología], la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia y, por lo tanto, la presuposición: pero en la lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración [de la Fenomenología] se mostró como resultado, esto es, la idea como puro saber*”. Más adelante Hegel hacía aún más explícita esta inversión de lo lógico y lo histórico: “*Es necesario convenir que esta es una consideración esencial —como resultará con más detalle en la lógica misma—, es decir, que el avanzar es un retroceder al fundamento, a lo originario, a lo verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido*”<sup>715</sup>. Si avanzar lógicamente es retroceder, el comienzo dialéctico es entonces lo último, nunca lo primero. Se debe comenzar la exposición lógica por el resultado, invirtiendo el orden histórico.

No hará nada distinto Marx cuando sostenga tanto en los *Grundrisse* como en *El Capital* que lo que precedió en la historia (la mercancía, el valor, el dinero) al resultado cronológicamente posterior (el capital), se convierte en el modo de producción capitalista “maduro” en algo que, a su vez, pasa a depender y a estar subsumido por su función en el resultado. La condición está al final; lo condicionado, al principio. Se ha invertido el orden. La mercancía es una instancia subordinada al capital, aunque la exposición lógica de Marx no comience con el capital sino justamente con la mercancía.

En definitiva, para Hegel —como luego para Marx— la exposición lógica parte de lo último, del resultado, del último término al que había llegado el desarrollo anterior, invirtiendo el orden de lo histórico. El comienzo lógico constituye el resultado histórico, aunque abstracto y simple (despojado de sus particularidades contingentes, tanto en “el ser” de Hegel como en “la mercancía” de Marx).

No obstante, de esto no es factible inferir que Marx soslaye la historia, ya que esta totalidad articulada cuyo orden de determinación no coincide con el orden histórico, a su vez tiene una historia y por lo tanto la estructura conforma un proceso, un sistema en movimiento y no una esencia eterna fija y ahistórica. Si no fuera así no hubiera habido necesidad de incluir en su exposición lógica el capítulo sobre la acumulación originaria del capital.

A partir de estas consideraciones, constatamos la unidad necesaria entre el momento estructural y el procesual en el método de Marx. Reducir el método a un

---

<sup>715</sup> Véase G. W. Hegel: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”. En *Ciencia de la lógica*. Obra citada. Tomo I. pp. 89 y 92.

simple tratamiento histórico (en un sentido vulgarmente empirista) de las relaciones nos hace perder de vista que en su obra estas son analizadas a partir de una determinada organización estructural históricamente nueva y específica: el modo de producción capitalista. Por el contrario, sostener que el método de Marx se reduce al análisis estructural nos impide captar la historicidad de esta estructura articulada que constituye el modo de producción capitalista.

## La lógica dialéctica y la historia en Marx

Si el método dialéctico de Marx conjuga los momentos procesual y estructural, en el camino del horizonte metodológico historicista, ¿qué concepción lógica está presupuesta en *El Capital*? ¿Por qué Marx no prioriza en su construcción científica de la teoría social del capitalismo la lógica sustancial-atributiva o de sujeto-predicado?

Al exponer y justificar epistemológicamente sus descubrimientos, Marx se encontró ante la disyuntiva de desplegar sus categorías presuponiendo dos tipos —en principio alternativos— de lógica. O una concepción tradicional de tipo formal, sustancial-atributiva, articulada sobre la estructura “sujeto-predicado”, o una lógica relacional de tipo dialéctico.

Antes de profundizar en la concepción lógica en la que se apoya Marx en *El Capital* se torna necesario despejar un equivoco importante que, en relación con esta problemática, durante muchos años “hizo ruido” en el marxismo.

### ***La lógica formal ante el tribunal del DIAMAT***

Ese equívoco está relacionado con la actitud que adoptaron los teóricos soviéticos partidarios del materialismo dialéctico (DIAMAT) ante la lógica formal.

Con la consolidación histórica del DIAMAT a partir de los años '30 en la URSS durante un largo período se rechazó en forma terminante cualquier estudio serio de la lógica formal. A pesar de que en la construcción de este “sistema” materialista cosmológico había operado justamente una fenomenal hipóstasis logicista y metafísica de la cual se deducían y aplicaban rígidos esquemas históricos a todas las formaciones sociales, paradójicamente los partidarios del DIAMAT asimilaban sin demasiados trámites la lógica formal a la “metafísica”, de allí al “idealismo” e inmediatamente olfateaban en ella los perfumes malolientes de la burguesía que traía consigo esta calificación. Como la genética o el psicoanálisis, también la lógica formal (tanto la clásica como la simbólica) sufrió la punición del dogma stalinista.

Tras la muerte de Lenin en 1924, y en medio de la apabullante sistematización de Stalin, el principal debate filosófico que movió las aguas en la URSS fue el que enfrentó a los llamados “mecanicistas” con los supuestos “idealistas menchevzantes” y “hegelianos” —en realidad, ambos bandos partidarios del DIAMAT. Los primeros estaban encabezados por Lúbov I. Axelrod, I. S. Skovorkov-Stepanov y A. K. Timirazev; y los segundos, por Abram M. Deborin y los miembros de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*. Este debate se saldó en 1931, como tantos otros, con un administrativo llamado a la “ortodoxia”. Sin embargo, más allá de las distancias que separaban ambas posiciones, la lógica formal no se enseñaba en las escuelas e institutos de filosofía soviéticos —cuyos programas estaban articulados a partir del materialismo dialéctico (DIAMAT)—, aunque sí sobrevivía su estudio marginal en las facultades de ciencias naturales y matemáticas, hasta que en 1946 Stalin decide por fin que se debe introducir su enseñanza en la escuela media, tarea que recién comienza a desarrollarse seriamente después de la publicación de sus textos y cartas sobre lingüística (publicación iniciada el 20 de junio de 1950 en polémica con el lingüista Nicolai Y. Marr, quien manifestaba que el lenguaje es una “ideología” y, por lo tanto, pertenecía a la “superestructura”, posición rechazaba por Stalin).

Aun así, el ex ministro de Enseñanza Superior S. W. Kaftanov, con referencia a la cátedra de Lógica de la Universidad de Moscú, en su decreto 361 del 23 de marzo de 1948 todavía insistía en que “*en la antigüedad la lógica formal sostuvo la ideología de los propietarios de esclavos; en la Edad Media fue sirvienta de la teología, en la época*

*del capitalismo se ha adaptado a la burguesía para mantener las clases oprimidas bajo las cadenas de la ideología burguesa*". A partir de estas consideraciones se planteó crear una "lógica soviética" para oponerse a la "lógica formal burguesa". Así podemos leer en el programa de Lógica de los institutos pedagógicos y universitarios — confirmado en julio de 1949 por el Departamento de Enseñanza de las Ciencias Sociales del Ministerio de Enseñanza Superior de la URSS— alusiones a "*el carácter de partido de la ciencia de la lógica [...] la lógica al servicio de la ideología [...] La lógica soviética, poderosa arma ideológica del pueblo soviético en la lucha contra los vestigios del pasado en la conciencia de los hombres, en la lucha contra la ideología burguesa*"<sup>716</sup>. Ese mismo tipo de afirmaciones había sido volcado en las primeras ediciones del célebre *Diccionario filosófico* de P. F. Iudin y M. M. Rosental, resumen del DIAMAT, oficial en la URSS durante décadas.

Esa ofensiva general contra la lógica formal de la segunda mitad de los años '40 —iniciada la Guerra Fría tras la derrota de los nazis en 1945— respondía principalmente al particular "espíritu de ofensiva" que se proponía imprimirle a la literatura, a las ciencias sociales y a la filosofía A. A. Zhdanov con su prédica en favor de una "literatura de clase", "una filosofía de clase" e, implícitamente, una "lógica de clase"<sup>717</sup>. Desde 1950 en adelante, con la infaltable venia de Stalin, la lógica formal volvió entonces a adquirir carta de ciudadanía para la filosofía soviética, "materialista dialéctica".

Pero volvamos a Marx y a la larga génesis histórica de los instrumentos lógicos que él emplea y utiliza en *El Capital*.

## **La lógica en la construcción científica de *El Capital***

A la hora de construir el nuevo tipo de conocimiento que expone en *El Capital*, Marx se apoya en la tradición dialéctica de Hegel. La gran crítica que Marx le hará a su maestro será haber hipostasiado y dotado de completa y absoluta autonomía a la lógica por sobre la historia. La "inversión" de Hegel a la que hace referencia Marx en el epílogo a *El Capital*<sup>718</sup> no se realiza desde la Idea a la Materia (como habitualmente suponían los partidarios del materialismo dialéctico-DIAMAT), o sea desde una concepción metafísica a otra. Tampoco desde el "idealismo" al empirismo (según sugirió la escuela italiana de Galvano della Volpe y su discípulo Lucio Colletti, reinterpretando aquella "inversión") ni desde el Sujeto a la Estructura (célebre tesis de la escuela francesa de Louis Althusser y sus discípulos, durante la década del '60, antes de su obra *Elementos de autocrítica*), sino desde el inamentismo de la Idea hegeliana a la concepción historicista de la praxis, es decir, desde el universo categorial encerrado en sí mismo de la lógica conceptual al espacio categorial abierto al proceso de la historia concebida como resultado contingente de la lucha de clases.

---

<sup>716</sup> Véase Henri Lefebvre: "Lógica formal y lógica dialéctica" y, sobre todo, "Una discusión filosófica en la URSS". En *Cuadernos de Cultura*, Nro. 24, pp. 80-81.

<sup>717</sup> Véase A. A. Zhdanov, *Literatura y filosofía a la luz del marxismo*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1948.

<sup>718</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. tomo I, Vol. I, pp.19-20. Para comprender esta lectura de la "inversión" que Marx sugiere en *El Capital* resulta muy útil la crítica del materialismo dialéctico realizada por Antonio Gramsci. Véase *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, Cuaderno 11, p.280.

Esta es la razón por la cual de las dos críticas de Trendelenburg a Hegel (véase capítulo anterior de esta investigación), Marx sólo incorpora —parcialmente— la primera, mientras descarta completamente la segunda (el abandono de la contradicción dialéctica). Del encierro claustrofóbico que presupone el acriticismo viciado del “saber puro” hegeliano se sale por la puerta del historicismo, no por el falso pasadizo del empirismo ni por la ventana del aristotelismo. El historicismo construye la piedra de toque de su crítica a la esculación: “*La filosofía de la praxis se deriva ciertamente*”, sostiene Gramsci en su crítica del hegelianismo, “*de la concepción inmanentista de la realidad, pero de esta en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo*”<sup>719</sup>.

De todas maneras, esa crítica a su maestro no implicará jamás una ruptura absoluta<sup>720</sup>. Ya maduro, Marx revalorizará el método dialéctico hegeliano y, frente a quienes trataban a Hegel “*como a un perro muerto*”, Marx se declarará orgulloso discípulo del gran pensador y llegará al punto de “coquetear” con él<sup>721</sup>. Hay que otorgarle toda la densidad de su peso al célebre aforismo de Lenin, según el cual quien no haya estudiado y comprendido a fondo a Hegel, no entenderá absolutamente nada de *El Capital*: “*Es completamente imposible entender «El Capital» de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la «Lógica» de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!! [Subrayado de Lenin]*”<sup>722</sup>.

*El Capital* está construido sobre la articulación de un conjunto ordenado de categorías. El orden metódico en que Marx va desarrollando estas últimas ha sido ampliamente discutido tanto por quienes enfatizan el llamado “orden lógico-estructural” como por quienes defienden el “orden histórico-genético” a la hora de reconstruir el discurso epistemológico de *El Capital*. Desde nuestro punto de vista, ambos órdenes están presentes en la exposición de Marx pero no revisten una coincidencia biunívoca pues en el conocimiento científico el orden lógico no “refleja” mecánicamente el orden histórico-real.

Si intentamos repensar el orden de exposición que articula las categorías de *El Capital* deberíamos especificar: (1) ¿cuáles son estas categorías? y (2) ¿en qué consisten estas categorías? —el problema más importante—, incógnita que equivale a interrogarse por la lógica presupuesta que estas implican.

Las categorías expuestas en *El Capital* son básicamente mercancía, valor (precio de costo, precio de producción, precio de mercado), dinero, capital (constante y variable, fijo y circulante), fuerza de trabajo, trabajo asalariado, plusvalor (ganancia, interés, renta). Marx sostiene —y esto es centralmente determinante— que en toda

<sup>719</sup> Véase *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, Cuaderno 10, p.127.

<sup>720</sup> Recordemos que el mismo Althusser —uno de los pensadores y filólogos que más insistió con esa supuesta ruptura— lo reconoce al final de su vida, en la segunda mitad de los años ’80, en su entrevista con Fernanda Navarro.

<sup>721</sup> Luego de declararse discípulo de Hegel, la formulación de Marx es la siguiente: “*En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Epílogo a la segunda edición de 1873. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.20.

<sup>722</sup> Véase V.I.Lenin: “Resumen del libro de Hegel «*Ciencia de la lógica*””. En *Cuadernos filosóficos*. Obra citada. p.168.

ciencia social las categorías constituyen conceptos que pertenecen al plano de la teoría en el cual son abstracciones de determinadas relaciones sociales históricas<sup>723</sup>.

Que las categorías teóricas constituyan conceptos pertenecientes al discurso científico con el que opera la teoría crítica no significa que la exposición lógica de *El Capital* gire sobre sí misma, partiendo de un concepto para derivar en otro concepto y así de seguido, en un orden secuencial absolutamente a priori, sin ningún vínculo ni ligazón con la realidad social. En ese caso *El Capital* sería un mero tratado de metafísica.

Marx despeja todo lugar a equívoco y lo explica, por ejemplo, en su polémica madura con Adolph Wagner (desarrollada poco antes de morir, en [1879-1880]), cuando sostiene que: “*De prime abord, yo no arranco de «conceptos», y por tanto tampoco del «concepto de valor», razón por la cual no tengo porqué «dividir» en modo alguno este «concepto». De donde arranco es de la forma social más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía» [...] Como se ve, yo no divido el valor en valor de uso y valor de cambio, como términos antitéticos en que se descomponga la abstracción «valor», sino que digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la «mercancía», es por una parte valor de uso y por otra parte «valor», no valor de cambio, puesto que éste es una simple forma de aparecer y no su propio contenido*”<sup>724</sup>. Más adelante Marx agrega: “Así se explica que este *vir obscurus* [hombre oscuro, referencia a su crítico Adolph Wagner], que ni siquiera se ha dado cuenta de que mi método analítico, que no arranca del hombre, sino de un período social económicamente dado, no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamientos de conceptos que gustan de emplear los profesores alemanes («*con palabras se disputa a gusto, con palabras se arma un sistema*» [palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe])”<sup>725</sup>. En ese mismo manuscrito crítico, que mucho asemeja por su tono polémico a la *Miseria de la filosofía*, Marx también plantea que: “*Aquí sólo existe una contraposición «lógica» para Rodbertus y los doctorales maestros de escuela alemanes afines a él, que arrancan del «concepto» del valor, y no de la «cosa social», la «mercancía», y luego el concepto se divide (deshace) por sí mismo como si tuviese dos caras, para acabar discutiendo ¡cuál de las dos quimeras es la que buscaban!*”<sup>726</sup>.

¿Qué plantea Marx en todos estos casos? ¿Qué él nunca utilizó la lógica dialéctica? Evidentemente no, porque afirmar ello sería absolutamente contradictorio con el epílogo de 1873 a *El Capital* donde revaloriza la lógica dialéctica, se declara abiertamente discípulo de Hegel y reconoce que “coqueteó” con él en el primer capítulo de *El Capital*. Lo que Marx sostiene en su polémica con Wagner es que su exposición lógica no parte de conceptos lógicos sino de formas sociales determinadas a partir de la historia —la mercancía— y toda su derivación lógica dialéctica de *El Capital* -¡que tanta similitud y analogía mantiene con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel!- expresa un conjunto histórico de relaciones que, en su máxima “pureza”, conformarán el modo de

<sup>723</sup> Véase K.Marx: *Miseria de la filosofía*. Obra citada. pp. 82 y 86; *Introducción general a la crítica de la economía política* [1857]. En *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp. 52, 56 y 477; y *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, p. 89; Tomo I, Vol. 3, p. 957; Tomo III, Vol. 7, pp. 499-510; y Tomo III, Vol. 8, pp. 1037-1057.

<sup>724</sup> Véase K.Marx: *Notas marginales al “Tratado de economía Política” de Adolph Wagner*. México, Siglo XXI, 1982. pp.48-49.

<sup>725</sup> Véase K.Marx: *Notas marginales al “Tratado de economía Política” de Adolph Wagner*. Obra citada. p. 51.

<sup>726</sup> Véase K.Marx: *Notas marginales al “Tratado de economía Política” de Adolph Wagner*. Obra citada. p. 56.

producción capitalista. La teoría y su exposición lógico-dialéctica, entonces, no giran sobre sí mismas. Poseen un orden de exposición propio pero que remite a un orden social histórico. En el plano de la teoría expresan relaciones —precisamente así se definen cada una de ellas, como relaciones— porque la historia de la sociedad no es nada más que el suceder de esas mismas relaciones a través de la lucha entre las clases sociales.

Si las categorías remiten a relaciones, habría que delimitar entonces a qué tipo de relaciones se está aludiendo. En este sentido las categorías expresan:

1. Relaciones que suceden en la esfera superficial apariencial (inmediatamente accesible a los sentidos —ámbito del mercado, la circulación, mundo fetichista de la pseudo concreción—).
2. Relaciones en la esencia de los procesos sociales (sólo accesible a la teoría crítica, a través del método científico, ámbito de la producción y el trabajo social general, espacio de la explotación).
3. Relaciones entre la esencia y la apariencia.

Para ilustrar estos tipos de relaciones por cuyos distintos niveles circula el discurso epistemológico de Marx recurriremos precisamente a un ejemplo de *El Capital*.

Determinados economistas criticados por Marx reducían el valor de las mercancías a una relación meramente cuantitativa, y explicaban, a partir de esta última, la relación de valor de cambio. Polémicamente, Marx les responde —defendiendo la teoría del valor trabajo— que la relación cuantitativa entre los valores de dos mercancías intercambiadas en el mercado —esfera superficial directamente accesible a la experiencia (nivel 1)—, se explica a partir de una “propiedad” atributiva de estas mercancías: la de tener valor.

De esta explicación algunos lógicos soviéticos, de la línea del DIAMAT (como, por ejemplo, L. A. Mankovski<sup>727</sup>) extrajeron la conclusión de que en *El Capital* Marx se pronuncia por una lógica sustancial atributiva, donde la mercancía —en este caso— sería la sustancia y su valor sería su atributo o propiedad, basada en proposiciones lógicas del tipo “S es P” [Sujeto-Predicado].

Sin embargo, continuando la previa distinción entre las diversas esferas donde se ubican las relaciones, esta reducción que Marx hace de una relación a una propiedad o atributo de una sustancia (o lo que es lo mismo, de un predicado que corresponde a un sujeto) sucede en el transcurso de la esfera (1) —la superficial— a la esfera (2) —la esencial. Las relaciones cuantitativas entre mercancías son remitidas a una propiedad: la de tener valor. Pero aquí no termina el razonamiento de Marx...

Pues, ¿qué es el valor? ¿En qué consiste la particular índole social de su “objetividad espectral”? ¿Es acaso el valor una propiedad que se atribuye a una sustancia, como sucedía en la lógica formal sustancial atributiva (desde Aristóteles a Leibniz)?

Las respuestas de Marx son negativas a todas estas interrogantes. En *El Capital* el valor es, por el contrario, una categoría teórica que expresa en el plano de los conceptos científicos una relación social-histórica de producción. No es una cosa ni una sustancia físico-química, sino una relación social.

De manera que el movimiento teórico desplegado por la exposición lógica de Marx en este ejemplo ha sido el siguiente:

---

<sup>727</sup> Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. México, Grijalbo, 1968. p.46.

1. Esfera del mercado (superficial apariencial):
  - “a R b” (donde “a” y “b” son mercancías que se relacionan cuantitativamente para intercambiarse).
2. Tránsito de la esfera superficial a la esencial:
  - “S es P” (donde “S” es la mercancía y “P” es el valor) o también:
  - “Px” (donde “x” es la mercancía y “P” es el valor).
3. Esfera de la producción (esencial y determinante):
  - “a R b” (donde el valor es “R” mientras “a” y “b” son mercancías).

De donde se concluye que, en última instancia, Marx remite las categorías, sobre las que se articula el corpus teórico científico de *El Capital*, a relaciones. No rechaza sino que incorpora la lógica formal, sustancial-atributiva, predominante desde Aristóteles a Leibniz (nivel 2). Ella no es un absurdo ni una “desviación burguesa e idealista”. Pero la incorpora como momento subordinado a la lógica dialéctica de relaciones.

Hemos dado solo un ejemplo: el valor. ¿Qué sucede con las demás categorías? Todas ellas se remiten siempre, como ya hemos señalado, a relaciones sociales (históricas) de producción.

Por lo tanto, la lógica principal sobre la que está estructurado *El Capital* es de relaciones y no de sujeto-predicado, o de sustancia-atributo, que de todas maneras permanece integrada como momento subordinado. Esto constituye una discontinuidad notoria entre la armazón lógica que Marx utiliza para construir los conceptos claves de la ciencia social y el límite máximo al cual había llegado la tradición inspirada en la lógica formal (desde Aristóteles hasta Leibniz).

Si esto es correcto, entonces debemos dar cuenta de la razón por la cual Marx no utilizó la lógica sustancial-atributiva como estructura principal de su discurso en *El Capital*. Aquí se abren líneas de lectura que exceden largamente el espacio restringido de la problemática lógica y epistemológica. Entonces se hace presente la política, el proyecto revolucionario, la ideología emancipatoria.

Marx está interesado en demostrar la historicidad específica del modo de producción capitalista como conjunto de relaciones sociales. Para demostrar su historicidad, a su vez tiene que demostrar que los cimientos sobre los que se apoya (el dinero, el capital, el valor, etc.) no son cosas sino relaciones.

Si las principales categorías que expresan las articulaciones fundamentales del modo de producción capitalista fueran cosas, con sus respectivos atributos, estas serían lógicamente comunes a muchas épocas históricas y, por lo tanto, se perdería lo que tiene de específico este modo de producción a diferencia de los anteriores y los posteriores. Concretamente: si el dinero fuese una “cosa” que produce más de ella misma (más dinero), esta “cosa” sería común a muchas épocas. Antes del modo de producción capitalista (por lo menos desde el siglo VII a.C.) hubo también dinero. Por lo tanto se podría sacar la conclusión de que el dinero es en realidad una “cosa” eterna. Si por su parte el capital fuese “una cosa” (por ejemplo un conjunto de máquinas, instalaciones y edificios, un factor de producción) que rinde una ganancia periódica, esta “cosa” también sería eterna, pues las máquinas y los edificios también existieron antes del capitalismo y seguirán existiendo después.

Marx resumió todas estas apreciaciones con el célebre ejemplo de la esclavitud: *“Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. Desgajada de esas condiciones, la*



*máquina dista tanto de ser capital como dista el oro, en sí y para sí, de ser dinero y el azúcar de ser el precio del azúcar [...] El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción*<sup>728</sup>. No hay esencia ni atributo —el ser esclavo— prefijada a una “sustancia” o un sujeto —ser afrodescendiente. En todos los casos lo que determina son las relaciones<sup>729</sup>.

Entonces Marx necesita demostrar teórica y científicamente que estas columnas y cimientos del modo de producción capitalista no son cosas sino que constituyen en realidad relaciones sociales. Porque si son relaciones, las relaciones sociales cambian y se modifican en el transcurso histórico y, por lo tanto, son potencialmente modificables, perdiendo de esta manera su pretendida magia, misticismo y supuesta eternidad.

Marx denomina, en general, fetichismo y, en particular, reificación o cosificación, a la atribución del carácter de “cosa” a aquello que es en realidad una relación. La teoría crítica del fetichismo no es una reminiscencia feuerbachiana especulativa e inútil, supuestamente precientífica. Es quizá la mejor arma de combate teórico-crítico y polémico que posee *El Capital* —junto a la teoría de la explotación.

Todas las categorías de la economía política, como ciencia social, son relaciones. No cualquier tipo de relaciones, sino relaciones sociales contradictorias. Si cambian en la historia es justamente porque en su seno anida la contradicción, algo que la antigua lógica formal aristotélica no podía admitir. Marx tiene entonces que recurrir a la lógica dialéctica para poder expresarlo y de ese modo captar la contradicción que vive y palpita en el seno mismo de la mercancía —la categoría más simple y abstracta— y que atraviesa el conjunto de relaciones sociales que constituye el modo de producción capitalista<sup>730</sup>.

La teoría crítica de Marx demuestra que las relaciones sociales son consideradas “cosas” por el proceso fetichista que se explica a su vez por sus raíces sociales y objetivas. Para no caer en el fetichismo, y por lo tanto en la ahistoricidad, Marx necesita construir políticamente una nueva lógica de relaciones (apoyándose en la tradición relacional dialéctica de Heráclito y Hegel), distinta de la lógica sustancial atributiva aristotélico-leibniziana (“cosa”—características de esta “cosa”; es decir: sujeto-predicado).

---

<sup>728</sup> Véase K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p. 957, nota al pie N°256.

<sup>729</sup> No es casual que en las *Tesis* de 1845 Marx haya escrito: “*la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales*”. Véase K. Marx: *Tesis sobre Feuerbach*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p. 10.

<sup>730</sup> Tratando de explicar la notable distancia entre la lógica formal y la lógica dialéctica, en relación con el tratamiento de la contradicción, escribe Hegel: “*Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e immanente como la identidad [...] más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial*”. Esto es el eje de toda la lógica dialéctica. Si se tuviera que separar la “identidad” de la “contradicción”, aunque Hegel sostiene que son inseparables, la contradicción sería lo fundamental. Continúa explicando Hegel: “*En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad*”. Véase G. W. Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II, p.72. Más adelante afirma: “*Además [a la contradicción] no puede considerársela solamente como una anomalía, que se presentase sólo aquí y allá sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción*” Véase G. W. Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II, p.73.

En *El Capital* la problemática lógico-epistemológica está íntimamente ligada a problemas más amplios, como el historicismo y su crítica del fetichismo. Marx ya había aprendido de Kant (lógica trascendental) y sobre todo de Hegel (lógica relacional dialéctica) que la lógica no constituye un mero juego formal ni vacío. El contenido importa, es central y no puede separarse —sin violar la historia— de la forma.

El contenido analizado, criticado y expuesto en *El Capital* no es independiente de la forma lógica con que se articulan sus categorías. La crítica política —desde un proyecto y una ideología revolucionarios— de la economía política clásica condiciona y presupone un tipo específico de lógica. Esa crítica no podía hacerse desde cualquier lógica. Marx necesitaba dar cuenta políticamente de las contradictorias relaciones sociales —y del trabajo humano— que estaban “por debajo” del mundo fastuoso e imponente de las mercancías, los valores, el dinero y el capital. ¿Cómo hacerlo sino con una lógica de relaciones que asumiera plenamente la contradicción?

Por lo tanto, si la lógica de Marx es una lógica de relaciones y no una que atribuye una propiedad a un sustrato, su filosofía no puede constituir nunca un materialismo monista en sentido metafísico. Si así fuera, a la Materia, como sustancia universal, se le atribuirían propiedades; al sujeto, predicados. Marx le daría en ese caso la espalda a la filosofía clásica alemana (de Kant a Hegel) para volver a los macizos y pesados brazos de Aristóteles y Parménides. Por eso la “inversión” que realiza el método dialéctico marxista en *El Capital* no se despliega desde la Idea a La Materia, sino desde una lógica relacional hipostasiada, que gira en el círculo autocentrado en la órbita del concepto, a un discurso político-epistemológico (crítico del fetichismo) igualmente relacional, pero inmerso en y abierto a la historia contingente de la lucha de clases.

## La lógica dialéctica y la teoría del valor

Marx reconoce que en el primer capítulo de *El Capital* “coqueteó” con la lógica dialéctica de Hegel. Trataremos, a continuación, de indagar con algunos ejemplos esa utilización de la lógica dialéctica en su exposición de la teoría del valor. Precisamente en la exposición de ese primer capítulo se encuentra la clave de todo el edificio lógico que despliega esta obra crítica, por eso se torna tan importante entender este nexo problemático y tensionado entre Hegel y Marx, ya que sobre esa base epistemológica este último desarrollará su concepción del fetichismo y del poder.

Como es sabido, la *Ciencia de la Lógica* de Hegel está estructurada sobre tres grandes momentos o “doctrinas”: la doctrina del ser (la instancia de la inmediatez, por lo tanto el momento del comienzo), la doctrina de la esencia (el momento de la reflexión donde emerge el sujeto a partir del ser) y la doctrina del concepto (el pasaje donde el sujeto-objeto concebido como “concepto-lógico” se transforma en el verdadero protagonista de la historia).

Teniendo en cuenta la exposición de *El Capital*, lo que aquí más nos interesa es la doctrina de la esencia pues allí Hegel incorpora en forma sistemática e intenta superar las formas lógicas clásicas y los principios de la lógica formal (identidad, no contradicción, tercero excluido). Es en la exposición de las determinaciones de la reflexión donde Hegel analiza y hace uso explícitamente —para cuestionarlos— de estos principios de la lógica formal.

Las esencialidades o determinaciones de la reflexión, comienzan por la identidad, que había sido la clave de todo el pensamiento metafísico anterior a Hegel (desde Parménides y Aristóteles hasta Leibniz y Kant), pasa por la diferencia y termina con la contradicción<sup>731</sup>. A su vez la contradicción deriva en el fundamento de la esencia<sup>732</sup>. Para Hegel el fundamento de la esencia es la contradicción. La clave del enigma de la lógica dialéctica reside en comprender la transición de la identidad a la contradicción.

Hegel sostiene que la identidad [A = A] consistiría, aparentemente, en afirmar que “A” es idéntica a sí misma. Sin embargo, inmediatamente nos aclara que cuando afirmamos [A = A] estamos agregando algo más que aquella afirmación simple que sostiene que el objeto es igual a sí mismo. En realidad, al afirmar la identidad estamos diciendo que el objeto tiene que salir “fuera de sí”, para compararse con otro, y al salir fuera de sí se está negando a sí mismo. La identificación implica movimiento. El núcleo del problema reside en que para identificarse no puede quedarse en sí mismo (es decir, afirmar simplemente “A” y nada más). No lo puede hacer. Para identificarse debe compararse con otro que no es él mismo y ese ejercicio de comparación implica asumir una relación, un “salir fuera” de sí mismo... ¿De dónde? Pues de “A”. En seguida Hegel nos explica que en ese “salir fuera de A” —en el lenguaje hegeliano ese proceso se denomina “alienarse”—, se espera que “A” se compare con algo distinto a sí mismo pero como en esa identidad [=] nosotros afirmamos que “A” es idéntica a sí misma, no se compara con ningún otro y vuelve sobre sí mismo. “Sale”, se aliena, pero inmediatamente “vuelve” sobre sí, se autorrepliega en un movimiento de espiral donde el punto de llegada del movimiento coincide con el primer punto de partida.

Ese movimiento de identificación [=] de “A” consiste en un “salir para volver a entrar” —conviene recordar que para Hegel la alienación (el volverse “otro de sí

---

<sup>731</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. Libro segundo. Segundo capítulo. pp. 33-80.

<sup>732</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. pp.81-118.

mismo”) siempre se recupera, se supera, nunca hay una alienación completa que permanezca abierta y desgarrada, sin posibilidad de volver, suturarse y cerrarse, por eso para su lógica dialéctica la alienación asume un carácter positivo, a diferencia de Marx, en cuyo pensamiento el desgarro y la pérdida que conlleva todo proceso de alineación no necesariamente se supera ni se sutura.

En Hegel ese “regreso” está asegurado de antemano. La pérdida se recupera, la escisión se cierra y sutura, la alineación se supera. Pero nunca en un círculo perfecto y tautológico pues el regresar, luego de haberse escindido, no implica que se retorne exactamente al mismo punto de partida. El movimiento lógico de identificación no se despliega como si “A” nunca hubiera salido de sí ni se hubiera diferenciado de ella misma. Entonces sostener la identidad [ $A = A$ ] consiste en un salir de la identidad para comparar el primer término [“A”] con algo diferente a él mismo, con la particularidad que en esta expresión salimos de la identidad para compararlo con algo diferente y eso diferente [o sea, un “no A”] no aparece... sino que en el segundo término de la comparación aparece el mismo término [“A”]. Pero al recorrer ese camino de identificación, “A” ya salió “fuera de sí”, al buscar identificarse se diferenció, el primer término se volvió “otro de sí mismo”, es decir, se alienó (algo que, insistimos, para Hegel no era negativo). Si se alienó y se transformó en “otro de sí mismo”, entonces... emergió una diferencia. El hecho de “salir fuera” consiste en que en ese movimiento de identificación aparece la diferencia aunque después, a continuación, la diferencia se niegue a sí misma al volver a identificar a “A” con “A”, no con “B”, “C” o “H”.

Entonces, en ese “salir fuera” y volverse “otro de sí mismo”—o sea alienarse—nos encontramos con la diferencia<sup>733</sup>. Esta corresponde a la negación del primer momento [“A”], a la negatividad, aquella dimensión de la dialéctica que tanto seducía a Marx<sup>734</sup>, pues la negatividad marca siempre el carácter transitorio e histórico —por lo tanto no absoluto ni natural— de toda realidad, de toda institución, de toda relación, incluido el capital.

¿Qué se entiende por “negatividad”?<sup>735</sup> En la lógica posee al menos dos significados muy diferentes entre sí. Si entendemos la negatividad o la negación como algo absoluto, que niega anulando completamente aquello que niega, entonces obtenemos como resultado de la negación de un término —por ejemplo “A”— la anulación completa y absoluta del mismo —por ejemplo [ $\neg A$ ], es decir, “no A”—. Entonces si comprendemos la negatividad como algo que anula completamente aquello que está negando, llegamos a la conclusión de que afirmar al mismo tiempo y en el mismo sentido que “A” y “no A” coexisten es, evidentemente, un absurdo. El problema es que la negatividad dialéctica no equivale a una negatividad absoluta pues la tradición de pensamiento dialéctico nunca homologa la negación con el acto de anular completamente aquello que se niega. La negatividad dialéctica consiste en una negatividad determinada que no es exactamente lo mismo que una negatividad absoluta. La negatividad determinada niega un aspecto, la identidad entendida en forma absoluta, la eternidad de la forma de algo, permitiendo de este modo su transformación, su cambio, su devenir. Pero el resultado de la negatividad dialéctica no equivale = 0 (igual a cero). La negatividad dialéctica subraya siempre lo transitorio, lo percedero, la historicidad propia de toda realidad, de toda institución, de toda relación social —más

---

<sup>733</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 41.

<sup>734</sup> Véase el ya citado final del epílogo Marx de 1873 a la segunda edición de *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.20.

<sup>735</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. Libro segundo. Segundo capítulo. p.43.

allá de su apariencia de eternidad, habitualmente de raíz fetichista—, pero no significa anular absolutamente aquello que se niega. Resulta relevante distinguir estas dos concepciones de la “negación” o de la “negatividad” cuando se analiza el método dialéctico, bajo el riesgo de confundirlo todo y obtener del análisis de las contradicciones sociales simplemente un “absurdo” y una falta total de coherencia en el discurso teórico de las ciencias sociales. La negación dialéctica no opera en el ámbito formal de la coherencia discursiva ni en el de la consistencia formal de un modelo axiomático o matemático, sino en otro plano, el de los contenidos históricos de las transformaciones que se derivan de las contradicciones sociales.

Sintetizando, la diferencia se encuentra dentro mismo de la identidad [ $A = A$ ]. Una afirmación que si se evalúa con los criterios de la lógica formal puede equivaler sencillamente a un absurdo. No hay posibilidad entonces de señalar una identidad que al mismo tiempo no sea una diferencia (aunque sea una diferencia que se niega). Ahí está la clave del asunto<sup>736</sup>. Hegel lo expresa del siguiente modo: “*La diferencia es el todo y su propio momento, así como la identidad es igualmente su todo y su momento. Esto tiene que ser considerado la esencial naturaleza de la reflexión y como primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento*”<sup>737</sup>.

Entonces, a partir de allí, Hegel demostrará que de la diferencia el movimiento conduce a la contradicción. En el mismo tiempo y en el mismo espacio si se identifica “A” con algo distinto a “A” ya emerge la diferencia.

En el comienzo de la *Ciencia de la Lógica* Hegel afirma que el “ser” es idéntico a la “nada”<sup>738</sup>. La razón de esta paradójica afirmación consiste, según Hegel, en que el ser, al no estar determinado, al no haberse transformado todavía en un sujeto proposicional, (“esta silla”, “aquel vidrio”, esta computadora, aquella estantería, etc.), al no estar limitado, al no estar terminado por ninguna parte, no es nada concreto porque cuando pasa a ser algo puntual entonces se transforma en otra categoría, el ser determinado. Mientras que no es nada determinado el “ser” es el ser indeterminado, no es algo puntual, por lo tanto es idéntico a la nada (ya que la nada tampoco es algo puntual).

Entonces el “ser” es idéntico a su opuesto, que no es otro más que la “nada” ([ser = nada], la primera identidad que correspondería al [ $A = A$ ] de la lógica formal sobre la que veníamos exponiendo más arriba). Esta identidad [ser = nada] es identidad [= ], pero no una identidad vacía, sino una identidad entre dos polos que al mismo tiempo son contradictorios, ya que no hay nada más opuesto al “ser” —que todo lo abarca— que la “nada” —ya que ésta última no tiene nada dentro suyo, no abarca ningún elemento—. ¡Es una identidad contradictoria!. Aquí vemos cómo Hegel violenta y entrecruza dos principios de la lógica formal que jamás se podían cruzar a riesgo de caer en un “absurdo”, en un sin sentido, en una “locura”: el principio de la identidad y el principio de la no contradicción. Aquí Hegel nos señala una identidad que al mismo tiempo es una contradicción.

De esa identidad contradictoria no emerge la incoherencia, la sinrazón, la locura, la nada absoluta, una suma = cero. La identidad contradictoria, en la lógica dialéctica, es algo productivo, genera algo nuevo, nunca produce como resultado una suma de = 0, una autoanulación. Genera algo que nace. ¿Qué es lo nuevo que se genera a partir de ella? Pues el pasaje del ser a la nada y de la nada al ser —conviene recordar que en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel el “pasaje” es la forma que asume el movimiento cuando

<sup>736</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. pp.37-45, particularmente p. 44.

<sup>737</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. pp.44-45.

<sup>738</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo I. pp.95-97.

la exposición aún se encuentra en la doctrina del ser, antes de llegar a la esencia—. De este pasaje “de ida y vuelta”, de un polo idéntico y contradictorio al mismo tiempo al otro polo y viceversa, surgirá el elemento central que los englobará a los dos como una totalidad, la primera totalidad de *Ciencia de la Lógica*: el devenir.

El devenir constituye la categoría central de esta nueva lógica, la lógica dialéctica, pues ella expresa el movimiento, la transformación y el cambio. A través del devenir la lógica dialéctica de Hegel intenta aprehender aquella región del saber y la actividad humana que la antigua lógica formal había dejado fuera del discurso científico: la historia. Por eso toda la lógica dialéctica de Hegel constituye un esfuerzo enorme y un gran intento por integrar la lógica y la historia (aunque, según Marx, esta primera y genial integración pague un precio demasiado alto, al subordinar a la historia bajo el dictado apriorístico de la lógica, subordinación que Marx caracterizará críticamente como “mistificación” del concepto). Este intento de integrar la lógica y la historia está dado porque su principal categoría lógica es la de “devenir” que significa cambio, movimiento, transformación. Nunca quietud, permanencia, identidad en cerrada en sí misma, sin contradicciones.

Luego, después de toda una serie de mediaciones —para Hegel “mediación” significa el paso intermedio, el término medio, la conexión entre un punto y otro punto, ya que en la lógica dialéctica nunca hay un pasaje inmediato, sin mediaciones—, el movimiento del devenir que surge a partir de la identidad contradictoria del ser y la nada pasará al segundo momento donde aparece el sujeto. ¿Recién allí aparece el sujeto? No, según Hegel el sujeto está desde el comienzo, aunque de manera “replegada”, aún no desarrollada. En la lógica dialéctica el sujeto no se inserta desde afuera de manera yuxtapuesta al objeto, está desde el comienzo mismo de la exposición pero recién asumirá protagonismo en la doctrina de la esencia. Junto a las categorías de “devenir” y de “totalidad”, la categoría de “sujeto-objeto” será central para la lógica dialéctica de Hegel, pero su exposición parte de lo más objetivo (el ser) y se dirige hacia lo más subjetivo (el concepto), sin desvincular jamás un polo de otro, tratando por todos los medios de superar el dualismo de su gran antecesor Kant.

Entonces, una vez que Hegel expone esa primera identidad contradictoria entre el ser y la nada, su exposición pasa al segundo gran momento de la lógica dialéctica: la doctrina de la esencia. En la *Ciencia de la Lógica* entre el comienzo más inmediato —el ser— y el segundo momento ya mediado —la esencia— Hegel desarrolla y va encadenando en su exposición todo un conjunto de momentos categoriales. En la primera sección de la doctrina del ser esos momentos son los siguientes: determinación (cualidad) donde se pasa del ser-nada-devenir al ser determinado o existencia y al ser para sí; la segunda sección de la doctrina del ser: la magnitud (cantidad), donde Hegel analiza la cantidad, el cuanto y la relación cuantitativa; y la tercera sección: la medida, donde se analiza la cantidad específica, la medida real y el devenir de la esencia. Todo eso está englobado dentro del primer gran conjunto de categorías incluidas dentro de la doctrina del ser.

Como en el primer capítulo de *El Capital* Marx se apropia y “coquetea” con su maestro a partir de la doctrina de la esencia, allí nos concentraremos.

La exposición de esta última por parte de Hegel posee tres grandes momentos o secciones: la primera es la esencia como reflexión en sí misma, la segunda es la apariencia (o sea el fenómeno) y la tercera sección es la realidad. Para lo que a nosotros aquí nos interesa, que es la utilización de Marx en la exposición de su teoría del valor de la lógica dialéctica de Hegel (y su superación de la lógica formal de Aristóteles y Leibniz y trascendental de Kant), vamos a focalizar nuestra mirada sólo en la primera sección de la doctrina de la esencia. Dejamos explícitamente fuera de nuestra

exposición el resto de las categorías de la lógica dialéctica hegeliana. Dentro de la primera sección, a su vez, aclaramos que ésta se compone de tres capítulos: el primero se titula la apariencia (y engloba lo esencial y lo inesencial, la apariencia y la reflexión); el segundo se titula las esencialidades o determinaciones de la reflexión (este es el que asume un lugar central en *El Capital*) y el tercero se titula el fundamento (y abarca el fundamento absoluto, el fundamento determinado y la condición).

La lógica dialéctica pretende incorporar la historia —el movimiento, el cambio, la transformación, que Hegel denomina “el devenir”— a la lógica, algo que hasta ese momento quedaba al margen de su órbita. Este movimiento se expresa en el ámbito del ser como “pasaje” de un momento a otro, mientras que en el ámbito de la esencia, donde emerge el sujeto, se expresa como “reflexión”.

Hegel emplea la noción de reflexión porque sólo corresponde al sujeto poder volver(se) sobre sí mismo. En el ámbito del ser no hay reflexión porque la esfera del ser es absolutamente “objetiva”. En ese sentido recién cuando emerge al primer plano es que el sujeto puede volver sobre sí mismo. En eso consiste la reflexión: desdoblarse, salir fuera y volver hacia sí mismo, un movimiento característico del sujeto. Donde no hay sujeto no hay reflexión.

Cuando Hegel describe el ámbito de la esencia toma como objeto polémico de interlocución al entendimiento de Kant y su lógica trascendental (a su vez Kant, al no poder superar el límite de la lógica formal, tenía por detrás a Aristóteles).

Refiriéndose al ejercicio de la reflexión que es característico del movimiento del ser tal como éste se revela cuando se expresa como esencia (antes de llegar a ser concepto), Hegel divide nuevamente en tres: la reflexión ponente, la reflexión externa o extrínseca y la reflexión determinante.

O sea, la *Ciencia de la Lógica* tiene tres grandes momentos. La doctrina de la esencia es el segundo, correspondiente al elemento activo del sujeto. A su vez, dentro de la doctrina de la esencia se encuentra “la apariencia” (que, a su vez se subdivide en (a) lo esencial y lo inesencial, (b) la apariencia y (c) La reflexión. Al interior de la reflexión, la reflexión ponente es el primer momento.

De todos ellos, lo que Hegel denomina “*reflexión que pone...*” representa el máximo momento activo del sujeto. Esto resulta así porque a partir del devenir donde lo que aparecía como el absoluto fundamento objetivo sin sujeto, aquello que aparecía en el ser como el condicionamiento, pasa a estar en el momento de la esencia invertido y se vuelve condicionado. Lo que aparecía como el punto de partida se transforma en un subcapítulo del movimiento que viene después, lo que aparecía como subordinante ahora pasa a ser subordinado. La supuesta “causa” se transforma ahora en “efecto”. Para Marx esta inversión tendrá enorme importancia metodológica. En los *Grundrisse* Marx sostiene que: “*Las condiciones y supuestos del origen, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan sólo llega a ser; desaparecen, pues, con el capital real, con el **capital que pone él mismo**, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización*”<sup>739</sup>. El capital entendido como sujeto transforma en subordinado lo que históricamente aparecía como condicionante (por ejemplo el dinero o la mercancía).

Ese constituye entonces el primer momento de la reflexión, propio de la actividad subjetiva, justamente aquel cuya ausencia Marx le reprochó en 1845 a Feuerbach y al materialismo, ya que aquellos no daban cuenta de la actividad.

---

<sup>739</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I, p.421.

El segundo momento es la “reflexión extrínseca”, donde el movimiento del sujeto toma a los elementos de manera ajena, no como producto de la práctica sino de manera completamente externa entre sí. Finalmente el tercer momento de la reflexión es para Hegel la “reflexión determinante”. Esta última será aquella que producirá las “esencialidades o determinaciones de la reflexión” donde Hegel incorpora los principios clásicos de la lógica formal de Aristóteles: la identidad, la no contradicción y el tercero excluido. Precisamente, sobre el horizonte dialéctico de estas esencialidades Marx construirá la estructura lógica del primer capítulo de *El Capital*. Esa matriz dialéctica y relacional será fundamental en su obra para pensar, al mismo tiempo que el valor, el fetichismo y el poder, los temas centrales de esta investigación.

Lo primero que advertimos es que aquí Hegel vuelve a reprocharle a Aristóteles el haber enumerado estas determinaciones “una después de otra, de modo que no parecen estar en ninguna relación entre ellas”<sup>740</sup>. Nuevamente le reprocha la falta de orden, de método, el yuxtaponer categorías y principios lógicos.

La primera esencialidad es la identidad. Como la exposición lógica de Hegel no se ubica aquí en el ser sino en la esencia, la *Ciencia de la Lógica* afirma que en ese segundo gran momento “el ser y toda determinación del ser, se han eliminado, no de modo relativo, sino en sí mismas, y esta simple negatividad del ser en sí es la identidad misma”<sup>741</sup>.

¿Qué significa “eliminado”? Pues que lo que al comienzo de la lógica era lo fundamental, el ser absolutamente “objetivo”, aparentemente sin sujeto, en la esencia ya no es así. Ha quedado “eliminado” porque ha sido reasumido por el sujeto que ha emergido del ser y ha subordinado sus condiciones previas. ¿Y cómo lo ha “eliminado”? Pues mediante la negatividad que el ser llevaba dentro suyo. Entonces Hegel comienza definiendo la identidad como “simple negatividad del ser en sí”<sup>742</sup>. La negatividad que el ser lleva dentro suyo es la que lo hace pasar al ámbito de la esencia, donde las condiciones se transforman en resultados, lo condicionante en condicionado, lo subordinante en subordinado.

La reflexión extrínseca —que correspondería a la “mirada” de la realidad que se realiza desde el ángulo del entendimiento kantiano, criticado y cuestionado en la *Ciencia de la Lógica*— es la que piensa y expone la identidad como algo abstracto, como algo completamente separado de la diferencia. Ubica la identidad por un lado y la diferencia por otro, sin cruce entre ambas, de modo yuxtapuesto. Por eso el primer momento de la identidad será, según Hegel, el de la “identidad abstracta”.

Refiriéndose a esa “reflexión extrínseca” Hegel sostiene: “Este pensamiento tiene ante sí siempre sólo la identidad abstracta, y fuera y al lado de aquella, ve la diferencia”<sup>743</sup>. ¿Por qué resulta insuficiente este modo de pensamiento desde el punto de vista de la lógica dialéctica de Hegel? Pues porque parte de una identidad sin diferencia, una identidad absolutamente homogénea y compacta, una identidad que, si carece de la diferencia dentro suyo entonces jamás podrá albergar la contradicción —que no es más que el despliegue de la diferencia—, a menos que se la inyecte desde “afuera”, pero como la lógica dialéctica es “inmanentista” (término que significa que todo surge de “adentro” a partir de las propias contradicciones internas por oposición al “trascendentalismo” donde la clave de todo proviene de “afuera”), entonces “afuera” no

---

<sup>740</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p.36.

<sup>741</sup> La misma cita.

<sup>742</sup> La misma cita.

<sup>743</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 37.



hay nada... Luego, si este pensamiento presupone siempre una identidad que excluye la contradicción, entonces se continúa girando en la órbita de la lógica formal...

Como la “identidad abstracta” resulta sumamente limitada y corresponde a la “reflexión extrínseca”, Hegel afirmará que el movimiento dialéctico de este ser en devenir que en el ámbito de la esencia —el segundo— comienza a transformarse en sujeto y que se autodetermina por medio de un desdoblamiento, de un volver sobre sí mismo mediante la reflexión, superará la noción de “identidad abstracta” —separada de la diferencia— para pasar a otra forma de la identidad.

¿Cuál es? La “identidad esencial”. Para Hegel “*la identidad no es diferente de modo extrínseco, sino que en ella misma, y en su naturaleza está el ser diferente [...] La verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia*”<sup>744</sup>.

Como la noción de verdad en Hegel remite a la realización de un proceso incluyendo dentro suyo tanto al proceso mismo —la diacronía, la historia— como al resultado —la sincronía, la estructura—, entonces la verdad del proceso de despliegue de la contradicción a partir de la misma identidad sólo está completa si admitimos la unidad de la identidad y la diferencia, no de modo yuxtapuesto (como haría la verdad formal de la lógica aristotélica que partiría de una identidad abstracta) sino de modo íntimo e inescindible. Por eso Hegel explica que: “*La identidad sólo en unión con la diferencia es lo que se presenta en cada experiencia*”<sup>745</sup>.

¿Qué aporta esta concepción de la “identidad”? El intento de rechazar como explicación de cualquier término o elemento simplemente la remisión de ese elemento a su misma identidad abstracta. Identidad abstracta que no explica nada porque no aporta nada nuevo, ninguna nueva información. Hegel sostiene que ese tipo de explicaciones basadas en la identidad abstracta constituyen simples tautologías. (“Tautología” hace referencia a aquel tipo de proposiciones del lenguaje que resultan siempre ciertas porque son completamente vacías, no agregan ningún conocimiento; todo lo que figura en el predicado ya estaba implícito en el sujeto, por eso no agregan nada). De allí que Marx descarte todo tipo de explicación que consista en una tautología.

Esta es la razón por la cual el autor de *El Capital*, en el primer capítulo del primer tomo de esta obra rechaza —como lo hace a lo largo de todo el libro— toda explicación de la magnitud del valor de las mercancías que equivalga a una tautología. Desde esa toma de partido Marx afirma: “*Como ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente, y tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, tiene que referirse a otra mercancía como equivalente*”<sup>746</sup>. Cuando Marx analiza la forma más simple del valor, aquella que, según sus propias palabras, “*permite comprender la génesis de la forma dineraria*”, sostiene que: “*No me es posible, por ejemplo expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituye expresión alguna de valor [...] El valor del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar relativamente, es decir, en otra mercancía*”<sup>747</sup>. En el mismo sentido afirma Marx: “*Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, «yo soy yo», el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre*”<sup>748</sup>. Más adelante agrega que: “*Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la*

---

<sup>744</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada.. Tomo II. p. 39.

<sup>745</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 41.

<sup>746</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.69.

<sup>747</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.60.

<sup>748</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.65, nota al pie.

*forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la forma relativa general de valor, tendría que servir ella misma de equivalente. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor*<sup>749</sup>.

En el mismo horizonte de sentido crítico de la lógica de la identidad y las definiciones tautológicas, al analizar el salario, Marx afirma: “*¿Pero qué es el valor de una mercancía? La forma objetiva del trabajo social gastado en la producción de la misma. ¿Y cómo medimos la magnitud de su valor? Por la magnitud del trabajo que contiene. ¿Cómo se determinaría, pues, el valor de una jornada laboral de 12 horas? Por las 12 horas de trabajo contenidas en una jornada laboral de 12 horas, lo que es una huera tautología*”<sup>750</sup>.

Como se podrá apreciar, la estructura lógica de todas estas definiciones categoriales de Marx acerca del valor, de su magnitud, de sus relaciones, etc., están elaboradas sobre la base de la crítica de Hegel y su lógica dialéctica a la lógica formal aristotélico-leibniziana-kantiana. La crítica de la identidad abstracta y de las tautologías, así como la necesidad de una lógica relacional que defina cada uno de sus términos no en función de su identidad consigo mismo sino en función de sus relaciones y mediaciones con otros es el paradigma epistemológico presupuesto por Marx. (No era entonces arbitrario ni gratuito aquel aforismo de Lenin sobre la necesidad de leer y comprender *El Capital* a partir de una comprensión previa de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel).

Este tipo de formulación y de concepción lógico dialéctica no lo encontramos solamente en el capítulo primero de *El Capital* (aquel donde su autor más “coqueteó” con su maestro, como él mismo reconoce de forma expresa en el epílogo de 1873 a la segunda edición alemana). También lo hallamos en todos los siguientes. Proporcionamos tan sólo un ejemplo, por demás ilustrativo. Marx señala: “*Al igual que todas las mercancías, el dinero sólo puede expresar su propia magnitud de valor relativamente, en otras mercancías*”<sup>751</sup>.

En todos estos pasajes de *El Capital* —principalmente del primer capítulo pero también en el resto de la obra— Marx rechaza aquello que Hegel denomina “*la identidad abstracta producto de la reflexión extrínseca*” pues esta identidad abstracta sólo se reduce a una mera tautología, a una mera verdad vacía y formal [A = A]. El valor es una relación de igualdad [=] pero nunca puede ser una igualdad tautológica o identidad abstracta, pues nunca el elemento que está de un lado del signo [=] (que Marx denominará “forma relativa”) puede igualarse en el otro polo de la relación de igualdad (que Marx denominará “forma equivalencial”) a sí mismo. Si así lo hiciera no expresaría su valor. No agregaría ninguna información, sería una mera identidad abstracta, simplemente repetiría lo que ya sabemos (20 metros de tela = 20 metros de tela). Para Marx el valor es un tipo de igualdad donde cada término sólo puede expresarse en “otro”, nunca en sí mismo, por eso él concibe —como Hegel— la identidad de modo que nunca sea una identidad encerrada en sí misma (como suponía la identidad de la lógica formal) sino que siempre remite a un “otro”, a una relación.

En el fondo implícito de todos estos razonamientos y definiciones de Marx está operando la crítica de Hegel a la “*identidad abstracta o vacua identidad*”.

<sup>749</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.84.

<sup>750</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p. 651.

<sup>751</sup> Véase K.Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.112.

En la *Ciencia de la Lógica* Hegel intenta demostrar que aun en  $[A = A]$  no existe una tautología (como presuponían la lógica formal aristotélica y el entendimiento kantiano). Dicha expresión no constituye “una verdad válida para todos los mundos posibles”, según la célebre expresión de Leibniz.

Según Hegel al afirmar semejante identidad nos encontramos frente a un tipo de juicio o proposición donde el sujeto “sale fuera” de sí, por eso aparece este signo [igual = ], ya que si no saliera fuera de sí habría que poner solamente  $[A]$  y punto, sin signo [igual = ]. En ese caso, la afirmación consistiría solamente, por ejemplo, en “la silla” (en el ejemplo clásico de Marx sería “20 varas de lienzo”). En ese caso no agregaríamos nada más, no habría ninguna igualdad, ningún signo [igual = ].

Si se afirma “la silla es idéntica a otra cosa”  $[A = \dots]$  se produce un “salir fuera” de este ámbito [“A”] pero inmediatamente se retorna porque en el segundo término de la igualdad se afirma que el primer término resulta idéntico a la silla: “la silla es la silla”  $[A = A]$ . Hegel plantea entonces que la identidad [igual = ] no es abstracta —como presupone la lógica formal— sino que desde el momento en que se sale “fuera de A” y se compara con otro término, ya se introdujo la diferencia en la identidad.

Hegel lo expresa de la siguiente manera: “[la identidad] *en lugar de ser la inmóvil simplicidad, es el sobresalir fuera de sí en la disolución de sí misma. Por lo tanto, en la forma de la proposición, en que se expresa la identidad, se halla algo más que la simple, abstracta identidad, se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión, en que lo otro se presenta sólo como apariencia, como inmediato desaparecer. A es, representa un empezar que vislumbra algo diferente, hacia el cual hay que salir, pero no se logra llegar al diferente [...] el movimiento vuelve sobre sí mismo*”<sup>752</sup>. En este pasaje Hegel nos muestra como [“A”] “sale fuera” pero no encuentra a otro elemento distinto de ella sino a ella misma, se refleja, por eso “vuelve” y se obtiene  $[A = A]$ .

Según la *Ciencia de la Lógica* “*La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma*”<sup>753</sup>. Si la diferencia es el momento “esencial”—esto es, el más importante, el que define— entonces la identidad convive con la diferencia no de manera yuxtapuesta ni extrínseca. Esto significa que la diferencia está desde el comienzo, desde el inicio, no se acopla después desde “afuera”. De esta manera Hegel, al plantear que la diferencia y su máximo despliegue que asume la forma de contradicción, conviven desde el inicio en el seno más íntimo de la propia identidad, descentra y supera el dualismo kantiano, la brutal escisión entre el objeto y el sujeto (escisión que en la crítica de Marx al fetichismo de la economía política será atribuida a Adam Smith y David Ricardo).

¿Por qué resulta tan importante para la lógica dialéctica demostrar que la diferencia se encuentra desde el inicio? Hegel argumenta y lo explica de la siguiente manera: “*La diferencia es el todo y su propio momento*”<sup>754</sup>. Lo cual significa que la diferencia es una totalidad que incluye como momentos subordinados tanto a la identidad como a la misma diferencia. De este modo se pasa del primer momento que se denominaría “identidad diferenciada” a este segundo momento del devenir donde la exposición muestra la “diferencia idéntica”. La clave pasa a depositarse en la diferencia —que en la medida ñeque se desarrolle y despliegue se convertirá en contradicción—. Entonces Hegel agrega: “*Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como primer fundamento determinado de toda actividad y*

<sup>752</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 42.

<sup>753</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 43.

<sup>754</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 44.

**automovimiento** [subrayados de Hegel]<sup>755</sup>. Esta es la razón por la cual la diferencia se torna tan importante para la lógica dialéctica, ya que si ella no estuviera presente desde el inicio en el seno mismo de la identidad (de la expresión [A = A] en Hegel; de la mercancía como identidad diferenciada de valor de uso y valor, en Marx) entonces no habría “actividad” ni “automovimiento” (del “concepto”, es decir, del sujeto-objeto, en Hegel; del valor que se autovaloriza y transforma en “capital”, en Marx).

Entonces, a lo largo de todo este desarrollo de la *Ciencia de la Lógica* que corresponde a la exposición de las “determinaciones de la reflexión o esencialidades”, habría tres grandes momentos: identidad, diferencia y contradicción. Hasta ahora recorrimos la identidad y comenzamos con la diferencia. Pues bien, en la *Ciencia de la Lógica* la diferencia se despliega a su vez en otros tres submomentos: el primero de ellos es el que corresponde a la diferencia absoluta, el segundo a la diversidad y el tercero a la oposición.

La identidad, cuando se supera el modo de concebirla propio de la reflexión extrínseca —típico de la lógica formal aristotélica y el entendimiento kantiano— deja de ser abstracta, vacua y tautológica, encerrando adentro suyo a la diferencia. Desde ese momento, que es el del inicio, comienza su despliegue la contradicción, aunque de manera todavía latente. ¿Qué es lo que caracteriza entonces a la identidad? El hecho de encerrar adentro suyo a “otro”, es decir, a la diferencia, porque la identidad nunca es vacía o tautológica sino que consiste en una suerte de desdoblamiento (un “salir” para volver a entrar...). ¿Qué es lo que caracteriza pues a la diferencia? El hecho de que este “otro” polo de la relación mantiene todavía una ajenidad extrínseca, una relación que todavía no deja de ser externa. En la identidad “el otro” está dentro. En la diferencia “el otro” es externo y extrínseco. Recién con la contradicción “el otro” será reincorporado, reinteriorizado.

En la lógica dialéctica el momento de la diferencia equivale a la negación. Demostrar la diferencia resulta lo mismo que demostrar cómo dentro de la identidad habita una negación. La diferencia sería, en este sentido, como “una cuña” dentro de la supuesta homogeneidad de la identidad. Eso explica porqué la lógica de Aristóteles no podía permitirse aceptarla, pues si dentro de la identidad existe una negación (no externa sino interna), eso derivaría en una contradicción... Frente a esa constatación sólo restan dos caminos posibles: el de la *Crítica de la razón pura* de Kant (“la razón se extralimitó más allá de sus límites de la experiencia” y por lo tanto debe retroceder<sup>756</sup>) o el camino de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, quien sostiene que la contradicción es el fundamento mismo de la esencia de la realidad.

Lo que caracteriza a la identidad es el hecho de encerrar adentro suyo al “otro”, en este caso, a la diferencia.

Llegado este punto de la exposición de la lógica dialéctica nos vemos impelidos a dar un pequeño rodeo y un mínimo excursus. En toda exposición escolar o manualística de Hegel —incluyendo la manualística “marxista” de la época stalinista... que tantas veces ha alentado la pereza mental en lugar del pensamiento crítico— se intenta resumir

---

<sup>755</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 45.

<sup>756</sup> Sabido es que para Kant, cuando se presentan contradicciones, en lugar de tratar de comprenderlas, la razón debe retroceder ante ellas “por haberse equivocado” y por haber pretendido conocer más allá de los límites del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Kant afirma: “*Muy distinto es lo que sucede cuando aplicamos la razón a la síntesis objetiva de los fenómenos. En tal caso, aunque la razón piensa imponer con mucha apariencia su principio de la unidad absoluta, pronto se enreda en contradicciones tales que se ve obligada a renunciar a sus pretensiones*”. Véase Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*. Sección segunda. “La antinomia de la razón pura”. Obra citada. Tomo II, p. 131.

el pensamiento dialéctico afirmando que para Hegel la dialéctica consiste simplemente en el esquema: “tesis, antítesis y síntesis”.

Afirmar eso implica no comprender que si desde el primer momento hay una “tesis” eso quiere decir que “la tesis” sería pura identidad, pura afirmación... Entonces, siempre dentro de este esquema tremendamente simplificador, en un segundo momento vendría la negación, que consiste en una “antítesis”, que operaría de manera completamente externa y luego, en el tercer momento, vendría la (re)conciliación: “la síntesis”. Pero plantear el esquema [tesis, antítesis y síntesis] presupone desconocer que la lógica dialéctica rompe con la noción de un primer momento absolutamente afirmativo —la “identidad vacua” de la lógica formal, el [A =A]— porque la negatividad propia de la diferencia, según Hegel, se encuentra desde el comienzo, es un rechazo interior. Si no se encuentra desde el comienzo, remarcará nuevamente Hegel, jamás podrá encontrársela a posteriori. Está allí, en el seno mismo de la identidad o nunca podrá ingresar dentro suyo.

En el ámbito de las ciencias sociales esta discusión lógica estará cargada de consecuencias. El funcionalismo, por ejemplo, presupone siempre que cuando existe un conflicto y una contradicción dentro de determinada sociedad, dicho conflicto proviene de un “agente externo”. ¿Cuál es el gran presupuesto no discutido, aceptado de manera acrítica y dogmática? El presuponer que dentro de la sociedad existiría armonía y esta correspondería a aquella situación en la cual cada miembro de la sociedad cumple su “función”, predeterminada de antemano por la estructura. Si se resiste a cumplir su función, si esa armonía no se verifica, si en su lugar aparece la protesta, el conflicto, la contradicción, la lucha de clases, resulta que habría un elemento extraño que introduce el problema desde “afuera”.

¿Cuál es el gran presupuesto lógico formal de semejante concepción sociológica, antropológica y política? El hecho de no poder concebir que el conflicto social sea interno, es decir, que la diferencia esté dentro mismo de la identidad, que la “antítesis” no venga después que la “tesis”, que la negación esté allí mismo desde el comienzo, se manifieste a primera vista o no. Al no poder superar esta concepción lógico formal, semejante tipo de concepción social —de gran influencia en alguna época en la antropología norteamericana y la sociología anglosajona, por ejemplo— no tiene más remedio que apelar a alguien de afuera que introduce la contradicción. Supuestamente, desde el comienzo no encontraríamos la negatividad, no estaría la antítesis, no habría contradicción. Habría una identidad pura, simple afirmación, pura tesis y armonía.

Esta concepción ha sido habitual en diversas escuelas sociológicas y antropológicas, principalmente vinculadas a la familia del estructural-funcionalismo clásico.

¿Pero acaso Marx no utiliza los términos “antítesis” y “síntesis”? Por supuesto que los utiliza a lo largo de todo *El Capital* pero nunca referidos a la simplificada trilogía [tesis-antítesis-síntesis] por la siguiente razón: para Marx la antítesis está presente desde el comienzo, desde la identidad misma de la mercancía, desde el inicio de *El Capital* (aunque, aclara Marx, de manera “oculta”). La antítesis no viene desde afuera a oponerse a la tesis sino que la antítesis “externa” —que se manifiesta en las cuatro formas del valor, incluido el dinero, su forma más desarrollada— no es más que el despliegue y la exteriorización de la antítesis interna a la mercancía. Marx también utiliza el término “síntesis”. Lo hace fundamentalmente en la Introducción de 1857 a los *Grundrisse*<sup>757</sup>, pero nunca lo emplea como sinónimo de (re)conciliación de elementos

---

<sup>757</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I. p. 21.

externos y yuxtapuestos entre sí, sino como un segundo momento metodológico — aquel donde se llega a construir la categoría de “totalidad concreta” a través de la “síntesis de múltiples determinaciones”— posterior al momento del “análisis”, fase metodológica anterior en la que se detiene la economía política<sup>758</sup>.

Entonces la primera característica de “la diferencia” dentro de la lógica dialéctica consiste en el hecho de ser equivalente a “la negación”. Segunda característica: el hecho de corresponder al momento de “la crítica”. La dialéctica equivale a la crítica, nos plantea Marx en el epílogo a la segunda edición de 1873 de *El Capital* ya mencionado, pues subraya en toda realidad el elemento de la negación. Por eso Marx asimilará la crítica con la historicidad. La dialéctica constituye entonces un método historicista en este particular sentido: en toda realidad, por más absoluta que parezca, se subraya siempre la dimensión de su historicidad, su transitoriedad, su negación, en suma: el momento de la diferencia que alberga dentro suyo la identidad.

En la diferencia “el otro” es externo y extrínseco. Surge entonces el interrogante: ¿Por qué la diferencia mantiene al otro polo de la relación de manera extrínseca? El primer momento de la diferencia es la diferencia absoluta. Como siempre sucede en la lógica dialéctica de Hegel, el primer momento es el más inmediato y simple. La diferencia absoluta no es diferente por medio de algo extrínseco; es una diferencia que solamente se refiere a sí misma, por eso es simple. El ejemplo que proporciona el propio Hegel para ilustrar esto es la diferencia entre [“A”] y [“¬A”], o sea, entre “A” y “no A”. Cuando se diferencia [“A”] de [“no A”] “*es el simple no lo que como tal constituye la diferencia*” [subrayado de Hegel]. Pero esa diferencia absoluta y simple es sólo el primer momento porque seguidamente Hegel agrega que “*La identidad se quebranta en ella misma en diversidad*”. La diversidad sería el segundo momento de la diferencia, pues en ella “*lo diferenciado subsiste como diferente indiferente recíprocamente*”<sup>759</sup>. Entonces la diversidad, sostiene Hegel, particulariza la diferencia absoluta, que es abstracta todavía y la transforma en algo más concreto, más determinado, más desarrollado.

En la identidad se relacionan dos polos mediados por el signo [=]. Cada polo de la relación en la diversidad mantiene una relación de indiferencia frente al otro, cada uno está como “encerrado” en sí mismo, la relación entre ambos polos es completamente externa ya que la diversidad como forma de la diferencia lo único que hace es marcar que ambos polos de la relación son distintos entre sí. Hegel explica que: “*Los diversos, por consiguiente, no se comportan como identidad y diferencia uno frente al otro, sino sólo como diversos en general, que son indiferentes entre ellos y frente a su determinación*”<sup>760</sup>. Entonces en la diversidad existe una relación pero de ajenidad recíproca entre ambos polos.

---

<sup>758</sup> En la tradición marxista posterior también encontramos la huella de estos términos, por ejemplo en los escritos políticos de Antonio Gramsci, cuando el revolucionario italiano los emplea para designar a las fuerzas sociales en pugna en su análisis del proceso de la “revolución pasiva” por el cual la “tesis” es homologada con la burguesía y las clases dominantes que intentan asimilar y subsumir a la “antítesis” (equiparada con el proletariado y las fuerzas sociales subalternas). Pero Gramsci siempre los utiliza de modo metafórico, nunca como una distinción orgánica perteneciente a la misma realidad, tampoco en un sentido lógico-epistemológico. Aunque Gramsci la emplea en toda su obra, incluso para comprender la historia italiana del siglo XIX y la lucha entre Cavour y Mazzini, véase principalmente sus *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5. p. 188, pues allí desarrolla su explicación a partir de Marx y la *Miseria de la filosofía*.

<sup>759</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 45.

<sup>760</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 46.

Estas categorías lógico-dialécticas —principalmente tres: identidad, diferencia y contradicción— pertenecen, recordemos, a la doctrina de la esencia y son producidas por la reflexión. ¿Qué es entonces la identidad? Pues la “reflexión en sí”, aclara Hegel. ¿Y la diferencia? Pues la “reflexión extrínseca”. Entonces, en este momento de su exposición lógica agrega: “*la reflexión extrínseca refiere lo diverso a la igualdad y a la desigualdad*”<sup>761</sup>. Porque la operación de comparar es una típica operación dentro de una relación extrínseca. Se comparan elementos diversos y ajenos recíprocamente entre sí y se llega a la conclusión de que algunos son iguales (“identidad extrínseca”) y otros desiguales (“diferencia extrínseca”), pero en ambos casos la relación entre los polos es externa y extrínseca. Entonces igualdad y desigualdad son referencias recíprocas de elementos que constituyen polos de una relación donde cada uno mantiene una independencia frente al otro. ¿Se relacionan entre sí? Sí, pero de manera externa...

¿Qué diferencia habría en la lógica dialéctica que expone Hegel entre el principio de identidad y el de diversidad? Pues que el elemento de la identidad (por ejemplo [“A”] que se puede identificar con otro elemento exactamente igual cuando se plantea la proposición [A = A]) es absolutamente indeterminado, mientras que los elementos que son entre sí diversos (por ejemplo [“A” y “B”], o [“A” y “C”], etc.,etc.) son determinados, no pueden ser reemplazados por cualquiera porque cambia la relación. En [A = A] es lo mismo si la proposición hace referencia a [B = B] o [C = C], etc.,etc.. En ese caso el reemplazo de variables no cambia nada. Pero en la proposición [A es diverso de B] o en [A es diverso de C], ahí no se puede reemplazar o intercambiar alguna de las variables por cualquier otra, porque no se mantendría la misma relación.

La diferencia contiene, entonces, tres momentos internos: la diferencia absoluta, la diversidad y la oposición. Los tres mantienen una relación entre los polos de externidad, de carácter extrínseco. Ya expusimos los primeros dos, pasemos al tercer término: la oposición. ¿Qué agrega la oposición a la diversidad? Un grado mayor de “cercanía” y mutua determinación entre los polos de la relación. Si en la diversidad se podía afirmar, por ejemplo, que las peras y las manzanas son diversas, en la oposición cada uno de los polos se define a partir del otro. Hay un grado de determinación mayor que en la simple diferencia absoluta, donde cada elemento es completamente “indiferente” —en palabras de Hegel— frente al otro polo. En la oposición, en cambio, cuando dos polos son opuestos, “*sus momentos son diferentes en una única identidad: ellos están así contrapuestos*”, plantea Hegel<sup>762</sup>. Por eso la oposición consume el movimiento de la diferencia. Por ejemplo la igualdad y la desigualdad o lo negativo y lo positivo, relacionados recíprocamente, son expresiones de la oposición. Ninguno de ellos tiene existencia independiente —como ocurre con la diferencia absoluta o con la diversidad—. “*Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro*”<sup>763</sup>, sentencia Hegel. ¿Es muy diferente cuando Marx en *El Capital* hace referencia al polo relativo y al equivalencial en la relación de valor?<sup>764</sup>

En la *Ciencia de la Lógica* los opuestos existen entre sí cada uno por medio del no ser de su opuesto. Lo positivo sólo es positivo en tanto no se da su opuesto: lo negativo, el arriba con el abajo, etc.,etc. Es decir que en la oposición los elementos han perdido la ajenidad recíproca, la indiferencia recíproca, pero aún mantienen la relación extrínseca porque los dos polos no son todavía una misma identidad, una misma totalidad, una misma unidad. Tienen una fuerte relación entre sí —mucho más fuerte que la simple

<sup>761</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 47.

<sup>762</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 53.

<sup>763</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 54.

<sup>764</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Tomo I, Vol. I, pp. 59-60.

diferencia absoluta y que la mera diversidad— pero aún no son una misma unidad. El “otro” de la relación aún está afuera.

En esta fase llegamos al punto máximo de las determinaciones de la reflexión, que es la que en esta investigación —con Marx y *El Capital* de por medio— más nos interesa: la contradicción. Aquel tipo de relación donde el polo opuesto ya no está “afuera”, ya no es “extrínseco” o “externo” sino que está dentro mismo de la relación, interiorizado. Sólo se define e identifica un polo a partir del otro polo — contradictorio— que lo constituye en el seno mismo de la identidad. Cada uno de los polos ha perdido su autonomía “externa”. Cada uno de ellos sólo es idéntico a sí mismo porque es contradictorio con su “otro”. Fuera de esa contradicción carece de sentido. Precisamente esa es, en Marx, la relación que engloba al capital y al trabajo asalariado como dos polos contradictorios. La relación central de toda la arquitectura lógica de *El Capital*<sup>765</sup>.

Lo primero que Hegel plantea acerca de cómo aparece la contradicción es que “*La diferencia en general es ya la contradicción en sí; en efecto representa la **unidad** de aquellos que existen sólo porque **no son uno** —y representa la **separación** de aquellos que existen sólo como separados **en la misma relación**” [subrayados de Hegel]<sup>766</sup>. Si en la diferencia ya está “en sí” (en germen, de modo simple, en forma no desplegada) la contradicción, por ello resulta tan importante demostrar que en la proposición [A = A] estaba ya la diferencia. Si se demostraba que en la identidad está la diferencia, por transitividad demostramos que la negación y contradicción se albergan en el seno mismo de la identidad.*

Hegel sostiene que en la contradicción los polos de la relación se determinan mutuamente “*como un idéntico consigo mismo, que es relación con otro*”<sup>767</sup>. Entonces en la contradicción se revela lo que ya estaba implícito en la identidad: que la identificación (“la relación consigo mismo”) sólo se logra en la “relación con otro”. Por eso la lógica dialéctica se niega a aceptar que el juicio [A = A] equivalga a una mera tautología, a una verdad válida para todos los mundos posibles (en el lenguaje de Leibniz), porque está vacía, no agrega ninguna información a lo que ya se conoce. Para la lógica dialéctica la identidad no está vacía, agrega información, y por ello no puede reducirse a la relación consigo misma (de “A” con “A” y nada más...). En la contradicción cada polo necesariamente remite su autodeterminación, su identificación, a la relación con el polo contradictorio. De ahí que este polo contradictorio, su “otro”, no sea externo ni extrínseco. Es interno porque él mismo juega en la propia definición de su polo contradictorio. Esto explicaría la interiorización del polo contradictorio: “[en la contradicción] *uno existe sólo como este otro del otro; y al mismo tiempo una determinación existe sólo en relación con otra*”<sup>768</sup>.

En la oposición los polos opuestos eran externos entre sí. En cambio Hegel sostiene que “*Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro y consiguen en la contradicción la negatividad que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad*”<sup>769</sup>. A partir de lo que hemos visto resulta obvio que si esa negatividad, entendida como “la pulsación del automovimiento” no hubiese estado presente desde el

---

<sup>765</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 203-206.

<sup>766</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 62.

<sup>767</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 65.

<sup>768</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. p. 74.

<sup>769</sup> Véase G.W.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Obra citada. Tomo II. pp. 75-76.



comienzo, todo se hubiera detenido —como suponían las metafísicas desde Parménides en adelante— en el puro ser.

Entonces, si recapitulamos y esquematizamos brevemente, obtenemos que la identidad nunca es tautológica, porque ella misma consiste en un desdoblamiento, en un “salir” para volver a “entrar” y en ese “salir” (la negatividad entendida como alienación, momento correspondiente al “volverse otro de sí mismo”) está la diferencia, la negación. La diferencia se presenta como diferencia absoluta sólo en una primera fase para luego expresarse como diversidad, una diversidad que se expresa como tal en la comparación de elementos externos y extrínsecos entre sí, ya sean iguales o desiguales. En la diversidad, el polo diverso es indiferente al otro; mientras que en la oposición, el polo opuesto se afirma negando al otro (pero en ambos casos el “otro” está fuera). Hasta aquí llega la representación del entendimiento y el dualismo kantiano y allí se detiene y retrocede frente a lo que considera un desvío de la razón especulativa que ha caído en antinomias por no respetar los límites experienciales propios de la sensibilidad, el tiempo y el espacio<sup>770</sup>. El dualismo no puede admitir la superación del ámbito extrínseco, de la exterioridad, de la separación entre sujeto y objeto, por eso siempre mantiene al otro “afuera”<sup>771</sup>. En cambio, en la contradicción, el polo contradictorio de la relación niega y afirma a la vez al otro, que ya no está afuera sino adentro. Se ha roto el dualismo entre el sujeto y el objeto. La realidad misma —y como parte de ella el sujeto— es contradictoria. Poder concebir la contradicción presupone haber superado el dualismo entre el sujeto y el objeto, entre la lógica y la historia.

Entonces todo el movimiento nace en una identidad y culmina en su opuesto, en la contradicción, que constituye una nueva identidad. Nace en una identidad que encierra dentro suyo al “otro”, a la diferencia, la negación y la contradicción en sí (de modo no desplegado, simple, en germen); pasa por la diferencia, la diversidad y la oposición, donde el “otro” se exterioriza, para reintroducirse nuevamente dentro de la totalidad en la contradicción que alberga dentro suyo a la identidad y a la diferencia al mismo tiempo. En esta contradicción un polo de la relación se afirma negando al otro pero ya no desde afuera sino desde adentro, de modo inmanente.

Al llegar a la contradicción Hegel descubre que ella es el fundamento de todo lo que existe y entonces la próxima categoría que analiza, dentro de la doctrina de la esencia —el segundo momento de la *Ciencia de la Lógica*—, es la de “fundamento” que aparece en la exposición después de las “esencialidades o determinaciones de la reflexión”.

Tratando de seguir ese hilo rojo que a través de la lógica dialéctica recorre *El Capital*, indagemos algunas de sus principales categorías dialécticas y el modo como este método le permite a Marx estructurar su discurso crítico de la economía política.

¿En qué consiste la categoría de “capital”? ¿Cómo caracterizarla? Marx nos brinda numerosas definiciones que van delimitando las distintas aristas de la relación.

Por ejemplo, Marx escribe: “*El valor, pues, se vuelve valor en proceso, dinero en proceso, y en ese carácter, capital*”<sup>772</sup>. En otro pasaje de la obra señala: “*El capital es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción*”<sup>773</sup>. De

---

<sup>770</sup> Véase Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*. Sección segunda. “La antinomia de la razón pura”. Obra citada. Tomo II, p. 131.

<sup>771</sup> Esta será, según Marx, la base epistemológica del fetichismo de la economía política que separa la “aparición objetiva” del producto de los trabajos humanos de la actividad subjetiva revestida por la particular índole social de los trabajos privados realizados como trabajo abstracto. Véase Karl Marx: *El Capital*. Tomo I, Vol. I, p.100.

<sup>772</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.189.

<sup>773</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III, p. 957, nota al pie.

igual modo lo define como “sustancia en proceso, dotada de movimiento propio”<sup>774</sup>. Como sustancia en proceso, o sea, como sujeto, el capital vive de la extracción de plusvalor, que en última instancia remite siempre a “trabajo forzado”<sup>775</sup>. ¿De quién extrae ese “trabajo forzado” o forzoso? Pues de la fuerza de trabajo, que Marx define como “capacidad de trabajo” entendida como “el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”<sup>776</sup>. Puede extraer y explotar esa capacidad laboral porque entabla un contrato —en los próximos capítulos analizaremos las condiciones de poder y de ejercicio de fuerza material que lleva implícito este contrato— convirtiendo a la fuerza de trabajo en trabajo asalariado. En un polo de la relación se ubica entonces el capital, en el otro polo, esencialmente contradictorio y antagónico, el trabajo asalariado de la fuerza de trabajo explotada y dominada.

La categoría de “capital” expresa en consecuencia determinado tipo de relaciones sociales históricas. Más precisamente relaciones sociales de producción, en el seno de las cuales, los objetos (por ejemplo los metales que sirven para representar socialmente el equivalente general o dinero) se vuelven sujetos (o sea, valores que se valorizan, dinero que se mueve y produce más dinero, en suma, sustancias en proceso). A su vez los sujetos (los seres humanos y su capacidad de trabajar que reside en sus facultades físicas y mentales) se tornan objetos.

En este tipo de relación social, que se basa en la inversión del sujeto y el objeto, y que se estructura sobre la explotación y la dominación, ambos polos se definen por sus polos contradictorios. No habría capital sin explotación de fuerza de trabajo a través del trabajo asalariado. La contradicción dialéctica anida en su seno. No existiría el trabajo asalariado por fuera de la relación de explotación a que es sometida la fuerza de trabajo por el capital. No hay uno sin el otro y viceversa. No se trata de aumentar el salario sino de abolir el sistema de trabajo asalariado, presupuesto de la existencia misma del capital. Esta es la razón por la cual Marx afirma que combatir al capital implica, al mismo tiempo, tener la perspectiva estratégica de abolir al mismo tiempo el trabajo asalariado<sup>777</sup> para poder pasar a otro tipo de trabajo no explotado ni subordinado ni enajenado, sobre el presupuesto de que la relación de capital ya no exista y sea reemplazada por otro tipo de relaciones sociales.

---

<sup>774</sup> Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.189.

<sup>775</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 598 y *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8,p.1043.

<sup>776</sup> Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 203.

<sup>777</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.604. Esta formulación no se encuentra solamente en los escritos juveniles de Marx. En su madurez, por ejemplo en su Glosas marginales al programa del partido obrero alemán conocido como *Crítica al Programa de Gotha*, Marx reitera en varias oportunidades esa misma formulación según la cual abolir el capital implica abolir al mismo tiempo el trabajo asalariado, pues ambos polos de la relación se condicionan mutua y recíprocamente. En ese escrito polémico de madurez escribe: “Así, pues, de aquí en adelante, el Partido Obrero Alemán [tendrá que creer en la «ley de bronce del salario» lassalleana! Y para que esta «ley» no vaya a perderse, se comete el absurdo de hablar de «abolición del sistema del salario» (debería decirse: sistema del trabajo asalariado), con «su ley de bronce». Si suprimo el trabajo asalariado, suprimo también, evidentemente, sus leyes, sean de «bronce» o de corcho”. De igual modo reitera: “el sistema del trabajo asalariado es un sistema de esclavitud, una esclavitud que se hace más dura a medida que se desarrollan las fuerzas productivas sociales del trabajo, esté el obrero mejor o peor remunerado”. Véase Karl Marx: *Crítica al Programa de Gotha*. Buenos Aires, Biblioteca proletaria-Ediciones compañero, 1974.

El capital no es una cosa. Por el contrario, constituye una relación que se define por contradicción con su otro polo: el trabajo asalariado. Si no hay trabajo asalariado no hay capital y viceversa (en esta formulación se parte de la forma más desarrollada de “capital”, plenamente desplegada en la historia de la sociedad capitalista y expuesta en la lógica dialéctica en su grado más alto de abstracción (tal como aparece en el comienzo del primer tomo de *El Capital*). En los tomos segundo y tercero de esta obra, e incluso en la exposición de su génesis histórica —desarrollada en el capítulo XXIV del primer tomo— aparecen otras formas de “capital” que no necesariamente se intercambian por trabajo asalariado, como el capital usurario o el mercantil. Pero en la forma más desarrollada históricamente la categoría de capital se define lógicamente por su relación con el trabajo asalariado.

Recordemos que Marx en los primeros borradores de la obra *El Capital* también insistía con esa definición relacional —de obvias connotaciones dialécticas— del capital: “*De modo que lo que constituye el capital y, en consecuencia, el trabajo asalariado [...] [es] el intercambio de trabajo objetivado como valor, como valor que se conserva en sí mismo, por trabajo vivo como valor de uso del primero; como valor de uso no para un uso o consumo particulares, determinados, sino como valor de uso para el valor*”<sup>778</sup> [subrayados de Marx].

Para Marx aquello que define al “capital” es lo que al mismo tiempo define al “trabajo asalariado”, porque tanto uno como otro forman parte de los polos antagónicos de una misma relación. No cualquier tipo de relación sino una relación definida por su contradicción antagónica interna (aquel punto más alto del despliegue de las “esencialidades”, según la exposición de la *Ciencia de la Lógica*). El capital constituye entonces una identidad contradictoria.

El enemigo del capital, su polo antagónico, no está fuera sino dentro mismo de la relación. Caracterizar la relación de “capital-trabajo asalariado” como una contradicción significa que en la propia definición de “capital” se encuentra su polo antagónico. En la contradicción el opuesto está dentro mismo de la relación mientras que en la oposición el opuesto se encuentra fuera de la misma. El “capital” constituye en consecuencia una relación social de producción —y de fuerzas entre las clases sociales, como más adelante analizaremos— entre dos polos antagónicos que se definen uno en función del otro.

Pero la marca de la lógica dialéctica no se reduce únicamente al carácter de las categorías que emplea Marx. De igual modo el orden de exposición de las categorías remite a la lógica y al método dialéctico. Este último consiste, precisamente, en marcar un orden expositivo: las categorías no se explican ni aparecen de manera caótica sino en función de un orden derivativo dialéctico, procesual-estructural<sup>779</sup>.

Si la categoría de “capital” —en tanto relación contradictoria— es la principal en *El Capital*, ¿por qué Marx no comienza por ella? Pues porque para Marx, si bien la lógica tiene que estar en función de la historia —su gran diferencia con Hegel— la lógica no refleja de manera lineal y directa el decurso histórico ni la cronología.

Por esta razón Marx escribe en el epílogo de 1873 a *El Capital* que: “*Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación*”<sup>780</sup>.

<sup>778</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.430-431.

<sup>779</sup> Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. Particularmente pp.127-134; Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. Obra citada. Particularmente pp.53-81 y Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada. Especialmente pp.53-82 y pp.193-204.

<sup>780</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.19.

Por “modo de exposición” Marx entiende aquí la secuencia lógica con que aparecen las categorías en su obra. “*La investigación —continúa Marx— debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística*”<sup>781</sup>.

La lógica del capítulo primero, entonces, puede parecer ante el recorrido del lector desprevenido de *El Capital* una construcción apriorística, pero en realidad no lo es. Intenta dar cuenta del modo de producción capitalista en su máximo desarrollo —sincrónico—, en su máximo despliegue, aunque presupone siempre por detrás suyo la historia, la génesis —la diacronía—.

Desde ese ángulo Marx afirma en los Grundrisse: “*Por otra parte, y esto es mucho más importante para nosotros, nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues escribir la **historia real de las relaciones de producción**. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones [...] que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado; un trabajo aparte, que confiamos en poder abordar alguna vez [subrayado de Marx]*”<sup>782</sup>. De modo que para Marx exponer el encadenamiento lógico del sistema “presente” del régimen capitalista —la sincronía procesual estructural— no necesariamente implica describir la historia del mismo, aunque, esa historia esté todo el tiempo presupuesta en la exposición lógica ya que la misma es la clave para demostrar que las leyes de la economía burguesa no son “*leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia*”<sup>783</sup>.

Marx retoma la misma concepción metodológica en *El Capital*, en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía<sup>784</sup>. Allí sostiene que: “*La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza **post festum** [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo*”<sup>785</sup>. El mismo planteo se encuentra en la Introducción de 1857 a los Grundrisse, cuando Marx sostiene que: “*sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente **el inverso** del que parece*

---

<sup>781</sup> La misma cita.

<sup>782</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.422.

<sup>783</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.7.

<sup>784</sup> Recordemos la importancia metodológica de este pasaje, cuando Lukács afirma: “*Se ha destacado a menudo —con cierta razón— que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-Ser y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico*”. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Volumen II, p.112.

<sup>785</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.92.

*ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico*”<sup>786</sup>.

De modo que, como el método lógico de Marx invierte el orden histórico partiendo en su exposición de lo más desarrollado y no del origen genético y cronológico y lo despliega desde sus determinaciones más abstractas hasta las más concretas, *El Capital* no comienza en consecuencia por la relación contradictoria de “capital-trabajo asalariado” sino por la identidad diferenciada encerrada en la “mercancía”.

“Nuestra investigación —aclara Marx—, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía [...] La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas [...] La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso [...] Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio”<sup>787</sup>. Como identidad, la mercancía encierra al mismo tiempo esa diferencia interna en su propia definición: valor de uso y valor —elementos contradictorios que en las crisis se tornan directamente antagónicos haciendo explotar esa unidad que los contiene—.

Entonces la mercancía es la primera categoría analizada por Marx. ¿Qué es pues la “mercancía”? ¿Cómo definirla? Es la forma social que asumen los productos del trabajo humano en el seno de la producción mercantil. Ella encierra dentro suyo dos determinaciones: ser valor de uso y ser valor de cambio, “a la vez”, dice el autor de *El Capital*. Aunque Marx aclara que: “Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor» Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia —la del valor de cambio—, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente clase”<sup>788</sup>.

En consecuencia Marx parte de una identidad: la “mercancía”. Pero no es esta una identidad abstracta, vacua, vacía, tautológica. Esta es la razón por la cual Marx rechaza, como ya señalamos, toda explicación de la magnitud del valor de las mercancías [en adelante simbolizamos con “M”] que equivalga a una tautología.

Si se releen aquellos fragmentos señalados, habiendo ya recorrido el camino de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, encontramos que: “Como ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente, y tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, tiene que referirse a otra mercancía como equivalente”<sup>789</sup>.

También sostiene que: “No me es posible, por ejemplo expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituye expresión alguna de valor [...] El valor del lienzo, como vemos, sólo se puede expresar relativamente, es decir, en otra mercancía”<sup>790</sup>. En el mismo sentido afirma: “Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, «yo soy yo», el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo

<sup>786</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp. 28-29.

<sup>787</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 43-45.

<sup>788</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.74.

<sup>789</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 69.

<sup>790</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.60.

*mismo como hombre*”<sup>791</sup>. Igualmente: “*Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la forma relativa general de valor, tendría que servir ella misma de equivalente. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor*”<sup>792</sup>. Y finalmente: “*Al igual que todas las mercancías, el dinero sólo puede expresar su propia magnitud de valor relativamente, en otras mercancías*”<sup>793</sup>.

Luego, como el [A = A] de Hegel, la “mercancía” [M] de Marx dice algo más que la simple identidad (la “simple identidad” estaría aquí representada en la expresión [20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo]). Por eso la identidad que encierra la [M] no está vacía y contiene dentro de ella a la diferencia, a la “relación con otra” mercancía. Es una identidad que, en el lenguaje de Hegel, desde su propia identidad “sale fuera” y remite a otra mercancía. No es una [S] que tiene un predicado [P], como en la lógica formal aristotélica, sino que [M] constituye en sí misma una forma social que *sólo existe en medio y a partir de relaciones* (en este caso de valor).

En conclusión, la [M] constituye una identidad que no se cierra sobre sí misma. Tiene como determinación central de su relación —el valor— la referencia hacia “otra” [M].

Para formularlo de manera sintética, Marx distingue dentro de esta determinación de “valor” de la categoría [M] tres atributos: (a) la **sustancia** de valor: El trabajo abstracto, que remite a la producción; (b) la **magnitud** del valor: El TTSN (Tiempo de trabajo socialmente necesario), que igualmente remite a la producción; y (c) la **forma** de valor, que remite al intercambio (cuatro formas: [I] simple o singular, [II] total o desplegada, [III] general y [IV] dinero).

El “valor” —cuya sustancia social es el trabajo abstracto— no es exactamente lo mismo que el “valor de cambio” como forma de valor ya que “*Ese algo común que se manifiesta en la relación de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor*”<sup>794</sup>.

La forma de valor es la forma necesaria en que se manifiesta el valor. ¿De qué manera se produce esta manifestación? Pues como una relación entre dos o más [M]. ¿Cómo se determina la cantidad del intercambio? Por medio de la magnitud del valor o “valor de cambio” determinada no por la variabilidad del intercambio sino por la producción.

Como el método dialéctico siempre se encamina de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, entonces la primera forma de valor —una relación entre dos [M]— en la que se comparan e intercambian dos trabajos privados a través de dos [M] constituye la forma simple: [I]: [A = B].

En *El Capital* todo el despliegue de las diversas formas que asume el valor (enumeraremos desde [I] hasta [IV]) tiene por función resolver la dificultad de la forma equivalente, clave para comprender al dinero como relación social (y no como “cosa” mágica, según las apariencias misticadas del fetichismo) y, por supuesto, al capital como forma desarrollada de la relación de dinero. Esta es la razón por la cual Marx sostiene que: “*De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de dilucidar la génesis de la forma dinero siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la*

<sup>791</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.65, nota al pie.

<sup>792</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 84.

<sup>793</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 112.

<sup>794</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.47.

*relación de valor existente entre dos mercancías: desde su forma más simple y opaca hasta la deslumbrante forma de dinero*<sup>795</sup>.

La segunda forma de valor [II] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A = B ó C ó D ó E, etc].

La tercera forma de valor [III] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A ó B ó C ó D ó E, etc. = X].

La cuarta forma de valor [IV] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A ó B ó C ó D ó E, etc. = D (dinero)].

En todas estas relaciones de valor entre diversas [M], Marx observa que siempre las relaciones en el seno de las cuales se intercambian las [M] están conformadas por dos polos. Al primer polo de esa relación dialéctica lo denominará “forma relativa” y al segundo “forma equivalencial”. Entonces afirmará que: “*La forma relativa de valor y la forma de equivalente son aspectos interconectados e inseparables [subrayado nuestro] que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor [subrayado de Marx]*”<sup>796</sup>. Todas las formas de valor —desde la más simple a la forma dinero— están conformadas como relaciones. Dentro de estas relaciones existen polos interconectados e inseparables. Pero no sólo eso: al mismo tiempo son polos excluyentes entre sí. Es decir, constituyen polos inseparables pero excluyentes... De donde Marx infiere que “*ambas formas [relativa y equivalencial] [...] se excluyen entre sí de manera polar [subrayado de Marx]*”<sup>797</sup>.

Entonces, habíamos afirmado que las [M] encierran dentro suyo una identidad diferenciada, ya que contienen valor de uso y valor y ambas determinaciones son opuestas y antitéticas entre sí, ya que Marx plantea que: “*La expansión y la profundización históricas del intercambio desarrollan la antítesis latente en la naturaleza de la mercancía, entre valor de uso y valor*”<sup>798</sup>. La [M] es la primera categoría y constituye una identidad que encierra una antítesis —siempre entendiendo por “antítesis”, como ya aclaramos, no la diferencia que viene de “afuera” sino que está adentro mismo de la identidad—. Uno de los polos de la “antítesis”, esto es, el valor “saldrá afuera” de la [M] y se manifestará en el intercambio como forma de valor.

A su vez dentro de la forma valor —desde la más simple hasta la forma dinero— estarán presentes también las dos determinaciones internas de la identidad diferenciada que constituye a la [M]: “*Por tanto, el valor de la mercancía lienzo [forma relativa] queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta [forma equivalencial], el valor de una mercancía en el valor de uso de la otra*”<sup>799</sup>. En consecuencia, la antítesis interna a la [M] se exterioriza, “sale fuera” de sí, y se despliega como forma de valor. Entonces Marx plantea que: “*La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis contenida en ella, entre el valor de uso y el valor*”<sup>800</sup>. En la misma perspectiva lógico dialéctica Marx afirma que “*La antítesis interna entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una antítesis externa*”<sup>801</sup>.

¿Qué papel y función juega la [M] en la relación de valor cuando le toca ocupar la forma equivalencial o de equivalente? Pues la de “prestar su cuerpo”, su valor de uso,

<sup>795</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.59.

<sup>796</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.60.

<sup>797</sup> La misma cita.

<sup>798</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.106.

<sup>799</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.64.

<sup>800</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.75.

<sup>801</sup> La misma cita.

para expresar al valor de la forma relativa. Por lo tanto: “*La primera peculiaridad que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta su contrario, el valor*”<sup>802</sup>. “*La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor. Pero obsérvese que ese **quid pro quo** [«tomar una cosa por otra», relación central de la inversión fetichista de sujeto y objeto. N.K.] sólo ocurre, con respecto a una mercancía B (chaqueta o trigo o hierro, etc.), en el marco de la relación de valor que la enfrenta con otra mercancía A cualquiera (lienzo, etc.); únicamente dentro de los límites de esa relación*”<sup>803</sup> (Tomo I, Vol.I, p.69). Por lo tanto la inversión fetichista, explicará algunas páginas más adelante Marx, es inseparable de la producción mercantil y de las relaciones de valor.

Lo importante a lo largo de este despliegue de la forma valor —desde la más simple [I] a la forma dinero [IV]— reside en que a lo largo de ese desarrollo se exterioriza, se exagera y se agudiza la “antítesis” entre las formas relativa y equivalencial, oposición que deja de ser “interna” a la [M] para autonomizarse y adquirir “vida propia” ya desde la forma [I]. Pero la observación de esa “antítesis” no se alcanza a simple vista. Por eso Marx, refiriéndose a la forma [III] señala que “*la forma de intercambiabilidad directa general de ningún modo revela a simple vista que se trate de una forma mercantil antitética*”<sup>804</sup>.

Si bien no puede observarse a simple vista —lo cual vuelve comprensible que el presupuesto epistemológico empirista y positivista de la economía neoclásica caracteriza al tratamiento marxiano del valor como “metafísico” pues para esta corriente sólo es considerado científico lo que puede observarse en la inmediatez— ello no implica que la contradicción no esté presente, aunque de modo larvado, desde el inicio de la exposición lógico dialéctica.

Esa es la razón por la cual Marx plantea que: “*Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se desarrolla también la antítesis entre sus dos polos: la forma relativa de valor y la forma de equivalente. Ya la primera forma [I] — 20 varas de lienzo = 1 chaqueta— contiene esa antítesis, pero no la establece como algo fijo [...] Aquí [en la forma [I]] todavía cuesta trabajo fijar la antítesis polar*”<sup>805</sup>.

Si en la forma simple [I] aún la antítesis no está fijada, ¿cuándo alcanzará dicha fijeza? Pues en la forma [IV] o forma dinero —que simbolizamos con [D]—, cuando “*la forma relativa unitaria de valor propia del mundo de las mercancías adquiere consistencia objetiva y vigencia social general. La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente deviene mercancía dineraria o funciona como dinero*”<sup>806</sup>. De nuevo, en la forma [IV] o [D] encontramos la presencia indeleble de la lógica relacional dialéctica que no acepta para las categorías una definición tautológica ni una identidad vacía. Por ello Marx agrega que: “*Al igual que todas las mercancías, el dinero sólo puede expresar su propia magnitud de valor relativamente, en otras mercancías*”<sup>807</sup>. En la forma [D] se despliegan las contradicciones inmanentes a la [M], de allí que: “*El enigma que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el fetiche de la mercancía*”<sup>808</sup>.

<sup>802</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.69.

<sup>803</sup> La misma cita.

<sup>804</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.84, nota al pie.

<sup>805</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.83.

<sup>806</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.85.

<sup>807</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.112.

<sup>808</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.113.



Este fetiche consiste en la independización y autonomización de la forma equivalente —socialmente “objetiva”— que a partir de la forma [IV] o [D] adquiere “vida propia”, transformándose en un “sujeto” de un modo absolutamente reificado. Por eso en la forma [D] se despliega, como nunca antes, la “antítesis” interna a la [M]: “Dicho proceso suscita un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, una antítesis externa en la que aquella representa su antítesis inmanente de valor de uso y valor. En esa antítesis las mercancías se contraponen como valores de uso al dinero como valor de cambio”<sup>809</sup>.

Esta misma conceptualización había sido previamente explorada en los *Grundrisse* cuando Marx escribe: “Dado que la mercancía deviene valor de cambio general, de aquí resulta que el valor de cambio deviene una mercancía particular: esto debido únicamente al hecho de que una mercancía particular frente a todas las otras recibe el privilegio de representar, de simbolizar el valor de cambio de éstas, vale decir, el privilegio de convertirse en dinero. El hecho de que una mercancía particular se presente como **sujeto-dinero** de la cualidad-dinero de todas las mercancías, se desprende de la esencia misma del valor de cambio. [...] La objetivación del carácter general, social del trabajo, (y por tanto del tiempo de trabajo que está contenido en el valor de cambio) hace precisamente de su producto un valor de cambio y confiere a la mercancía la cualidad de dinero, la cual implica a su vez un **sujeto-dinero** que exista fuera de ella de manera autónoma”. Aclarando, más adelante agrega: “La relación de los valores de cambio —de las mercancías como objetivaciones recíprocamente iguales e igualables del tiempo de trabajo— encierra contradicciones que tienen su expresión material en un dinero distinto del tiempo de trabajo [...] No se ve aún al **núcleo de la mercancía** en su conjunto **preso de la contradicción y penetrado por ella**”<sup>810</sup>.

En este pasaje de la exposición lógico dialéctica, cuando se produce la máxima autonomización de la forma equivalente, el valor de cambio, Marx alerta sobre una problemática cuya **posibilidad** está implícita ya desde el comienzo de *El Capital* aunque recién se la expone de modo explícito en el cuarto tomo de la obra: “Si la autonomización externa de aspectos que en lo interno no son autónomos, y no lo son porque se complementan uno al otro, se prolonga hasta cierto punto, la unidad interna se abre paso violentamente, se impone por medio de una crisis”<sup>811</sup>.

La posibilidad de la crisis está latente ya desde la existencia misma de las contradicciones inmanentes a la identidad diferenciada de las [M] —es decir, desde el primer renglón de la obra *El Capital*...—. Lo que aquí interesa es ese proceso reificado y cosificado —clave para comprender a fondo la teoría marxiana del valor— por el cual lo que en un momento aparecía como un objeto “sin vida” (la [M] que cumplía el rol de equivalente en las diversas formas del valor, desde [I] a [IV]), “se despierta”, “cobra vida” y comienza a funcionar de manera autónoma: “El valor —afirma Marx— *pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se autovaloriza*”<sup>812</sup>.

<sup>809</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.128.

<sup>810</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.95-97.

<sup>811</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 138.

<sup>812</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 188.

Como también le sucede al “concepto” de la lógica dialéctica hegeliana, el valor se autonomiza y se transforma en un **sujeto** cobrando —como un fetiche— vida propia y, luego de pasar por la fase de la forma [D] se autotransformará en capital subsumiendo a su oponente, a su creador, a su “otro”: al trabajo asalariado, que entabla con él una relación antagonica. En ese mismo proceso, este sujeto que ha cobrado vida termina **poniendo** como resultado suyo a sus propias condiciones históricas, del mismo modo que la esencia hegeliana **pone** —en el segundo momento de la *Ciencia de la Lógica*— al ser (en la dialéctica del poner y el presuponer).

En la relación de “capital” que expone Marx: ¿cuál es el “sujeto”: el capital (trabajo pretérito) o el trabajo asalariado (trabajo vivo)? El verdadero sujeto es el trabajo vivo. Pero, por un proceso fetichista, el trabajo vivo —el auténtico sujeto en cuestión— se objetiviza, se reduce a mero objeto del capital, a mera función del capital, se cosifica, se ve transformado en una cosa; mientras que paralelamente el capital, que era una cosa objetiva —las condiciones de vida expropiadas en la acumulación originaria que luego de un largo proceso histórico “han cobrado vida”— se transforma en un sujeto. Como resultado de esta doble inversión —personificación del objeto y cosificación del sujeto— el capital que era **puesto** por el trabajo vivo termina **poniendo** sus propias condiciones. Lo condicionado se transforma en condicionante, lo subordinado en subordinante. Entonces Marx escribe en los *Grundrisse*: “*El trabajo asalariado es aquí [...] trabajo que pone capital, que produce capital, vale decir trabajo vivo que produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce a estos mismos elementos como poderes ajenos contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él*”<sup>813</sup>. Esta inversión —que no es solamente un proceso ideológico, sino también un proceso histórico real— sería la clave de la autonomización del valor, del dinero y del capital.

Entonces, Marx agrega que: “*Si en la circulación simple el valor de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo la forma autónoma del dinero, aquí se presenta súbitamente como un sustancia en proceso, dotada de movimiento propio, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas*”<sup>814</sup>.

¿Por qué este objeto devenido sujeto —sustancia en proceso, según la definición de estirpe hegeliana— ha adquirido la propiedad de moverse a partir de sí mismo? Pues porque ha dejado de ser simplemente “trabajo muerto”, “pretérito”, “solidificado”, “materializado”, “cristalizado”, “corporificado”, “petrificado”, “soldado” —todas ellas expresiones metafóricas utilizadas por Marx en *El Capital*<sup>815</sup>— y “*ha adquirido la cualidad de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes o, cuando menos, pone huevos de oro. Como sujeto dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una forma autónoma, en la que se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma sólo la posee el dinero*” [subrayados nuestros]<sup>816</sup> (Tomo I, Vol.I, p.188). A partir de ese momento, el valor ha cobrado vida y engendra vida, está “preñado”, está embarazado. Por eso Marx lo compara con la santísima trinidad: “*Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor —tal como Dios padre se distingue de sí mismo en cuanto Dios Hijo,*

<sup>813</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p. 424.

<sup>814</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 189.

<sup>815</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 47, 49, 53, 63, 65, 72, 77, 82, 90, 92, 131 y Tomo III, Vol.VIII, p.1054.

<sup>816</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 188.

*aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona [...] El valor, pues, se vuelve valor en proceso, dinero en proceso, y en ese carácter, capital*<sup>817</sup>.

Si se recorre con atención todo el pasaje sobre las características que la forma equivalente asume en *El Capital*<sup>818</sup> dentro de la forma valor, antes de llegar a ser capital, resulta sumamente importante destacar que allí Marx siempre hace referencia explícita a los polos “contrarios” que se relacionan como forma equivalente (valor de uso, trabajo concreto y trabajo privado) y como forma relativa (valor, trabajo abstracto y trabajo social) dentro de las diversas formas de valor. Marx utiliza expresamente el término de “contrarios”. No utiliza en cambio el término de “contradictorios”. Como ya señalamos, en la lógica dialéctica los “contrarios” se oponen dentro de la relación de oposición mientras que los polos contradictorios se oponen dentro de la relación de contradicción. Si bien es verdad que en un sentido los polos de la relación manifestada mediante la forma valor son contradictorios, ya que entre ellos existe, según el propio Marx, una estrecha “interconexión” y además “son inseparables entre sí”, también es cierto que la contradicción se desplegará en su forma más compleja, concreta y desarrollada no en la forma valor sino recién a partir del momento en que el valor “cobra vida” como dinero que se valoriza a sí mismo, en la relación de “capital-trabajo asalariado” (que podríamos simbolizar con [K]) ya que es recién en esta última cuando los polos no sólo se encuentran “interconectados” y son “inseparables” entre sí sino que además cada uno remite necesariamente al otro y no se pueden definir si no es a partir de la contradicción con el otro. Por lo tanto recién con la emergencia de “capital-trabajo asalariado” el “otro” se internaliza y la “antítesis externa” entre los polos se convierte de oposición en contradicción.

En esta reconstrucción del camino lógico dialéctico que sigue Marx en su exposición se había comenzado entonces con:

- (1) Una **identidad diferenciada** en [M].
- (2) Se pasa luego por la mediación de las cuatro formas (de la forma [I] a la [IV]) que asume el valor en las cuales uno de los elementos de la contradicción interna —pero “oculta”, según Marx— perteneciente a la [M] se “exterioriza”, se “autonomiza” como forma equivalencial transformando a la antítesis, de interna en una **oposición** externa.
- (3) Finalmente, volvemos a encontrar una **nueva identidad contradictoria**: el [K], donde el polo objetivo y autonomizado “cobra vida” y se reintroduce dentro de la relación. ¿Cómo se reintroduce? De modo invertido y como “sujeto” ya que como [K] el valor y el dinero [D] cobraron vida, se autonomizaron totalmente y terminaron subordinando a su creador. La máxima objetividad se volvió sujeto.

Como bien señala el epílogo de 1873 a la segunda edición alemana de *El Capital*, a primera vista este proceso de exposición lógico-dialéctico de las categorías aparenta constituir una “construcción apriorística” —por eso se ha acusado a Marx desde la economía burguesa de haber recaído en una teoría “metafísica” del valor—, pero en realidad responde a un desarrollo histórico. Por eso Marx plantea que: *“Es obvio que esta forma [la forma simple], en la práctica, sólo se da en los más tempranos comienzos, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de un intercambio fortuito y ocasional”*<sup>819</sup>.

Refiriéndose más adelante a la forma [III] agrega: *“Históricamente ese sitio privilegiado lo conquistó una mercancía determinada, una de las que en la forma II*

<sup>817</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 189.

<sup>818</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 68-74.

<sup>819</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.80.

figuran como equivalente particular del lienzo y en la forma III expresan conjuntamente su valor relativo en el lienzo: el oro”<sup>820</sup>. Este último, no en la exposición lógica sino en la historia, “poco a poco, en ámbitos más restringidos o más amplios, comenzó a funcionar como equivalente general”<sup>821</sup>. En consecuencia, el despliegue dialéctico de las categorías, aunque muchas veces invierta el orden cronológico e histórico real, trata de expresarlo en el plano lógico estructural. No constituye entonces una “construcción apriorística”...

Cuando se produce la máxima autonomización externa de aspectos que en lo interno de la forma valor no son autónomos y esa autonomización se prolonga hasta cierto punto, la unidad interna se abre paso violentamente imponiéndose por medio de una crisis, cuya posibilidad está implícita ya desde el comienzo de la exposición de *El Capital*.

En las *Teorías sobre la plusvalía* —libro IV de *El Capital*— Marx desarrollará esa problemática implícita desde el comienzo de *El Capital*. Allí afirmará entonces que: “Sin embargo, como ya hemos visto al estudiar el dinero, [que], tanto en cuanto [constituye] en general una forma distinta de la forma natural de la mercancía, como en cuanto a su forma como medio de pago, entraña la posibilidad de la crisis, a este mismo resultado se llega con tanta mayor razón cuando se estudia la naturaleza del capital, sin necesidad de desarrollar las relaciones ulteriores, que constituyen todas [ellas] presuposiciones del proceso de producción real”<sup>822</sup>.

Cuando Marx desarrolla al comienzo de *El Capital* la forma [IV] del valor o forma [D] ya está implícita la posibilidad de la crisis que no hace más que desarrollarse y multiplicarse cuando el [D] se transforma en [K]. Más adelante continúa diciendo en ese mismo tomo IV que: “En las crisis del mercado mundial estallan las contradicciones y los antagonismos de la producción burguesa”<sup>823</sup>. Marx se pregunta entonces: ¿qué actitud adopta la economía burguesa frente a este proceso? Frente a este interrogante responde del siguiente modo: “La apologética, al proceder así, insiste en falsear las relaciones económicas más simples y, especialmente, en hacer hincapié en la unidad frente a la contradicción”<sup>824</sup>.

Por ello consideramos incorrecto reducir la lógica dialéctica a la simple trilogía “tesis, antítesis y síntesis”, ya que en ese caso la “tesis” sería una unidad sin contradicciones internas y ese es precisamente el punto de vista de la economía política que Marx somete a crítica. Esto explica que: “Es precisamente en la crisis donde se pone de manifiesto su unidad, la unidad de lo diferente. La sustantividad que revisten dos momentos coherentes entre sí y que se complementan es violentamente destruida. La crisis manifiesta, por tanto, la unidad de los momentos sustantivados el uno con respecto al otro. Sin esta unidad interna de los [momentos] aparentemente indiferentes entre sí no existiría ninguna crisis. Pero no, dice el economista apologético. No puede producirse ninguna crisis, porque existe la unidad. Lo que, a su vez, sólo significa una cosa, y es que la unidad de los contrarios excluye la contradicción”<sup>825</sup>. Ese constituye entonces el punto de vista —lógico formal, de raíz aristotélico, centrado en una

<sup>820</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.85.

<sup>821</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.86.

<sup>822</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía* [Tomo IV de *El Capital*]. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. *Obras fundamentales*, Tomo XIII. Vol. II, p.454.

<sup>823</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, p.461.

<sup>824</sup> La misma cita.

<sup>825</sup> La misma cita.

identidad vacía, tautológica— que Marx, retomando y recreando la lógica dialéctica en función de su crítica del capitalismo, rechaza e impugna.

¿Cuál es entonces la matriz de todos estos antagonismos? Pues “*la mercancía, dentro de la que se da el antagonismo entre valor de cambio y valor de uso*”<sup>826</sup>. Recordemos que por “valor de cambio” Marx extiende aquí, como él mismo aclara en *El Capital*, al “valor”. Ya desde allí se produce el germen potencial de la crisis. Con el despliegue de las distintas formas de valor, particularmente con su forma [D] “*el desdoblamiento de la compra y la venta ni más ni menos que su unidad, lejos de excluir la posibilidad de un general glut, entraña la posibilidad de él [...] se impone de un modo violento precisamente en la crisis, frente al desdoblamiento y el antagonismo*” [subrayados de Marx]<sup>827</sup>.

Exactamente la misma concepción dialéctica se repite en todo el pasaje dedicado a “*la posibilidad de la crisis se convierte en realidad. La crisis como manifestación de todas las contradicciones de la economía burguesa*”<sup>828</sup>. Allí también señala que “[*Mediante*] el desdoblamiento del proceso de producción (directo) y del proceso de circulación, vuelve a desarrollarse y se desarrolla más la posibilidad de la crisis, que se había manifestado con motivo de la **simple metamorfosis** de la mercancía” [subrayado de Marx]<sup>829</sup>. Entonces agrega que: “[*La posibilidad de la crisis*] se da por tanto, exclusivamente, en la disociación de la venta y la compra”, e incluso cuando plantea que “*La crisis no es otra cosa que la imposición violenta de la unidad a fases del proceso de producción que se han independizado la una con respecto a la otra [...] Compra y venta pueden disociarse. Son, pues, crisis en potencia [...] Permanece, pues, en pie [la afirmación de] que la forma más abstracta de la crisis (y, por tanto, la posibilidad formal de ella) es la metamorfosis de la mercancía misma, en la que se contiene solamente como momento desarrollado la contradicción de valor de cambio y valor de uso y, más desarrollada, de dinero y mercancía, que se halla implícita en la unidad de ésta*” [subrayados de Marx]<sup>830</sup>.

Luego de señalar que “*Las contradicciones que se desarrollan en la circulación de mercancías se reproducen por sí mismas en el capital*”, Marx concluye que “*las frases apologéticas [a que se recurre] para descartar las crisis tienen su importancia por cuanto prueban siempre lo contrario de lo que se proponen probar. Para descartar las crisis, afirman [la existencia de una] unidad allí donde solamente existe antagonismo y contradicción. [...] “las crisis existen porque existen aquellas contradicciones. Cada una de las razones que alegan en contra de las crisis es una contradicción descartada por la fantasía y, por tanto, una contradicción real, es decir, un fundamento de la crisis*”<sup>831</sup>.

En este último largo fragmento destaquemos el concepto de “contradicción real”, que había sido impugnado por Trendelenburg cuando atacaba la lógica dialéctica de Hegel (argumentando una supuesta “confusión” entre “oposición real” y contradicción lógica...) En estos textos Marx se apoya implícitamente en Hegel y no en Trendelenburg —como erróneamente afirmarían los críticos “materialistas” de Hegel de la escuela de Della Volpe, Colletti y otros— ya que expresamente utiliza el concepto de contradicción real y no de oposición real, pues según la lógica dialéctica las

<sup>826</sup> La misma cita.

<sup>827</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, p. 465.

<sup>828</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, pp. 467-472.

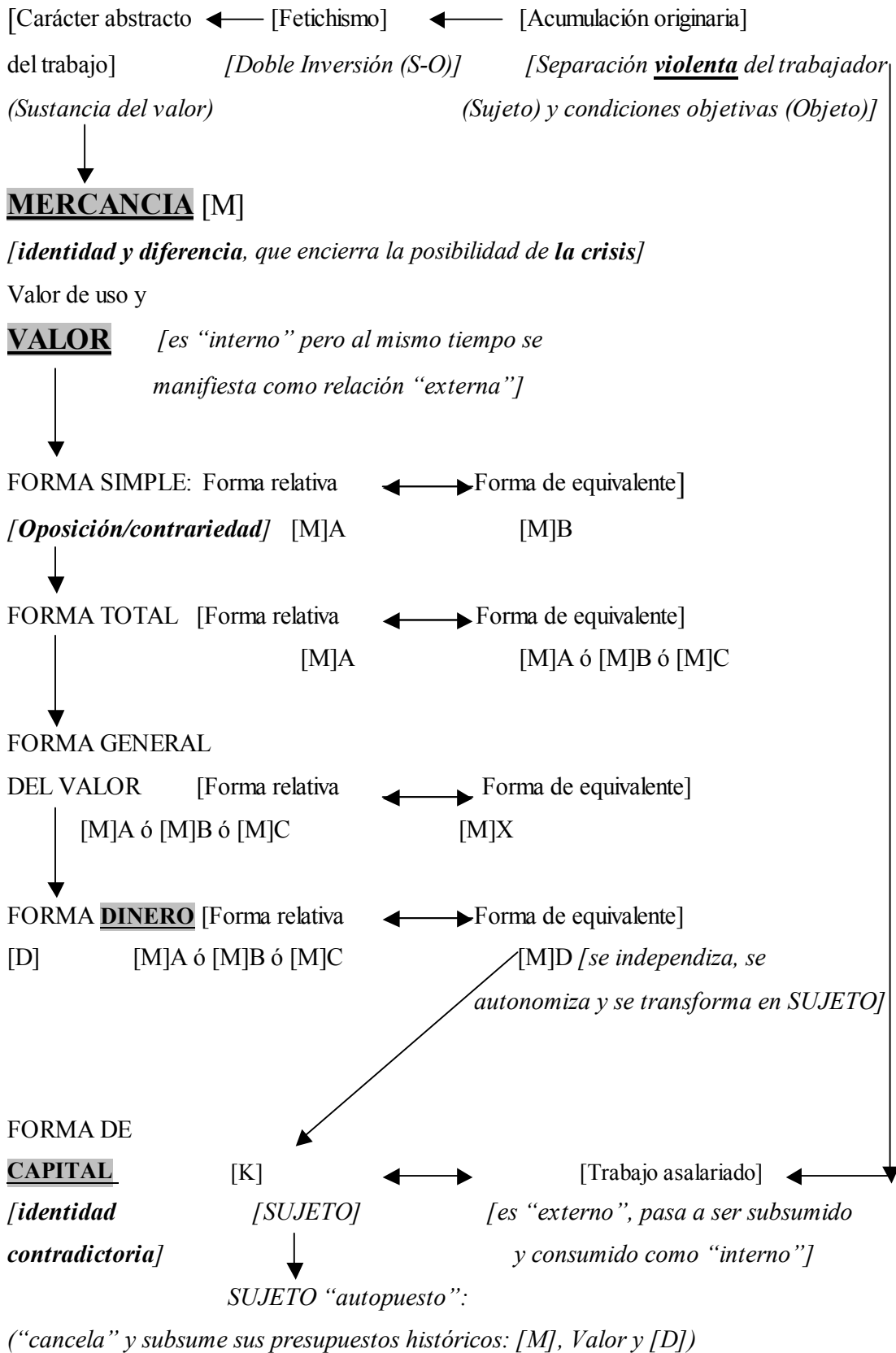
<sup>829</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, p. 467.

<sup>830</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, pp. 468-469.

<sup>831</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Vol. II, p. 477.

contradicciones no son sólo lógicas sino también reales. Además Marx señala que la “contradicción real” constituye el “fundamento” de la crisis. Al utilizar la categoría de “fundamento” —que no constituye una expresión literaria intercambiable por cualquier otra— Marx está reproduciendo el mismo orden al que conducen “las determinaciones de la reflexión o esencialidades” en la *Ciencia de la Lógica* pues, según Hegel, la contradicción deriva en el “fundamento de la esencia”. En Marx, en cambio, la contradicción conduce al fundamento de la crisis.

Si esquemizamos entonces, obtenemos el siguiente cuadro:



Este cuadro —sumamente esquemático, como todo cuadro— intenta condensar en breves trazos y líneas el orden lógico dialéctico a partir del cual Marx aborda y expone en *El Capital* la emergencia del capital-sujeto como relación contradictoria y antagónica, fundamental en la sociedad contemporánea.

Esa perspectiva lógica dialéctica, procesual-estructural, se encuentra en la base de sustentación de la teoría crítica del fetichismo y la teoría del poder y la dominación en Marx. Poco se entendería del fetichismo y del poder sin haber recorrido previamente ese camino dialéctico emprendido por Marx a partir de una reapropiación (crítica) de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Un abordaje teórico y de escritura, de investigación y exposición, que, como hemos ido desarrollando y explicando, se apropia de ella, pero desprendida de todo apriorismo especulativo y desde un ángulo lógico subordinado a la historia.

¿Por qué subordinado a la historia? Porque la transformación invertida y reificada de una cosa (dotada de características metafísicas), convertida en sujeto, no se produce en cualquier momento del tiempo y el espacio sino en un momento de la historia específicamente determinado: aquel cuando se tornan predominantes las relaciones mercantiles capitalistas. El dinero se transforma en sujeto, valorizándose a sí mismo (a través de la explotación de la fuerza de trabajo asalariada) cuando el valor se ha desarrollado plenamente, es decir, cuando en la historia se han ido desplegando las formas simples (representadas primitivamente en el trueque), total y general del comercio y el intercambio hasta llegar al mercado mundial y al dinero mundial. En ese momento de la historia, el dinero termina subsumiendo todas las otras categorías, que en la historia habían aparecido antes, e incluso a su propio polo contradictorio, el trabajo asalariado.

Ese proceso puede producirse porque se ha generalizado el trabajo abstracto, base de sustentación del fetichismo. A su vez, el trabajo abstracto y la cosificación de las relaciones sociales ha tenido lugar en la sociedad contemporánea porque previamente se han producido expropiaciones y rupturas históricas que han separado —a través de relaciones de poder, violencia cruel y brutal ejercicio de la fuerza material—, por un lado, a los productores, y, por el otro, a sus condiciones de existencia y de vida, es decir, al sujeto y al objeto. Esa expropiación y esa ruptura histórica “originaria” (para emplear el mismo término utilizado irónicamente por Marx en su polémica con la apologética de la economía política), fundada en el poder, la violencia y la fuerza material, es la que posibilita la generalización de la sociedad mercantil y del fetichismo y a su vez el desarrollo histórico de las formas de valor que conducen, en última instancia, al predominio mundial del capital, devenido demiurgo y tótem máximo de la sociedad actual, sujeto cuyo reinado sólo podrá ser derrocado y superado cuando su otro polo, contradictorio y antagónico, logre des-objetualizarse para convertirse, ahora sí, en el verdadero sujeto de la historia. La lógica estructural que emplea Marx en su exposición de las categorías de *El Capital* se propone, pues, aprehender ese proceso histórico.



## Teoría del fetichismo y teoría del valor

Luego de haber despejado diversos equívocos en torno a la obra de Marx y el marxismo y de haber realizado un largo recorrido por los presupuestos lógicos y epistemológicos que estructuran el discurso crítico del autor de *El Capital* a partir de la lógica dialéctica, estamos en buenas condiciones para demostrar nuestras hipótesis sobre el fetichismo y el poder en el pensamiento de Marx.

Algunos autores han intentado con diversa fortuna soslayar o directamente desconocer la centralidad de la teoría marxista del fetichismo atribuyéndole, falsamente, connotaciones idealistas<sup>832</sup>. Para ello han intentado reducirla a una fugaz reminiscencia filosófica juvenil vinculada a la problemática de la alienación (de origen hegeliano o a lo sumo feuerbachiano) que supuestamente aparecería intercalada e incrustada en algún pasaje aislado de *El Capital*, sin mayores credenciales de justificación ni legitimidad. Un desvío engañoso e inesperado, ajeno al estatuto epistemológico de la teoría crítica, que se encontraría al comienzo de *El Capital* para luego desvanecerse y dejar su lugar a un supuesto discurso “científico puro”, ahora sí... centrado en las leyes objetivas de la economía política.

### Periodización de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)

Semejante perspectiva desconoce la génesis real de la teoría crítica del fetichismo en los escritos maduros de Marx y el lugar central que ella ocupa tanto en la crítica de la economía política y en la teoría del valor como en la concepción materialista de la historia y la sociedad. Sólo pagando el altísimo precio del desconocimiento de los

---

<sup>832</sup> Louis Althusser, uno de los más extremos en este rubro, afirmaba por ejemplo que: “Última huella de la influencia hegeliana, y esta vez flagrante y extremadamente dañosa (ya que todos los teóricos de la «reificación» y la «alienación» han encontrado en ella con qué «fundar» sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx): la teoría del fetichismo («El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», parte IV de la sección P’. A partir de allí a Althusser no se le ocurrió mejor remedio que deducir como norma y recomendación general para leer *El Capital* el no empezar por el comienzo sino... por el capítulo cuarto para de esta manera eludir la teoría del fetichismo —y su conexión inmanente con la teoría del valor— formulada por primera vez en su primer capítulo. No resulta casual que Althusser haya intentado fundamentar su tesis contra la teoría del fetichismo (y contra la dialéctica) a partir de la edición francesa de *El Capital*, en la cual Marx intentó “simplificar” sus razonamientos dialécticos... para que puedan ser entendidos por el público francés, al que estimaba mucho por su carácter revolucionario práctico pero del cual desconfiaba en sus pretensiones teóricas. Véase Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*” (Prefacio a la edición francesa de *El Capital*: París, Garnier-Flammarion, 1969). En Revista *Dialéctica*, N°2, Año I, Buenos Aires, 1992. pp.24 y 32 [Probablemente esta traducción del texto althusseriano haya tomado como base la edición argentina de Raúl Sciarreta, quien tradujo los primeros cuatro capítulos del tomo I de *El Capital* precedidos con este trabajo de Althusser. Bs.As., Corregidor, 1973]. Su alumna y discípula latinoamericana, Marta Harnecker, a la hora de realizar esquemas pedagógicos sobre *El Capital* llega a mencionar en uno de los cuadros explicativos la sustancia del valor en tanto trabajo abstracto, pero ni aparece mencionado el concepto de fetichismo (p.52). Siguiendo las indicaciones tradicionales de su maestro francés, al sugerir textos para comenzar a estudiar *El Capital*, esta autora latinoamericana —tan referenciada y consultada en otras décadas como especialista en la materia— propone pasar por alto la lectura de toda referencia que vincule la teoría del valor con la teoría del fetichismo. Por eso recomienda: “«*El Capital*». Libro I, Capítulo I. Aquí se deja de lado [en la lectura recomendada N.K.] las páginas que se refieren a la forma valor: relativa, equivalente, el proceso de cambio y de dinero”.(p.48). Véase Marta Harnecker: «*El Capital*»: Conceptos fundamentales. México, Siglo XXI, 1989. pp. 48 y 52.

diversos planes de escritura, las varias redacciones, manuscritos y reelaboraciones que Marx fue volcando en el papel a partir de 1857 —período claro de madurez intelectual, científica y política al mismo tiempo— puede haberse otorgado credibilidad a semejante lugar común, desprovisto de la más mínima rigurosidad analítica y corroboración empírica.

En el laboratorio mental y de escritura de Karl Marx, la exposición y formulación más acabada de la teoría crítica del fetichismo se encuentra en la segunda edición del primer tomo de *El Capital*, corregida y reeditada en 1873, seis años después de su primera edición destinada a la imprenta (1867), quince años después de la redacción de los *Grundrisse* (1857-1858), casi treinta años posterior a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En esa segunda edición de 1873, la más madura de todas, el pasaje del fetichismo de la mercancía está encabezado con un título especial, separado del resto del primer capítulo<sup>833</sup>. La formulación que aparece en esa segunda edición alemana (la habitualmente utilizada en las traducciones al castellano<sup>834</sup>) resulta uno de los escritos teóricos de Marx más tardíos y maduros si lo comparamos con el resto de su obra, tanto la editada en vida de su autor como la que permaneció inédita y se publicó póstumamente. No se trata pues de un texto juvenil sino de la reescritura y reelaboración madura de *El Capital* destinada a la imprenta, revisada luego de su primera aparición y los primeros debates y polémicas. Esa reescritura corona todo el capítulo, que en la nueva versión de 1873 condensa cuatro textos: (a) la versión del capítulo primero del Tomo I de *El Capital* tal como fue publicado en 1867, (b) unas pocas páginas nuevas redactadas entre 1871 y 1872, (c) partes del apéndice sobre “La forma de valor” (escrito por sugerencia de Kugelmann) que en la edición de 1867 se publicaba aparte y finalmente, (d) una reescritura del último subcapítulo, ahora encabezado con título propio: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”<sup>835</sup>.

---

<sup>833</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.87-102. En la primera edición alemana, la argumentación sobre el fetichismo está insertada dentro mismo del primer capítulo que llevaba por título general solamente “La mercancía”. Véase el texto de la primera edición alemana en Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III. Apéndice. pp. 971-1016. En ese apéndice el traductor Pedro Scaron también incluye una popularización de todo el argumento del capítulo primero (circunscripto a la teoría del valor, principalmente enfocado a explicar la transformación de la forma simple de valor en forma dinero, con sus dos mediaciones intermedias, sin llegar a incorporar la teoría acabada del fetichismo) redactado por Marx a pedido de su amigo, compañero y corresponsal Ludwig Kugelmann titulado “La forma del valor”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. III. Apéndice. pp. 1017- 1042. Que la sugerencia para escribirlo provino de Kugelmann puede comprobarse en la carta que Marx le envía a aquel el 13 de julio de 1867 donde le dice: “Hace unos días envié a Leipzig el suplemento, con el título LA FORMA DEL VALOR anexo al capítulo I [de *El Capital*. N.K.] Usted conoce muy bien al autor de este plan., al que envío aquí mi agradecimiento por su sugerencia”. Véase carta de Marx a Kugelmannn, 13 de julio de 1867. En Karl Marx: *Cartas a Kugelmann*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975. p. 58. Casi un mes antes, Marx le dice a Engels que en ese apéndice “expongo el mismo asunto, de la forma más sencilla posible y de la manera más escolar posible”... tal vez por eso no incluye la teoría del fetichismo. Véase carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Barcelona, LAIA, 1974. pp.127-129.

<sup>834</sup> Con excepción de la edición argentina de 1956, reeditada en 1973, de editorial Cartago que a través de Floreal Mazía retraduce de la edición francesa (es cierto, revisada por Marx, pero también simplificada por él) en lugar del original alemán. También cabe agregar una segunda excepción, la edición de la colección Crítica de Grijalbo que el pensador marxista catalán Manuel Sacristán Luzón traduce en el Estado español de la cuarta edición alemana de 1890, corregida por Engels.

<sup>835</sup> Véase el esquema que sintetiza estos fragmentos reunidos en la nueva versión de 1873 del primer capítulo en Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI, 1990. pp.186. También puede consultarse p.178.

Tan sólo a costa de un desconocimiento escandaloso de la periodización de los escritos maduros de Marx —editados e inéditos— pudo alguna vez otorgarse credibilidad a la insostenible hipótesis de que la formulación de la teoría crítica del fetichismo constituía un fragmento aislado e inconexo al interior del horizonte crítico marxiano<sup>836</sup>. Si esquematizamos cronológicamente los trabajos críticos de la economía política que en sus planes de investigación y exposición Marx encara desde fines de los años '50 obtenemos la siguiente periodización:

### Primero

*Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*, constituyen el primer borrador de lo que más tarde se conocerá como *El Capital*, manuscritos inéditos en vida de su autor, publicados en forma póstuma, en dos volúmenes, en 1939 [volumen primero] y en 1941 [volumen segundo], por el IMEL [Instituto Marx Engels Lenin] de Moscú).

### Segundo

*Contribución a la crítica de la economía política* (publicado en junio de 1859, libro editado en vida de Marx, incluye dos grandes capítulos: primero sobre “La mercancía” y segundo sobre “El dinero o la circulación simple”)

### Tercero

*Contribución a la crítica de la economía política* (1861-1863, llevan el mismo título que el libro de 1859 pero son distintos de él, constituyen 23 cuadernos inéditos en vida de su autor que incluyen 1472 folios manuscritos, redactados entre agosto de 1861 y julio de 1863, recién publicados todos juntos y completos —2.384 páginas— en forma póstuma entre 1976 y 1982, por el IMEL de Moscú y de Berlín oriental, en su idioma original [sin las modificaciones de Engels o de Kautsky], en castellano no están completamente publicados). Están conformados principalmente por los siguientes materiales:

- Cuadernos I al V y XIX al XXIII, redactados de agosto de 1861 a marzo de 1862: Constituyen una nueva redacción y reelaboración de lo que más tarde será *El Capital*. Comienzan por donde concluye el libro publicado en 1859, por lo tanto por un “capítulo tercero”.

---

<sup>836</sup> Esa falsa concepción no fue privativa de Althusser y su escuela. Por ejemplo, en el célebre diccionario dirigido por Tom Bottomore, el profesor Ben Fine define la voz “Fetichismo de la mercancía” afirmando alegremente que “*El análisis efectuado por Marx del fetichismo de la mercancía más o menos se reduce a «El Capital», Tomo I, capítulo uno, parágrafo 4 [...] La teoría de Marx del fetichismo de la mercancía no vuelve a considerarse explícitamente, con detalle, ni en «El Capital» ni en otras obras*”. Véase Ben Fine: “Fetichismo de la mercancía”. En Tom Bottomore, Ralph Miliband y otros: *Diccionario del pensamiento marxista..* Obra citada. p. 318. Menos esquemático resulta el intento de Roger Bartra, quien de todas formas se mueve un tanto mecánicamente entre las disciplinas académicas tradicionales que la concepción materialista de la historia pretende cuestionar, disolver y refundir en una nueva síntesis. Por eso, aunque reconoce que las temáticas de la enajenación y el fetichismo no son privativas de la juventud de Marx sino que recorren tanto los *Grundrisse* como todo *El Capital*, no se decide a la hora de clasificarla entre una teoría “filosófica” o una teoría “sociológica”. Véase Voz “Enajenación” en Roger Bartra: *Breve diccionario de sociología marxista*. México, Grijalbo, 1982. pp.64-69. Mejor que todas esas definiciones es la que propone Norman Geras cuando explica la voz “Fetichismo” afirmando que “*Aunque no siempre se aprecie así, la doctrina de Marx del fetichismo y su teoría del valor están indisolublemente unidas*”. Véase Norman Geras: “Fetichismo”. En Tom Bottomore, Ralph Miliband y otros: *Diccionario del pensamiento marxista..* Obra citada. p.316.

- Cuadernos VI al XV y el XVIII, redactados entre enero de 1862 y julio de 1863<sup>837</sup>; constituyen el borrador de lo que posteriormente se conocerá como las *Teorías sobre la plusvalía*, consideradas el Tomo IV de *El Capital*, publicado como tal —en forma recortada y censurada por Karl Kautsky— entre 1905 y 1910, y en forma completa en 1956 [Tomo I], 1959 [Tomo II] y 1962 Tomo III] por la editorial Dietz Verlag de Berlín, República Democrática Alemana [RDA].
- Además de estos dos materiales centrales, para elaborar los 23 cuadernos, Marx utilizó en estos años un cuaderno de citas (que extractaba en el Museo Británico, donde estudiaba desde 1850, ya que no tenía dinero para comprar los libros) y el cuaderno VII de sus propios *Grundrisse*, desde la página 63b hasta la 192.

#### Cuarto

*El Capital*, Capítulo VI Inédito (Redactados entre junio de 1863 y diciembre de 1866, son manuscritos inéditos en vida de su autor, no se incluyen en la versión que Marx envía a la imprenta del primer tomo de esa obra; publicados en forma póstuma en 1933 por el Instituto IMEL de Moscú).

#### Quinto

Manuscrito del Tomo III de *El Capital* (1864-1865, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma por Engels en 1894).

#### Sexto

Manuscrito del Tomo II de *El Capital* (1865, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma por Engels en 1885). Marx termina de redactar los cuatro tomos de *El Capital* [“los tres libros” escribe él, al que se sumaría las *Teorías de la plusvalía*, el cuarto tomo] en diciembre de 1865. Volverá sobre esos materiales sin lograr pulirlos y redondearlos para enviar a la imprenta. Los tomos segundo, tercero y cuarto quedan inconclusos e inéditos en vida de su autor porque él no se siente todavía conforme y por eso no los publica.

Ese mismo año, entre fines de mayo y el 27 de junio de 1865 —mientras trabaja en los Tomos II y III de *El Capital*— Marx redacta el folleto pedagógico *Salario, precio y ganancia*, tomando como eje una conferencia oral dictada por él en la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT, fundada el año anterior, el 28 de septiembre de 1864, en el Saint Martin’s Hall de Long Acre, Londres, Inglaterra). Este folleto es un trabajo destinado a discutir con “el ciudadano Weston”, integrante de la Internacional, pero en realidad, dirigido a volcar las conclusiones de los tres tomos de *El Capital*, particularmente del tercero, en los problemas políticos inmediatos de la lucha de la clase obrera. El folleto escrito se publica por primera vez en 1898.

#### Séptimo

Nueva redacción de la versión del Tomo I de *El Capital* destinada a la imprenta (redactado a partir del 1 de enero de 1866 hasta marzo de 1867. En noviembre de 1866 Marx envía al editor una parte y en abril de 1867 entrega el resto en Hamburgo. El primer tomo se termina de imprimir el 16 de agosto de 1867 —Marx termina de corregir los pliegos de imprenta en persona a las dos de la mañana de ese día—, aparece al

---

<sup>837</sup> Esa periodización general la aportan Wenceslao Roces y los editores soviéticos y alemanes del IMEL al Tomo IV de *El Capital*. Enrique Dussel subdivide a su vez la periodización y sostiene que Marx redacta de agosto de 1861 a marzo de 1862 los cuadernos I al V; de marzo de 1862 a noviembre del mismo año los cuadernos VI al XV y de noviembre de 1862 a julio de 1863 los cuadernos XV al XXIII.

público el 14 de septiembre de ese mismo año. Es el único de todos los tomos publicado en vida de Marx<sup>838</sup>).

### Octavo

Manuscrito II (1870, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma, según Engels, “*única redacción hasta cierto punto acabada del Tomo II de «El Capital»*”).

### Noveno

Edición rusa del primer tomo de *El Capital*, primera que aparece en otro idioma distinto al de su autor (se publica en 1872, en vida de Marx, quien tiene oportunidad de controlarla —en esa década estaba aprendiendo ruso para poder leer las estadísticas en idioma original— y opina que constituye una excelente traducción).

Edición francesa del primer tomo de *El Capital* (publicada en entregas de agosto de 1872 a noviembre de 1875, editada en vida y revisada por Marx, quien simplifica algunos de los pasajes más complejos de la edición alemana —centrados en la dialéctica— para “hacerlos comprensibles” al público francés)

### Décimo

Segunda edición alemana del primer tomo de *El Capital* (aparece en fascículos de junio de 1872 a mayo de 1873 y en volumen a mediados de este último año, publicada en vida de su autor. Esta es la edición donde el pasaje del fetichismo de la mercancía aparece separado del resto del capítulo con un título propio y destacado<sup>839</sup> ya que Marx corrige y modifica fundamentalmente el capítulo primero de la obra).

### Undécimo

Un cuaderno de ecuaciones sobre la relación entre la tasa de plusvalor y la tasa de ganancia (1875, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

### Duodécimo

Manuscrito V (56 páginas, fines de marzo de 1877, reelaboración y reescritura del Tomo II de *El Capital*, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

### Décimo tercero

---

<sup>838</sup> El 27 de abril de 1867 Engels le escribe a Marx: “*Siempre me pareció que ese maldito libro que has tenido sobre ti tantos años era el principal culpable de todas tus desdichas, y que jamás te sentirías libre mientras no te lo quitasen de encima*”. Véase Carta de Engels a Marx, 27 de abril de 1867. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 123. Luego de revisar las pruebas de impresión, a las dos de la mañana del 16 de agosto de 1867, Marx le confiesa a su amigo: “*Este tomo [el primero] está, por tanto, listo. Y esto ha sido posible gracias a ti. Sin lo que tú te sacrificaste por mí, jamás hubiera podido realizar los inmensos trabajos para los tres volúmenes. Te abrazo, lleno de agradecimiento. ¡Salud, amigo mío, mi querido amigo!*”. Carta de Marx a Engels, 16 de agosto de 1867. Obra citada. p. 135.

<sup>839</sup> Tal vez Marx le puso en la segunda edición un título separado y destacado, en primer lugar, para remarcar la importancia del argumento sobre el fetichismo que cierra y remata todo el desarrollo y la exposición lógica del capítulo sobre la teoría del valor y, en segundo lugar, por razones pedagógicas, ya que en la mencionada carta a Engels del 22 de junio de 1867 Marx le dice (refiriéndose no a al capítulo primero del cuerpo central del primer tomo de *El Capital* destinado a la imprenta sino al apéndice pedagógico sobre la forma del valor que aparecía en la primera edición alemana): “*siguiendo tu consejo, he dividido cada punto del razonamiento que suponía un paso adelante en párrafos, etc. con EPÍGRAFES ESPECIALES*” [mayúsculas de Marx]. Véase carta de Marx a Engels, 22 de junio de 1867. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.128.

Manuscrito VI (posterior a octubre de 1877 y anterior a julio de 1878, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

#### Décimo cuarto

Manuscrito VII (7 páginas en folio, 2 de julio de 1878, manuscritos inéditos, publicados en forma póstuma).

#### Décimo quinto

Manuscrito VIII (cuaderno de 70 páginas, aproximadamente 1878, reelaboración sobre la problemática de la reproducción y circulación del capital social global con dinero incluido en la circulación —la versión anterior no había contado con el dinero, ahora se agrega—)<sup>840</sup>.

#### Décimo sexto

Redacción de las *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph 21*. Estas notas críticas, respuesta a los cuestionamientos realizados contra *El Capital* por Wagner (discípulo del economista Johann Karl Robertus y partidario de Bismarck), fueron redactadas aproximadamente entre la segunda mitad de 1879 y noviembre de 1880 (aunque algunos especialistas atribuyen la redacción al período 1881-1882. Permanecieron inéditas, fueron publicadas en forma póstuma por David Riazanov en 1930).

---

<sup>840</sup> Para confeccionar esta cronología sobre los escritos “maduros” de Marx (editados en vida de su autor y principalmente inéditos) y sus diversas redacciones de *El Capital* nos hemos apoyado en los prólogos de Friedrich Engels al Tomo II y III de *El Capital*, así como también hemos consultado las diversas introducciones y estudios preliminares a *El Capital* y sus diferentes redacciones de los traductores y editores Pedro Scaron y José Aricó (Siglo XXI), Adolfo Sánchez Vázquez (ERA), Wenceslao Roces (Fondo de Cultura Económica), Manuel Sacristán Luzón (OME-Grijalbo), Ernest Mandel (Penguin Books) y los editores del IMEL de Moscú, así como también otros estudiosos y especialistas de la obra (algunos de los cuales, como Enrique Dussel, han tenido acceso a los manuscritos originales de los trabajos inéditos, depositados en el Instituto Social de Ámsterdam). Véase Friedrich Engels: Prólogo (5 de mayo de 1885) a *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol. 4, pp. 3-23; F.Engels: Prólogo (4 de noviembre de 1894) a *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, pp. 3-26; Pedro Scaron: “Advertencia del traductor” a *El Capital*. Obra citada. Tomo I, II y III. pp.VII-XLI; José Aricó: “Presentación” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. México, Siglo XXI, 1985. pp.IX-XII; Pedro Scaron: “Advertencia del traductor” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.XIII-XVI; Wenceslao Roces: “Nota del traductor” a *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo I, pp.7-8; Editores del Instituto Marx Engels Lenin (IMEL) de Moscú: “Prólogo” a *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo I, pp. 9-28; Ernest Mandel: Estudios preliminares a *El Capital* (Tomos I, II y III). En E. Mandel: *«El Capital»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. México, Siglo XXI, 1998; Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. Obra citada; Manuel Sacristán Luzón: Prólogos y notas editoriales a *Grundrisse, Teorías sobre la plusvalía y El Capital* (Tomos I, II y III). En M.Sacristán: *Escritos sobre «El Capital*. Obra citada; Adolfo Sánchez Vázquez: “El proyecto de crítica de la economía política”. En K.Marx: *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*. Obra citada. pp.187-192 (en este trabajo Sánchez Vázquez no se limita a 1844 sino que se extiende sobre *El Capital*); Nicolás González Varela: “La inactualidad de Marx: 1818-1848-1998. Informe de situación”. En *Cuadernos del sur* N°28, Año XV, Buenos Aires, mayo de 1999.pp.155-171; Enrique Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. Obra citada; E.Dussel: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos de 1861-1863*. Obra citada; E.Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. Este último autor es uno de los pocos que no sólo hace referencia a los escritos publicados sino también a materiales que continúan inéditos en nuestro idioma, sólo accesibles a quienes han tenido la oportunidad de observar en Ámsterdam los originales de Marx.

## **Génesis y desarrollo de la teoría crítica del fetichismo en la obra de Marx (1857-1873)**

Luego de recorrer la inmensa cantidad de cuadernos, manuscritos, borradores y varias redacciones de *El Capital* la primera constatación a la que se llega es que la temática del fetichismo constituye un hilo rojo conductor a lo largo de esa inmensa masa de materiales, de principio a fin. Está al comienzo del primer borrador de *El Capital* y luego de muchos pasajes de manuscritos intermedios vuelve a encontrarse al final, como remate, síntesis y conclusión de ese “todo artístico” al que apuntaba Marx cuando planeó y rescribió una y otra vez la obra crítica de la economía política. De ninguna manera queda reducida a tres o cuatro papelitos sueltos, pergeñados bajo inspiración de filosofías ajenas al marxismo, intercalados de manera caprichosa vaya uno a saber porqué en medio de un supuesto tratado de economía.

Marx maneja entonces esta teoría crítica del fetichismo ya desde la primera redacción de *El Capital*, es decir, desde los *Grundrisse* (1857-1858) y desde la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Vuelve una y otra vez a esa teoría en las diversas redacciones y en los numerosos manuscritos intermedios centrados en los Tomos II, III y IV hasta llegar a la formulación más acabada de la segunda edición impresa —alemana— del primer tomo *El Capital* (1873), quince años posterior a los textos y borradores iniciales, en la cual aparece como remate y conclusión del capítulo primero, donde se expone la piedra angular del libro (la teoría del valor). En esa revisión de la segunda edición Marx decide destacar esa conclusión poniéndole un título especial que no tenía en todas las versiones previas.

Pero en los *Grundrisse* todavía no la formula ni la expone como algo especial, con una denominación y un título explícito y destacado, sino como parte implícita de la exposición de la teoría del valor, del trabajo abstracto y principalmente del análisis del dinero. Esta teoría recién se tornará más explícita y desarrollada en sus manuscritos y redacciones de 1861 y 1863, donde se expondrá ligada a la forma del capital que recibe dinero atesorado por algunos capitalistas y su vez otorga créditos y presta dinero a otros capitalistas en función del interés. Allí Marx la expone en polémica con la economía vulgar (que mezcla formas sociales y cosas fisico-naturales) hasta llegar a su exposición más pulida de 1873.

En los *Grundrisse*, primera gran estación dentro de su camino maduro de investigación sobre la economía política, Marx comienza a abordar la incógnita del fetichismo no por la temática de la mercancía sino por la reificación, enajenación y autonomización del dinero frente a las propias mercancías y frente a los productores que las producen e intercambian<sup>841</sup>. Un tipo de reflexión que en los mismos borradores

---

<sup>841</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp. 84, 86, 88-89, 95-97. A pesar de que la teoría del fetichismo y la cosificación comienza en los *Grundrisse* a ser desarrollada a partir de la teoría del dinero, continúa más tarde, en la redacción del tomo III de *El Capital* en la teoría del fetichismo del interés y culmina con la teoría del fetichismo en la “fórmula trinitaria”, prácticamente no ocupa ningún lugar en la exhaustiva obra de Suzanne de Brunhoff: *La concepción monetaria de Marx*. Bs.As., Ediciones del siglo, 1973. Influída por Althusser y su círculo, la autora se limita a despachar el asunto con un renglón, al comienzo del libro, donde afirma “Para ciertos marxistas, desde que el dinero pierde toda determinación científica, se convierte en un símbolo de la «cosificación», de las relaciones sociales entre productores privados”. Obra citada. p. 7. ¿Quiénes son estos marxistas? ¿Tal vez Lukács? ¿Marx pensaba distinto? La autora cree haber saldado el problema simplemente mencionándolo de pasada y poniéndole comillas al concepto de “cosificación” como

extenderá, luego, cuando aborde el tratamiento teórico de la categoría de capital y, más adelante, cuando trate la cristalización del capital, constante y fijo, centrado en la maquinaria, autonomizada frente al obrero.

En una de esas primeras exposiciones del fetichismo en los *Grundrisse* Marx describe la “autonomización del valor de cambio en el dinero” respecto de los sujetos que realizan el intercambio, lo cual abre todo un universo de potenciales contradicciones ya que “*el dinero es una mercancía como las otras y no es una mercancía como las otras...*”<sup>842</sup>. Allí, en el equivalente general, reside el enigma.

Desplegando las bases de la teoría crítica, Marx señala que “*se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las cosas*”<sup>843</sup>. Con ironía Marx describe este poder “mágico” que viene asociado al dinero diciendo que “*Su poder social, así como su nexa con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo*”, de tal manera que esos objetos “*se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos*”<sup>844</sup>.

A partir de entonces Marx comienza a indagar las razones fetichistas que estructuran esas supuestas “leyes objetivas” —curiosamente tan alabadas por el marxismo pretendidamente ortodoxo— identificando y señalando críticamente “*la conexión que se crea naturalmente, en forma independiente del saber y la voluntad de los individuos*” como expresión de la enajenación. En ese sentido advierte que “*la existencia del dinero presupone la reificación del nexa social [...] Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales*”, de donde Marx destaca “*la ajenidad y la autonomía con que ese nexa existe frente a los individuos*” precisamente como expresión de esa falta de control fetichista sobre las condiciones de existencia y los vínculos intersubjetivos<sup>845</sup>.

Ante la mirada crítica de Marx la autonomía y la objetividad —en un sentido fuerte— de las relaciones, los vínculos y los nexos sociales frente a los sujetos no poseen un significado positivo. Su argumento en estos pasajes de los *Grundrisse* no apuntan a demostrar que en dicha objetividad se encontraría la clave y la condición para poder hacer ciencia, sino más bien todo lo contrario. En esa existencia autónoma, en esa ajenidad dotada de vida propia y escapada al control, que ha adquirido existencia “*independiente del saber y la voluntad de los individuos*”, Marx descubre las raíces de la reificación, la enajenación y el fetichismo.

Pero esta primera formulación de la teoría del fetichismo centrada principalmente en el dinero y el capital no queda limitada únicamente a esas esferas. En el segundo tomo de los *Grundrisse* Marx extiende y prolonga ese ángulo crítico también a la tecnología y las máquinas modernas. La crítica del endiosamiento tecnológico (con el

---

si fuera algo sospechoso, no científico. En todo el resto del libro, la teoría del fetiche del dinero brilla por su ausencia.

<sup>842</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.74-76.

<sup>843</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.85.

<sup>844</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, p.84.

<sup>845</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo I, pp.88-89.



que algún publicista despistado pretende “refutar” a Marx...), está presente desde los primeros borradores de *El Capital* y no casualmente vinculada a la teoría del fetichismo.

Si las máquinas se asocian con la modernidad, Marx escribe que: “*En la máquina, y aún más en la maquinaria en cuanto sistema automático, el medio de trabajo está transformado —conforme a su valor de uso, es decir a su existencia material— en una existencia adecuada al capital fixe [se trata del capital fijo. N.K.] y al capital en general [...] La máquina en ningún aspecto aparece como medio de trabajo del obrero individual [...] La máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza es ella misma virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella*”.

En esta descripción, además de arremeter contra el fetichismo tecnológico, Marx refuerza su impugnación del célebre argumento del capital “yo pongo las máquinas” con el cual sus representantes vulgares pretenden justificar la ganancia del empresario capitalista.

Desarrollando su argumentación crítica Marx señala que en el seno del capitalismo la ciencia se transforma frente al trabajador en un “*poder ajeno como poder de la máquina misma, sobre aquel [...] la maquinaria misma, solo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva (activa), la cual se presenta frente al obrero, frente a la actividad individual e insignificante de éste, como un poderoso organismo*”<sup>846</sup>.

Frente al Marx ingenuamente apologista de la modernidad industrial (que han construido algunos relatos posmodernos o influidos por el posmodernismo), el autor de los *Grundrisse* parece estar adelantándose a los libretos cinematográficos de los filmes *Tiempos modernos* o *Matrix* cuando señala que: “*En la maquinaria el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero [...] La acumulación del saber y la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social, es absorbida así, con respecto al trabajo, por el capital [...] En la maquinaria la ciencia se le presenta al obrero como algo ajeno y externo, y el trabajo vivo aparece subsumido bajo el objetivado, que opera de manera autónoma*”<sup>847</sup>.

Al año siguiente de culminar los *Grundrisse*, en 1859, Marx publica como libro la *Contribución a la crítica de la economía política*. Tiene en mente redactar los tres primeros capítulos de *El Capital*: mercancía, dinero y capital, pero sólo alcanza a elaborar los dos primeros (por eso en 1861 comienza sus manuscritos por el capítulo tercero, algo que de otra manera no tendría sentido).

---

<sup>846</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo II, pp.218-219.

<sup>847</sup> Véase Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Obra citada. Tomo II, p.220-221. Sobre esta problemática puede consultarse con provecho el artículo de Pier Aldo Rovatti: “La crítica del fetichismo en el fragmento sobre las máquinas de los *Grundrisse*”. Publicado como apéndice en Karl Marx: *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Los manuscritos de 1861-1863)*. México, Siglo XXI, 1982. pp.195-214. Es más que probable que en los manuscritos críticos de la tecnología del segundo tomo de los *Grundrisse* de 1857-1858 y en aquellos otros borradores de *El Capital* de 1861-63, Marx se haya servido de sus propios estudios sobre la materia. Su crítica a la tecnología, aunque tiene influencia romántica, no es la precisamente la de un esteta apabullado por la modernidad que se queja de lo que no conoce. Ya desde 1850 Marx estudió en el Museo Británico muchísimas obras de tecnología. Puede consultarse los extractos de Marx y los comentarios de Dussel al mismo. Véase Karl Marx: *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B56, Londres 1851)*. Estudio preliminar de Enrique Dussel. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

Entonces, en 1859, Marx escribe: “Por último, algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que **la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas**” [...] “Por ello, si es correcto decir que el valor de cambio es una **relación entre personas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material**”<sup>848</sup>.

En esa obra la temática del fetichismo aparece expuesta de tal modo que, además de describir toda la serie de inversiones y enajenaciones que la caracterizan (entre seres humanos y objetos materiales, entre relaciones entre personas y relaciones entre cosas), la misma comienza a vincularse estrechamente a la noción de trabajo abstracto. Incluso con determinaciones sociales de esta última categoría que algunas veces no serán recogidas en su totalidad en la edición de *El Capital* que va a la imprenta, como bien advierte Rubin<sup>849</sup>.

El trabajo abstracto será caracterizado en la *Contribución a la crítica de la economía política* como trabajo social global, cuya sociabilidad recién aparece como tal ante los agentes económicos (o sea, los productores independientes de mercancías) *post festum*, es decir, en el intercambio. Esa sociabilidad indirecta, derivada de la economía mercantil y consustancial a ella, será su principal determinación (que de ningún modo queda reducida a “gasto fisiológico de fuerza de trabajo indiferenciada” como rezan muchos manuales de economía marxista), problemática que abordaremos y analizaremos más adelante.

En el tratamiento sobre la reificación que se encuentra en la *Contribución a la crítica de la economía política* advertimos la transición entre la temática del dinero (tal como es desarrollada en el primer tomo de los *Grundrisse*) y la teoría del fetichismo de la mercancía (tal como terminará de concretarse en la segunda edición impresa de *El Capital*). No resulta casual que el primer capítulo ya no esté referido al dinero (que entonces pasa a ubicarse como capítulo posterior) sino a la mercancía<sup>850</sup>.

A lo largo de todo el año siguiente, en 1860, Marx se ve desviado de sus investigaciones críticas de la economía política perdiendo casi un año entero en una polémica con Karl Vogt (1817-1895), un provocador a sueldo del dictador francés Luis

---

<sup>848</sup> Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1980. p.17. Las referencias al valor, el trabajo abstracto y al fetichismo reaparecen también en pp. 18-19, 29 y 33.

<sup>849</sup> Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. Capítulo XIV: El trabajo abstracto. pp. 185-212. Esta obra formidable, tan sólo paragonable con *Historia y conciencia de clase* de Lukács, ubica en la teoría del fetichismo la clave central para comprender no sólo la teoría del valor de Marx sino todo *El Capital*. Seguimos sin comprender porque, una vez agotada en castellano, ninguna editorial la quiere reeditar (a pesar de nuestras infructuosas tratativas).

<sup>850</sup> La primera vez que Marx le comunica a Engels que el primer capítulo de su exposición crítica ya no versará sobre el dinero (como sucede en los *Grundrisse*) sino sobre la mercancía (como aparecerá ese mismo año en la *Contribución a la crítica de la economía política* y, años más tarde, en *El Capital*, dejando en ambos libros la teoría del dinero para los capítulos siguientes) es la misiva que le envía a su amigo el 13 de enero de 1859. Véase K.Marx a F.Engels, carta del 13 de enero de 1859. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 83 (por error, en esta compilación los editores españoles atribuyen esa carta a Engels, pero es Marx —obviamente el autor del libro— quien le comunica a su compañero el nuevo orden de exposición de su trabajo...). Resulta incomprensible que el investigador V.Adoratsky del IMEL de Moscú no haya incluido esta comunicación tan importante (donde se modifica nada menos que el comienzo de la exposición lógico dialéctica de toda la crítica de la economía política) en su selección de cartas de Marx realizada en el año 1934, traducida y reproducida en castellano en K.Marx y F.Engels: *Correspondencia*. Bs.As., Cartago, 1973 y luego en La Habana, Editora Política, 1988. Tampoco se incluye en la reciente selección de cartas realizada por Manuel Ruano. Véase K.Marx: *Cartas de Carlos Marx*. Caracas, Editorial El perro y la rana, 2007.

Bonaparte que lo acusa de malversación de fondos (las pruebas de esta colaboración paga recién alcanzarán la luz pública cuando los obreros de París toman por asalto las sedes policiales en la Comuna de París y allí encuentran las pruebas de los pagos<sup>851</sup>). Todo el año Marx lo dedica a escribir *Herr Vogt*, una voluminosa réplica de ... ¡493 páginas! (en su edición en castellano)<sup>852</sup>.

Recién aclarado el asunto, Marx podrá volver a sus estudios y entonces comienza a redactar los 23 cuadernos que llevan el mismo título que la obra publicada dos años antes: *Contribución a la crítica de la economía política*. En los primeros cinco cuadernos (I al V) vuelve una vez más a la temática del dinero exponiendo la teoría del fetichismo de la mercancía estrechamente vinculada a la noción de “trabajo abstracto” y a la teoría del valor. Pero la mayor innovación en la temática del fetichismo aparecerá en la segunda mitad del cuaderno XV, donde desarrolla el extenso trabajo titulado “El ingreso y sus fuentes. La economía vulgar”, que de algún modo constituye la síntesis de todo este período de trabajo. Inicialmente Marx había previsto este trabajo para la tercera parte de *El Capital*<sup>853</sup> (el tomo III), según el plan redactado en enero de 1863, ya que en ese plan el capítulo IX lleva por título “Revenues and its sources”<sup>854</sup>. Escrito por Marx aproximadamente entre octubre y noviembre de 1862 está compuesto por las páginas 891-950 de los cuadernos XIV-XV.

Allí se expone la teoría del fetichismo poniendo en discusión la “religión vulgar” y la “ficción sin fantasía”<sup>855</sup> que la sociedad mercantil capitalista genera por todos sus poros, día a día, en su vida cotidiana. El análisis de Marx va siguiendo un doble derrotero.

En primer lugar desmonta la inversión fetichista en los nexos sociales que genera el mercado —basado en el trabajo abstracto y la regulación social a posteriori, a través de la mediación del intercambio y el equivalente general, que distribuye el trabajo social general en las distintas ramas de la producción—, en tanto núcleo y corazón de la sociedad capitalista. O sea que el primer movimiento de la exposición de Marx parte de la misma realidad social de la cual brota la objetividad fetichista invertida, en la cual las cosas funcionan como sujetos y los sujetos como cosas.

En segundo lugar Marx va desarmando los argumentos con que la economía política vulgar (y aún la clásica, a pesar de que esta última posee mayor nivel de científicidad) legitima y sanciona en el plano de la teoría esa inversión fetichista.

Es decir que Marx comienza cuestionando la realidad social y a partir de allí la teoría que expresa ese fetichismo y pretende legitimar esa realidad social cosificada. En su explicación el fetichismo abarca entonces ambos polos de la ecuación: la objetividad de la sociedad mercantil capitalista y el discurso teórico de los economistas que legitima

---

<sup>851</sup> En 1859 este personaje había recibido 40.000 francos por esa tarea sucia.

<sup>852</sup> Véase Karl Marx: *Herr Vogt*. Buenos Aires, Lautaro, 1947. Sobre este oscuro personaje que distrae a Marx de su investigación con sus infamias y acusaciones, puede consultarse la célebre biografía de Franz Mehring: *Karl Marx: Historia de su vida*. Obra citada. pp.153, 292-294, 296-307, 346, 407 y 489.

<sup>853</sup> Véase Carta de Karl Marx a L.Kugelman, 11 de julio de 1868. En *Cartas a Kugelman*. Obra citada. pp. 105-107.

<sup>854</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía* [Tomo IV de *El Capital*]. Obra citada. Tomo I, nota N°7, p. 445. El trabajo “El ingreso y sus fuentes” se publica en esa edición en el Tomo III. Obra citada. pp.403-478. Un excelente análisis de este texto en relación con la teoría crítica del fetichismo y el cuestionamiento de la economía política, clásica y neoclásica, es el de Xavier Gracia Menéndez: “Comentarios al apéndice de *Teorías de la plusvalía* de Karl Marx”. Barcelona, Seminario de economía crítica Taifa, 2004. (En la web: <http://www.correntoig.org>)

<sup>855</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

el imaginario de los agentes económicos (empresarios, banqueros, prestamistas, agentes de bolsa y terratenientes); los nexos y relaciones sociales —invertidos, cosificados, autonomizados, enajenados, velados, que operan a espaldas de los mismos sujetos sociales— y la representación fantasmagórica que en el terreno ideológico aspira a justificar ese tipo de sociabilidad —indirecta e invertida— con fórmulas pretendidamente “científicas”.

En la génesis y desarrollo de la teoría marxista del fetichismo este texto marca la transición entre los primeros escritos de los *Grundrisse* y la redacción de los tomos II y III de *El Capital*, particularmente de sus capítulos 21 (“El capital que devenga interés”<sup>856</sup>), 24 (“Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”<sup>857</sup>) y 48 (“La fórmula trinitaria”<sup>858</sup>).

En el terreno social la primera forma histórica del capital, surgida en las entrañas del modo de producción feudal europeo aproximadamente en el siglo XI, fue el capital prestamista, inmerso en los intersticios —es decir, sin ser predominante— y en los márgenes del modo de producción feudal. Un tipo de capital que presta dinero y otorga crédito a cambio de un interés: “*la forma comercial y el interés son anteriores a la de la producción capitalista, al capital industrial [...] el capital a interés era, entonces, la «antediluvian form of capital» [forma antediluviana del capital]*”<sup>859</sup>. Esas formas primitivas y originarias de capital surgen históricamente antes de la producción industrial en gran escala. Pero cuando esta última se vuelve predominante, muchos siglos después, terminan subordinándose a ella, formando parte de su ciclo de reproducción.

En el terreno teórico, la fórmula que expresa ese tipo de capital prestamista, que otorga una suma de dinero a cambio de mayor dinero, es  $[D - D']$ , resumen y abreviación de la fórmula que expresaría el modo de funcionamiento del capital industrial  $[D - M - D']$ , “*reducida a sus dos extremos, D y D'. Dinero que alumbrá más dinero. Es la fórmula general y originaria del capital, condensada en una síntesis carente de sentido*”<sup>860</sup>.

En este trabajo que concluye y sintetiza sus *Manuscritos de 1861-1863* Marx analiza críticamente ese tipo de capital y la fórmula teórica que lo expresa. Por eso el texto de Marx sugiere que el mismo condensa “*la forma pura de fetiche*”<sup>861</sup>, así como también “*el fetiche consumado*”<sup>862</sup>, “*el más perfecto de los fetiches*”<sup>863</sup> y el más refinado y mistificado de los “*fetiches automáticos [...] la relación de una cosa (dinero, mercancía) consigo misma*”<sup>864</sup>.

Constituye el fetiche del capital llevado a su máxima expresión porque en el dinero que rinde interés y alumbrá más dinero se borran y no se traslucen “*las cicatrices de su origen*”<sup>865</sup>, es decir, las marcas del empleo productivo del trabajo asalariado, la explotación de la fuerza de trabajo. Al desaparecer la  $[M]$  en la fórmula  $[D - M - D']$ , reducida sencillamente a  $[D - D']$ , dinero que “genera” y “produce” más dinero, se ha esfumado la mediación de la producción, instancia que en la vida real debe atravesar

<sup>856</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, pp.433-456.

<sup>857</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, pp. 499-510.

<sup>858</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp.1037-1058.

<sup>859</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 415.

<sup>860</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

<sup>861</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. p.414.

<sup>862</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. p.404.

<sup>863</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 403.

<sup>864</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 404.

<sup>865</sup> La misma cita.

inevitablemente el capital dinero, transmutado en capital mercancía —es decir, capital que ha comprado medios de producción y fuerza de trabajo para ponerlos a producir— para volver a transformarse nuevamente en capital mercancía —o sea, un nuevo producto donde se encierra el plusvalor y la ganancia que resulta del uso productivo de la fuerza de trabajo— que si logra realizarse en el mercado, se transformará en un nuevo ciclo capital dinero<sup>866</sup>. Al desaparecer toda esa cadena de mediaciones, y reducirse el ciclo únicamente al primer capital dinero adelantado [D] y al segundo capital dinero obtenido (mayor que el primero), o sea, [D’], Marx señala que la plusvalía se vuelve “*más irreconocible*”<sup>867</sup>. En el capital que se presta a cambio de interés, aparentemente desaparece la relación antagónica con la fuerza de trabajo, desaparece la contraposición entre capital y trabajo asalariado: “*El «moneyed capitalist» [capitalista monetario] A no se enfrenta para nada al trabajador*”. Por eso en la fórmula [D – D’] se condensa apretadamente la máxima fetichización y la máxima utopía reaccionaria del capital: ¡ha desaparecido la clase trabajadora y se ha esfumado la fuerza de trabajo! ¡Ha desaparecido la explotación! El capital dinero se ha transformado, aparentemente, en el único y verdadero “sujeto”<sup>868</sup> de la situación. Una cosa ha cobrado vida, un objeto se embaraza de sí mismo y genera más vida a partir de sí mismo, sin vínculo alguno con el trabajo humano vivo. La sustancia se ha transformado en sujeto, sin mediación alguna. Desaparece el origen de ese primer dinero (prestado al banco por otros capitalistas industriales que lo han atesorado) y a su vez el banco como prestamista crediticio lo presta a otros capitalistas industriales para que una vez que exploten la fuerza de trabajo, obtengan un nuevo producto, lo vendan y a cambio reciban valor y plusvalor, una parte del cual debe devolverse al capital prestamista que lo cedió momentáneamente a cambio de un interés. En la fórmula [D – D’], la que corresponde al interés, toda esa serie de mediaciones y mutaciones de forma del capital desaparece para que el dinero “genere” y “produzca” por sí solo y a partir de sí mismo más dinero.

Todo eso sucede en el plano de la “*superficie enajenada*”, “*carente de sentido, cosificada e irracional*”, en “*las nubes de polvo de la superficie*”<sup>869</sup> en la cual el fetiche del trabajo muerto, inanimado, inerte y pretérito ha cobrado vida y alma, se crea, alimenta y crece a partir de sí mismo de manera completamente autosuficiente, transformándose en causa y consecuencia, supuesto y producto, premisa y resultado de sí mismo, aparentemente sin ninguna mediación intermedia y sin ninguna molesta dependencia del trabajo humano vivo. El capital dinero está feliz. Ha logrado borrar del mapa a su oponente, a su contradicción antagónica (de la cual en realidad se nutre). Él es ahora el único sujeto... A los codazos se ha transformado, por fin, en el único protagonista de la historia...

Al borrar toda huella inmediata de la explotación, al ocultar las marcas y cicatrices de la explotación y la extracción del plusvalor —que en última instancia siempre es “*trabajo forzado*”<sup>870</sup> como bien aclara Marx—, desaparece el contenido del trabajo vivo. En la fórmula del interés [D – D’] la forma del capital se despliega sola, aparentemente sin contenido, por eso Marx señala que la misma “*carece de*

<sup>866</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol.4., sección primera “Las metamorfosis del capital y el ciclo de las mismas”, particularmente el capítulo 4 “Las tres figuras del proceso cíclico”. pp.117-142.

<sup>867</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 408.

<sup>868</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp.414-415.

<sup>869</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.456.

<sup>870</sup> Véase Karl Marx: *Marx El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1043.

*concepto*<sup>871</sup> (entendiendo por “concepto” el sentido hegeliano del término según la lógica dialéctica, aquello que reúne, sintetiza y amalgama forma y contenido) y se torna completamente “irracional”, “absurda”, “inconcebible”, “mistificada”, “irracional” carente de explicación, cosificada y fetichizada. Dicha fórmula adquiere “*la forma no conceptual del movimiento real del capital*”<sup>872</sup> porque el reflujo de mayor capital ya no parece un resultado determinado por el proceso de la producción, sino como si el capital prestado jamás hubiera perdido la forma de dinero para convertirse en capital productivo extractor de plusvalor. “*Solamente vemos la cesión y el reintegro. Todo cuanto ocurre en el ínterin está extinguido*”<sup>873</sup>. No es posible ver ni observar, y mucho menos analizar, la mediación de este proceso en los meros actos del intercambio entre el prestamista y prestatario<sup>874</sup>. “*De esta manera se convierte por completo en atributo del dinero el de crear valor, de arrojar interés, tal como el atributo de un peral es el de producir peras. Y el prestamista de dinero vende su dinero en su carácter de semejante cosa que devenga interés [...] Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista*”<sup>875</sup>.

El capital a interés borra y disuelve las diferencias específicas de los diferentes capitales productivos. Al cancelar toda diferencia multiplica una de las características centrales con que Marx caracteriza al equivalente general como sinónimo de “prostitución”<sup>876</sup>.

Al volverse más autónomo (es decir, más enajenado) el capital a interés alcanza un grado de fijeza, precisión y uniformidad mucho más tangible e inmediato. Supera de este modo la abstracción más genérica de la tasa de ganancia media —que sólo se alcanza en su promedio como tendencia a largo plazo— y por eso se vuelve más accesible a la representación inmediata y cotidiana de los agentes económicos (empresarios, banqueros, comerciantes, prestamistas, etc.)<sup>877</sup>. Su órbita es la de la “*polvareda de la superficie apariencial*” sin la mediación con las conexiones ocultas e internas. La economía vulgar nada placentera y autosuficiente en esa piscina y se mueve “*presuntuosamente en esta polvareda como algo enigmático y significativo*”<sup>878</sup>.

Al pretender legitimar ese carácter mágico y místico que asume el dinero en la vida mercantil cotidiana cuando el capital funciona como tal en su forma prestamista, la economía política termina tropezándose y cayendo en lo más bajo del fetichismo. Las “confusiones” fetichistas e inversiones ideológicas de la economía vulgar se transforman entonces, como apuntamos, en “*la religión de la vida cotidiana y en una ficción sin fantasía*”. La fuente de semejante operación ideológica —que bien poco tiene de científico— reside en la confusión de materia y formas sociales, problemática que será posteriormente desarrollada al final del Tomo III de *El Capital*, cuyos manuscritos originales son elaborados escaso tiempo después de la redacción de estos

<sup>871</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 414 y *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 452.

<sup>872</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.446.

<sup>873</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 447.

<sup>874</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,pp442.

<sup>875</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p.501.

<sup>876</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p.442. Conviene recordar que la homologación metafórica (de origen shakespeariano) del dinero = “*puta común del género humano*” está presente en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, en los *Grundrisse*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*. Véase más arriba.

<sup>877</sup> Véase Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp. 408 y 411-413 y *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 456.

<sup>878</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7,p. 456.

*Manuscritos de 1861-1862*. Es por eso que “El ingreso y sus fuentes” constituye la síntesis de las *Teorías de la plusvalía* y la transición hacia la redacción del *Capítulo VI inédito* y de los tomos II y III de *El Capital*, particularmente de sus capítulos “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés” y “La fórmula trinitaria”.

Inmediatamente después de terminar los manuscritos que luego formarían parte de las *Teorías de la plusvalía* Marx se aboca a redactar la conclusión general a la que llegó en sus primeras redacciones del futuro tomo primero de *El Capital*. El capitalismo, como modo de producción, no sólo produce mercancías, tampoco se limita a producir plusvalor sino que además produce y reproduce la misma relación de capital<sup>879</sup>. Por lo tanto resulta irreformable pues si sólo se combaten sus efectos, dejando intacta la relación de capital sólo cabe esperar más la producción continua de más capital.

Este nuevo manuscrito vuelve sobre la categoría central de toda la crítica de la economía política, la de “capital”. Para aferrarlo críticamente, una vez más, Marx apela a su teoría crítica del fetichismo. Entonces escribe: “*se llega a la conclusión de que todos los medios de producción son potencialmente y en la medida en que funcionan como medios de producción, realmente capital, y por ende, que el capital es un elemento necesario del proceso laboral humano en general, abstracción hecha de toda forma histórica del mismo; y por lo tanto de que el capitales algo eterno y condicionado por la naturaleza del trabajo humano.[...] Se considera así al **capital** como una **cosa** que en el proceso de producción desempeña cierto papel propio de una cosa, adecuado a su condición de cosa. Es la misma lógica que, de que el dinero es oro, infiere que el oro es **dinero** en sí y para sí*”<sup>880</sup>.

En la misma perspectiva, agrega más adelante: “*De ahí, sobre la base del proceso capitalista de producción, esa fusión indisoluble de los valores de uso, en la cual el capital existe bajo la forma de medios de producción, y de ahí la determinación de estos medios de producción, de estas **cosas como capital** —que e suna relación de producción social determinada—, exactamente igual que dentro de este modo de producción los implicados en éste consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual constituye una base para el **fetichismo de los economistas***”<sup>881</sup>. Estos últimos confunden cosas materiales con relaciones y formas sociales<sup>882</sup>, una crítica que Marx retomará al comienzo de *El Capital* y al final de la misma obra.

Profundizando la noción de fetichismo, Marx volverá sobre la categoría de capital, definiéndola como “*la dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo*”, relación en la cual “*Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo*”<sup>883</sup>.

Como una muestra más de que las oposiciones que constituían la base de su teoría de la enajenación no han desaparecido en sus argumentos de madurez (aunque sí se han perfeccionado a través del descubrimiento de la noción clave de “trabajo abstracto” como más adelante analizaremos), Marx afirma que: “*La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de **la cosa** sobre **el hombre**, la del **trabajo muerto** sobre el **trabajo vivo**, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las*

---

<sup>879</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 21.

<sup>880</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.10.

<sup>881</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.12 y 33. Contra esa misma economía Marx agrega con filosa ironía “*Este sencillo juego de manos [se trata del contrato entre capital y fuerza de trabajo. N.K.] no llega al nivel de la brujería, pero constituye todo el acopio de sapiencia de la economía vulgar*”. Obra citada. p. 35.

<sup>882</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.12, 27-31, 33 y 40.

<sup>883</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.17.

mercancías que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de la dominación del capital mismo), no son sino meros resultados del proceso de producción, los productos del mismo.[...] En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social —pues esto es el proceso de la producción— se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: **la conversión del sujeto en objeto**<sup>884</sup>. Ese proceso reviste a los ojos de Marx, que está construyendo una evaluación general del tomo I de *El Capital* para pasar a redactar los tomos II y III las siguiente característica: “[...] ese proceso se presenta como el proceso de autovalorización del capital o, por mejor decir, del **empobrecimiento del obrero**, quien el valor creado por él produce al mismo tiempo como **un valor que le es ajeno**”. Esta ajenidad pertenece a las “condiciones de trabajo que se han vuelto **autónomas** y precisamente frente al obrero”<sup>885</sup>. Como conclusión de este fenómeno específicamente social Marx no deja margen a la duda: “Se trata del proceso de **enajenación** de su propio trabajo”<sup>886</sup>.

Semejante crítica a la enajenación y al reinado de los fetiches resulta fundamental para poder comprender la categoría de “capital” en estos borradores del *Capítulo VI inédito* de *El Capital*. En lugar del tótem todopoderoso de la máquina o del “factor de producción” supuestamente insustituible y pretendidamente irremplazable para toda la historia de la humanidad, Marx visualiza en las condiciones objetivas de existencia a “este dinero y esta mercancía, estos medios de producción y medios de subsistencia, [que] se enfrentan a la capacidad de trabajo —despojada de toda riqueza objetiva— como **poderes autónomos personificados** en sus poseedores, el hecho de que, por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo **están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias; el hecho de que las mercancías figuran como compradoras de personas** [...] los medios de producción compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción”<sup>887</sup>. En ese pasaje Marx recupera su propia teoría de la enajenación pero, él mismo lo afirma, la categoría de “fetiche” resulta todavía más precisa para explicar ese fenómeno de inversión de objeto y sujeto.

Después de insistir en la “enajenación del trabajo en la relación del capital”<sup>888</sup> y en la explicación según la cual las principales premisas de la compra-venta de fuerza de trabajo reside en la enajenación y en las rupturas históricas ente el ser humano y sus condiciones de existencia<sup>889</sup>, el autor de este manuscrito vuelve sobre el comienzo de los *Grundrisse* y el fetichismo del dinero para sostener una vez más que el dinero no es más que “la forma monetaria del capital” y “la forma general del trabajo objetivado”<sup>890</sup>. Una vez que deja en claro esto, pasa al otro elemento analizado críticamente en los *Grundrisse*, el fetichismo de la máquina<sup>891</sup>.

Finalmente llega a redactar el pasaje que funcionará como mediación entre este manuscrito y el siguiente, el Tomo III de *El Capital* (comenzado en 1864). Se trata del fragmento titulado: “Mistificación del capital”<sup>892</sup>, donde Marx describe y explica el proceso por el cual las potencias del trabajo colectivo y cooperativo aparecen como

<sup>884</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.19.

<sup>885</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.18

<sup>886</sup> La misma cita.

<sup>887</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36.

<sup>888</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp.20, 38-39, 59-60.

<sup>889</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36 y 51.

<sup>890</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 49.

<sup>891</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 59, 96-97.

<sup>892</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 93-101.



potencias completamente autónomas y enajenadas, pertenecientes en forma absoluta y emanadas del fetiche del capital, dotado de vida propia. Allí escribe Marx: “*El capital emplea al trabajo («Capital employs labour»)*. Ya esta relación [es], en su sencillez, **personificación de las cosas y reificación de las personas**”<sup>893</sup>. Al igual que en el tomo II de los *Grundrisse* aquí, en el *Capítulo VI inédito*, Marx vuelve sobre la maquinaria como opuesta al obrero, a partir del fetichismo que consiste en una apariencia según la cual este ente se contrapone como algo ajeno, objetivo y preexistente a la capacidad viva de trabajar, subordinándola y oprimiéndola.

Habiendo concluido los Manuscritos de 1861-1863, que llevarían el mismo título que el libro publicado poco antes, o sea *Contribución a la crítica de la economía política* (incluyendo entonces en 1861-1863 una nueva redacción del primer tomo de *El Capital* —ya que Marx comienza a redactar esos manuscritos por el cuaderno III, continuidad de los dos primeros que aparecen publicados en 1859, recuperación revisada de los temas ya abordados en los *Grundrisse*— y el tomo cuarto de *El Capital*, las *Teorías de la plusvalía*) y habiendo ya redactado el balance global del Tomo I, como *Capítulo VI inédito*, en 1864 y 1865 Marx se aboca a redactar los Tomos II y III de *El Capital*. En el orden de la investigación, de ambos tomos, es el tercero el que mantiene una continuidad directa con el primero, ya que en el Tomo III Marx ataca la teoría del valor pero ya no desde el ángulo y la perspectiva del orden esencial de las conexiones ocultas y profundas de la producción (donde se produce la explotación y se genera el plusvalor) sino desde el plano apariencial de las manifestaciones y oscilaciones visibles del mercado (donde los valores se transforman en precios de producción y éstos a su vez en precios de mercado, mientras el plusvalor se manifiesta y divide como ganancia industrial, interés bancario y renta terrateniente).

Al estar centrado en el horizonte apariencial, donde todo aparece invertido, trastocado y reificado, Marx vuelve a abordar la teoría del fetichismo, prolongando ahora sus elaboraciones del Tomo I que giraban en torno a la sociabilidad indirecta y cristalizada del trabajo abstracto bajo condiciones mercantiles capitalistas, el valor y la mercancía en el fetichismo de la ganancia bajo su máximo exponente: el interés bancario. Desde ese ángulo, redacta los capítulos 21 y 24 del tomo III, textos que aparecen publicados póstumamente por Engels, quien de todas formas se encarga de aclarar que esos capítulos específicos y los que lo acompañan (incluyendo del 21 al 24) “*estaban elaborados en su mayor parte*”<sup>894</sup>. Es decir, estaban listos para publicar, algo que no sucede con otros manuscritos de Marx que fueron retocados o incluso reelaborados por Engels<sup>895</sup>.

En ese capítulo 21 (“El capital que devenga interés”) Marx prepara el terreno macro conceptual que desplegará con mayor detalle en el 24 titulado “Enajenación de la relación de capital bajo la forma del capital que devenga interés”. En él Marx retoma lo ya desarrollado al final de sus *Manuscritos de 1861-1863*, particularmente en “El ingreso y sus fuentes”, la conclusión de las *Teorías de la plusvalía*. Marx comienza este capítulo afirmando, como lo había hecho en 1863, que: “*En el capital que devenga interés, la relación de capital alcanza su forma más enajenada, fetichista*”<sup>896</sup>. Luego de aclarar que en la fórmula del capital industrial [D – M – D’] al menos se mantenía presente la mediación, enajenada pero mediación al fin de cuentas, en la fórmula del

<sup>893</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.96.

<sup>894</sup> Véase Friedrich Engels: Prólogo (Londres, 4 de octubre de 1894). En Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p.8.

<sup>895</sup> Constatación que corrobora a su vez Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. pp. 112 y 121.

<sup>896</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 499.

capital que presta a interés [D – D'] “*El capital aparece como la **fuente misteriosa y autogeneradora del interés, de su propia multiplicación. La cosa (dinero, mercancía, valor) ya es capital como mera cosa, y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como un atributo que recae de por sí en una cosa [...] En el capital que devenga interés, por consiguiente, este **fetichismo automático** —el valor que se valoriza a sí mismo, el dinero que incuba más dinero— se halla cristalizado, en forma pura, en una forma que ya no presenta los estigmas de su origen***”<sup>897</sup>.

Reelaborando y retomando sus propias elucubraciones, Marx afirma que “*Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetichismo capitalista. En [D – D'] tenemos la forma no conceptual del capital, **la inversión y cosificación de las relaciones de producción en la potencia suprema***”<sup>898</sup>. Hasta tal punto llega la autonomización y la vida propia que adquiere el capital bajo este proceso cosificador, enajenado y fetichista que Marx llega a escribir “*deja corta toda fantasía*”.

¿Cuál es la raíz de semejante inversión? La misma que ya había descubierto en “El ingreso y sus fuentes” de 1863 y que venía pergeñando desde los *Grundrisse*: “*El producto de un trabajo pretérito, el propio **trabajo pretérito, se halla preñado aquí, en sí y para sí, con una porción de plus-trabajo vivo, presente o futuro***”<sup>899</sup>. Apelando una vez más al historicismo —el gran objetivo político a partir del cual escribió todos estos textos que desembocarán en *El Capital*— Marx no remite la enajenación y el fetichismo a los enigmas irresolubles e insondables de una supuesta alma humana. Por el contrario, la conclusión de este capítulo es bien política e histórica: “*el comando de los productos del trabajo pretérito sobre el plus-trabajo vivo sólo dura, mientras dure la relación de capital*”.

Al finalizar los materiales que conforman ese mismo tomo tercero de la obra (que dicho sea de paso, queda inconcluso), Marx arremete nuevamente contra la economía vulgar y redacta, con ironía no disimulada ya desde el título, “La fórmula trinitaria”, que corona la séptima sección del tomo III de *El Capital*. Según reconoce Engels, “*la sección séptima estaba escrita en forma completa*”<sup>900</sup>.

En ese capítulo, que de algún modo cierra toda la obra, Marx escribe acerca de un tema tan “puramente económico” como... “*los **misterios del proceso de producción capitalista***”<sup>901</sup>. Y vuelve a insistir, como en los *Grundrisse*, como en la *Contribución a la crítica de la economía política*, como en los *manuscritos de 1861-1863* (y como más adelante hará en el capítulo 25 del tomo I de *El Capital* con que “*el **capital no es una cosa sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social y que se representa en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social [...] El capital son los medios de producción transformados en capital, medios que en sí distan de ser capital como el oro o la plata, en sí, de ser dinero***”<sup>902</sup>. ¿Qué los hace ser capital? Pues el hecho de haberse vuelto

<sup>897</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 500.

<sup>898</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 501. La caracterización de “*forma no conceptual del capital*”, ya presente como señalamos en las *Teorías de la plusvalía* (por expresar una pura forma que carece de contenido al haber suprimido la instancia mediadora de la producción capitalista) se repite en otras partes de este capítulo. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 509. Ya aparecía en la explicación del capítulo 21. Obra citada. Tomo III, Vol.7, pp.446-447 y 452.

<sup>899</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p. 509.

<sup>900</sup> Véase Friedrich Engels: Prólogo (Londres, 4 de octubre de 1894). En Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p. 10.

<sup>901</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, capítulo 48, pp.1037.

<sup>902</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp.1038.

“*poderes autónomos*”, dentro de un proceso en el cual actúan “*los productos como dominadores y adquirentes de sus productores*”<sup>903</sup>.

Al estar conformado por poderes “autonomizados” y “enajenados” el capital adquiere una “*forma muy mística*”, pero detrás de la apariencia cosificada de ese misticismo, la mirada crítica de Marx sencillamente encuentra “*formas sociales históricamente determinadas*”<sup>904</sup>. Esa inversión fetichista ocurre y se desarrolla en la realidad misma del mercado capitalista. La teoría económica pretende justificarla, legitimarla, barnizarla con una aureola de supuesta (y falsa) científicidad. El origen de ese fetichismo de la economía política reside en la confusión de “formas sociales” y “atributos sociales” (ganancia, interés, renta, salario) con “sustancias materiales” y “cosas físicas” (máquinas, oro, tierra, productos del trabajo útil y concreto).

El modo de producción capitalista, y más aun “*en el caso del capital, que forma su categoría dominante*” se eleva ese fetichismo al grado máximo y superlativo<sup>905</sup>. Allí, en el capitalismo (plena modernidad), “*se pierde cada vez más el hilo de la conexión interna, las relaciones de producción se autonomizan unas respecto a otras y los componentes de valor se petrifican frente a otros en formas autónomas*”<sup>906</sup>. Prolongando entonces las conclusiones de “El ingreso y sus fuentes” y del capítulo 24 del mismo tomo tercero, Marx escribe: “*Si originariamente el capital apareció sobre la superficie de la circulación como un fetiche de capital, como un valor generador de valor, ahora se vuelve a presentar en la figura del capital que devenga interés como en su forma más enajenada y más característica*”<sup>907</sup>. No le sucede sólo al interés, aunque éste constituye la forma suprema del fetichismo. En realidad, Marx está recorriendo allí “*la forma de la recíproca enajenación y esclerosamiento de las diferentes partes del plusvalor*” (ganancia industrial, interés, renta) en las cuales “*la conexión interna queda definitivamente desgarrada*”<sup>908</sup>, cediendo en toda la línea al “misticismo”, la “falsa apariencia”, la “superchería”, “*la autonomización recíproca*” y el ya mencionado “*esclerosamiento*”<sup>909</sup>. Allí sostiene que: “*En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo de capitalista producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde Monsieur le Capital y Madame la Terre rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas*”<sup>910</sup>.

Todo el capítulo (que aunque estaba listo para ser publicado —según el coautor Engels y el comentarista Enrique Dussel— de todas formas queda inconcluso) se cierra con una comparación con otras formas sociales: “*la antigüedad, la edad media y las comunidades primitivas*”<sup>911</sup>. No casualmente, en este final y balance del tomo tercero<sup>912</sup>

<sup>903</sup> La misma cita.

<sup>904</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp. 1039, 1042, 1049-1050 y 1056-1057.

<sup>905</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1052.

<sup>906</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1054.

<sup>907</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1055.

<sup>908</sup> La misma cita.

<sup>909</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1056.

<sup>910</sup> La misma cita.

<sup>911</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, pp. 1057.

<sup>912</sup> Dussel coincide en caracterizar ese trabajo como un balance final. Su argumento es el siguiente: “*La fuente universal de todos los productos, mercancías, valores o precios (y sus componentes hasta el valor conservado*

(en realidad de los *Manuscritos de 1863-1865*), Marx vuelve a reiterar el gran objetivo político de todo *El Capital*: demostrar la historicidad específica del modo de producción capitalista. Por eso se cierra con una comparación histórica. El fetichismo del capital no es eterno.

En medio de la redacción de estos manuscritos, Marx participa de la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT o Primera Internacional). Jamás divorcia la teoría de la política, la ciencia de la lucha de clases<sup>913</sup>. En medio de los debates de la Internacional, Marx pronuncia en 1865 la conferencia *Salario, precio y ganancia*. En ella la reflexión crítica sobre el fetichismo reaparece de manera inequívoca. Discutiendo con “el ciudadano Weston”, integrante de la Internacional, Marx expone y escribe: “*La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes de la plusvalía de la mercancía o del trabajo no retribuido que en ella se materializa, y brotan todas por igual de esta fuente y sólo de ella*”<sup>914</sup>. Obviamente se trata de la misma perspectiva crítica del fetichismo que “El ingreso y sus fuentes” y “La fórmula trinitaria”.

Aunque en la secuencia de la exposición lógica y en la edición final de la imprenta, el tomo tercero continua después que el segundo, por el tipo de investigación que estaba desarrollando Marx en sus manuscritos del período, la problemática del tomo tercero era más contigua a las del tomo primero, pues en ambos se analizaba la teoría del valor (en sus conexiones internas, ocultas y esenciales, dentro de la producción, en el primero; en sus vínculos aparienciales y en sus formas de manifestarse más superficiales, en el tercero). Por eso entre el tomo primero y el tercero existe un vínculo directo, aquel que va del valor al precio de producción y del valor social al precio de mercado, del plusvalor a la ganancia media, de la tasa de plusvalor a la tasa de ganancia media. Pero ambos planos de la teoría del valor (aquel que explica la interconexión determinante, condicionante y oculta de los procesos sociales, sólo alcanzable y observable a través de la teoría crítica; y aquel otro condicionado y determinado, fácilmente accesible a la conciencia inmediata de los agentes económicos en el mercado) no se limitan a explicar el funcionamiento de capitales homogéneos e individuales. La escala de análisis en la que se despliega el discurso crítico de Marx comienza con grandes supuestos, como que el capital es homogéneo y unitario, o que todas las mercancías que se producen se venden y todo valor generado en la producción se realiza en el mercado y en la circulación. Pero el funcionamiento real del capitalismo no se limita a esos supuestos, que poseen un carácter puramente metodológico. En realidad, el capitalismo abarca la producción y la circulación; no existe un único capital sino muchos, no hay una única rama de la producción sino varias, no sólo se produce

---

*repuesto o nuevamente creado) era el trabajo vivo. Toda otra posición, inversión u ocultamiento caía en el fetichismo”*. Véase Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Obra citada. p. 124. Esta es la razón por la cual Dussel sostiene que el capítulo 48 del tomo III es “una **síntesis** de todo su discurso dialéctico, **de la totalidad de los tres libros de «El Capital»**”. Obra citada. p. 125. En el mismo sentido agrega que: “*Se pretende mostrar la ambigüedad del fetichismo de la economía política capitalista vulgar (y aun de la clásica) respecto del capital fijo (valor sólo conservado), circulante (repuesto en la reproducción) o nuevo (plusvalor), y de los cuales el trabajo vivo es la única fuente productora (de conservación y reposición de los capitales fijo y circulante) o creadora (del plusvalor)*”. Obra citada. p.127.

<sup>913</sup> Divorcio entre conocimiento científico y lucha de clases que, a fines del siglo XIX, pretendió encontrar en Marx, en su vida y su obra, Karl Kautsky y que varias décadas después, en pleno siglo XX, intentó legitimar con argumentos “epistemológicos” Louis Althusser. Para una discusión a fondo de semejante “divorcio”, inexistente desde nuestro punto de vista, nada mejor que los eruditos estudios biográficos de David Riazanov. Véase su obra: *Marx-Engels*. Obra citada.

<sup>914</sup> Véase Karl Marx: *Salario, precio y ganancia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 91.

para el consumo (sea obrero o suntuario) sino también se producen medios de producción y los capitales no realizan de manera automática aquello que producen a través de la explotación del trabajo asalariado de la fuerza de trabajo. Esa la razón por la que existe posibilidad permanente de crisis. La lucha de clases atraviesa no sólo a la sociedad capitalista sino también al imponente edificio lógico construido por Marx para explicarla. De allí que el autor de *El Capital* haya necesitado continuar su investigación en otra escala de análisis, a nivel macro, donde los capitales se reproducen (o no) a nivel social global. Para poder desplegar ese nivel de análisis redacta a partir de 1865 los *Manuscritos* que más tarde, gracias a la ayuda de su albacea, compañero y leal amigo Engels, constituirán el Tomo II de *El Capital*. En ellos, los más “áridos”, es decir, los más estrictamente “económicos” de todos los escritos de Marx también está presente el punto de vista crítico del fetichismo.

En ellos, refiriéndose a la reproducción del capital a escala ampliada y a nivel social global, cuando Marx se refiere a la adquisición por parte del capital (bajo la forma dinero) de “fuerza de trabajo, medios de producción **producidos** y fuentes naturales de la riqueza”, el autor de *El Capital* insiste una y otra vez en que los medios de producción —donde incluye la maquinaria y la ciencia aplicada a la producción continua y repetida del capital, como tecnología, asignándole incluso uno de los dos sectores básicos de la economía capitalista, el de producción de medios de producción— son “*producidos*”<sup>915</sup>. De esta manera, aún en sus escritos más estrictamente “económicos” recupera la crítica al fetichismo de la máquina —mistificada y enaltecida por la cosificación de la economía política capitalista bajo la categoría de “capital fijo” que oculta la explotación de la fuerza de trabajo vivo y su extracción de plusvalor— sobre el que ya había indagado en la segunda parte de los *Grundrisse*, cuya reflexión había continuado y a su vez profundizado en el *Capítulo VI inédito* de *El Capital*, como ya vimos. La propuesta de poner en primer plano la distinción entre capital constante y variable por sobre la de fijo y circulante apunta precisamente a esta desmitificación del fetichismo de la máquina como generadora de plusvalor, cuando en realidad es la fuerza de trabajo viva la que lo produce.

Finalmente, luego de haber escrito los primeros borradores de *El Capital* de 1857-1858 (los *Grundrisse*), la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, los *Manuscritos de 1861-1863* y los nuevos cuadernos redactados entre 1863-1865, Marx encara una nueva redacción del primer tomo de *El Capital*, ahora sí, destinada al gran público, en primer lugar a la clase obrera (al menos esa era su intención). Fue necesario para él haber recorrido todo ese camino previo de investigación teórica e histórica para poder encarar con seriedad y meticulosidad extrema la exposición lógica de los resultados de lo que sí estaba seguro (aquellos sobre los que mantenía aún dudas o no había podido terminar de pulir al detalle, no irían a la imprenta, permanecerían inéditos).

En ese momento, entre el 1 de enero de 1866 y marzo de 1867, Marx se dispone a revisar y redactar la primera versión de imprenta del primer tomo de *El Capital*, que incluye una elaboración madura de la teoría del fetichismo, en parte modificada en la segunda edición, en la cual esta problemática aparece por primera vez separada del resto del primer capítulo del tomo primero de *El Capital*, destacada con título aparte y específico: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

Pensando en esta segunda edición (que finalmente verá la luz en 1873) Marx tiene en mente hacerle correcciones a la primera de 1867. Para ello emprende una nueva

---

<sup>915</sup> Véase por ejemplo Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo II, Vol. 5, sección tercera: “La reproducción y circulación del capital social global”, particularmente p.437.

redacción del capítulo primero del primer tomo de *El Capital*. Así se lo comunica y hace saber dos años antes de que esa nueva redacción fuera enviada a la imprenta, en junio de 1871, a su traductor al ruso Danielson<sup>916</sup> (quien, dicho sea de paso, tradujo — exceptuando las *Teorías de la plusvalía*— los restantes tres tomos de *El Capital*), aunque el trabajo lo venía realizando desde 1869. En ese mismo sentido Marx le escribe a Laura (una de sus hijas, compañera de Paul Lafargue), el 18 de diciembre de 1871, confesándole que “*es una coincidencia feliz que justo ahora se haga necesaria la segunda edición. Estoy totalmente abocado a ella*”.

Como ya habíamos adelantado, esta nueva versión del capítulo primero sobre la teoría del valor que aparecerá en la edición de 1873 incorpora y amalgama cuatro textos diferentes: (a) la versión del capítulo primero del Tomo I de *El Capital* tal como fue publicado en 1867, (b) unas escasas páginas nuevas redactadas entre 1871 y 1872, (c) partes del apéndice sobre “La forma de valor” (escrito por sugerencia de Kugelmann) que en la edición de 1867 se publicaba aparte<sup>917</sup> y finalmente, (d) una reescritura del último subcapítulo, ahora encabezado con título propio: “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

Si en la versión de 1867 Marx escribía en el capítulo primero que: “*En lo sucesivo, cuando empleamos la palabra «valor» sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al valor de cambio*”<sup>918</sup>, en la segunda versión de 1873 esta nota aclaratoria desaparece y es eliminada. Por eso en la segunda edición Marx escribe: “*Dicho proceso suscita un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, una antítesis externa en la que aquella representa su antítesis inmanente de **valor de uso y valor***”<sup>919</sup>. Adviértase que Marx no escribe ahora “valor de uso y valor de cambio”, sino “valor de uso y valor”, diferenciando este último de su expresión cuantitativa. Esta neta diferenciación entre valor de cambio y valor (diferencia que presupone e implica una doble dimensión de la teoría del valor, cuantitativa y cualitativa, esta última estrechamente vinculada a la teoría crítica del fetichismo), que no siempre estaba tan nítida ni transparente en la redacción de 1867, se reitera muchas veces en la nueva redacción de 1873<sup>920</sup>. Haber podido identificar claramente y delimitar al detalle en la

<sup>916</sup> Véase Carta de Marx a Danielson, 13 de junio de 1871. En K.Marx, Nicolai F.Danielson, F.Engels: *Correspondencia*. México, Siglo XXI, 1981. p. 10.

<sup>917</sup> Véase Karl Marx: “La forma del valor” [1867]. En *El Capital*. Obra citada [traducción de la segunda edición alemana que sin embargo incorpora este trabajo de la primera versión]. Tomo I, Vol.3. Apéndice. pp.1017-1042. En este apéndice pedagógico está muy bien explicado porqué el fetichismo resulta mucho más ostensible en la forma equivalente de la relación de valor que en la forma relativa del mismo. Véase *El Capital*. Obra citada. pp. 1029-1031, particularmente p.1031.

<sup>918</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. “La mercancía” [Capítulo primero de la edición de 1867, reproducido como apéndice al final del primer tomo por el traductor Pedro Scaron, que traduce al castellano el cuerpo principal de la obra de la segunda edición alemana de 1873]. Obra citada. Tomo I, Vol.3, p.974.

<sup>919</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 128.

<sup>920</sup> Así escribe Marx: “ [...] *el valor de cambio únicamente puede ser el modo de expresión, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él*”. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 45. “*El desenvolvimiento de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo de expresión o forma de manifestación necesaria del valor*”. Obra citada. p.47. De igual modo, afirma: “*Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir **el valor** de las mismas, **oculto en esa relación***”. Obra citada. p.58. Para que no queden dudas, Marx aclara que “*Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor»*”. Obra citada. p. 74. Esta última observación de Marx resulta fundamental para cualquier exposición pedagógica de su

exposición y derivación lógico-dialéctica la diferencia entre valor de cambio y valor, es decir, entre tiempo de trabajo socialmente necesario y trabajo abstracto en su dimensión específicamente cualitativa, será la base para poder exponer el nexo inmanente entre trabajo abstracto y cosificación de los nexos entre los sujetos, entre sociabilidad indirecta y reificación de las relaciones sociales, entre la mediación del intercambio y el equivalente general y la personificación de los productos del trabajo humano realizado en condiciones mercantiles.

En consecuencia, la teoría crítica del fetichismo, tal como aparece expuesta en la segunda edición de 1873 constituye el punto de llegada de quince años (iniciados en los *Grundrisse*) de pacientes investigaciones de madurez y de miles y miles de páginas manuscritas donde Marx iba elaborando y reelaborando dicha teoría a lo largo de todos los tomos y de las numerosas redacciones de *El Capital*.

La teoría crítica del fetichismo, entonces, se encuentra al comienzo y al final de *El Capital*. Está presente desde el tomo primero hasta el cuarto, pasado por el segundo y el tercero. Su exposición lógica es inseparable de la comprensión de las categorías de “trabajo abstracto” y de “valor” (en su dimensión cualitativa), de los cuales la noción de “capital que rinde interés” constituye un derivado a través de las mediaciones intermedias del plusvalor y de la ganancia (de la que aquel forma parte).

Por lo tanto, sin la noción de “trabajo abstracto” —que Marx recién descubre en sus escritos de madurez, diferenciándolo del trabajo útil y concreto—, la teoría crítica del fetichismo queda trunca. De donde se infiere que la teoría juvenil de la alienación —tal como aparece expuesta en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*— no es exactamente igual a la teoría del fetichismo, que la integra dentro suyo en un todo mayor, que posee una capacidad explicativa más amplia, como más adelante analizaremos.

La teoría crítica del fetichismo, en consecuencia, comienza exponiéndose por el dinero, el capital y las máquinas en 1857-1858. También está presente en 1859, centrada ya en el fetichismo del trabajo abstracto y el valor. Luego reaparece en 1861-1863 en el análisis crítico del ingreso y sus fuentes, donde el interés se delimita como la forma fetichista más extrema (la más irracional, mistificada, carente de concepto y contenido), marcando la transición hacia el período 1863-1865, donde se vuelve a insistir con el interés, primero, y luego con la confusión de sustancias materiales y formas sociales (como explicación válida para comprender la metafísica de la economía política), ya no sólo en el interés sino también en la ganancia industrial, la renta del suelo y el trabajo asalariado. Finalmente, tanto en 1867 como en 1873 la teoría se expone en su máxima potencia explicativa y en su grado máximo de rigurosidad, ya no centrada en el dinero, el capital, el interés bancario, la renta del suelo o la máquina sino partiendo de la mercancía, su valor (netamente diferenciado, en la última versión de la obra, del valor de cambio), el trabajo abstracto y de allí en más, en la forma del equivalente general devenido sujeto, como capital, que subordina y generaliza la cosificación hacia el conjunto de todas las otras relaciones sociales y categorías económicas que pretenden legitimarlas.

¡Cuánta tinta y cuantos árboles sacrificados para fabricar papel se hubieran ahorrado en las polémicas de la década del '60 (debate que más adelante sintetizaremos en sus principales exponentes antagónicos) si se hubiera podido consultar esa inmensa masa de manuscritos redactados a lo largo de quince años de investigación científica (proyecto que no tenía nada que ver con Ludwig Feuerbach...) a través de los cuales

---

teoría crítica. Lamentablemente, como veremos más adelante, no siempre ha sido ni es tenida en cuenta... ni siquiera por los marxistas que más conocen y son especialistas en *El Capital*.

Marx elaboró una y otra vez su reflexión sobre el fetichismo del conjunto de la sociedad capitalista, en primer lugar, y de las categorías de la economía política que infructuosamente intenta defenderla y legitimarla, en segunda instancia!

Aclarado este punto, y habiendo recorrido la génesis histórica de las diversas fases de madurez a lo largo de las cuales Marx fue perfeccionando, elaborando y exponiendo su teoría crítica, de aquí en más, nos dedicamos a analizar algunos problemas y debates particulares de la misma tomando entonces como referencia —ya hemos fundamentado las razones de esta decisión— la versión última de la teoría del fetichismo (la alemana de 1873) que Marx redactó, revisó y corrigió en vida.

### **Teoría crítica del fetichismo: dimensión subjetivo-cultural y dimensión objetiva**

Los enfoques tradicionales sobre la problemática del fetichismo no sólo desconocen la mayor parte de las veces las fases cronológicas de gestación de la teoría en la obra y el pensamiento de Marx sino que además suelen ser unilaterales. Esto sucede porque cuando Marx reflexiona, analiza y escribe sobre fetichismo hace referencia a fenómenos ideológicos vinculados con el mundo de las apariencias, el ocultamiento, las representaciones imaginarias, la deformación de la visión correcta de la realidad y los obstáculos sistemáticos para la comprensión científica incluso dentro mismo del discurso científico, pero también se refiere a fenómenos sociales (e institucionales) directamente entrelazados con la producción y el mercado.

Si apeláramos a las disciplinas tradicionales con que el saber resulta parcelado en los estudios académicos la teoría marxiana del fetichismo aborda problemas de la epistemología, la psicología social y la sociología del conocimiento, así como también problemas de economía, sociología e historia. En el lenguaje de la antigua filosofía tradicional, la teoría del fetichismo se explaya sobre problemas de la ontología y la gnoseología, o sea, del ser y del conocimiento del ser. Procesos y fenómenos ideológicos así como también aquellos otros pertenecientes al movimiento real, práctico, social-histórico<sup>921</sup>. La literatura académica suele separar y divorciar ambas dimensiones, privilegiando una sobre otra.

Desde nuestro ángulo de abordaje Marx analiza críticamente ambos procesos al mismo tiempo. En su obra el fetichismo abarca —según su propia expresión—tanto al ser social como a la conciencia social.

La vertiente de análisis centrada en los efectos que provoca el fenómeno fetichista sobre el imaginario es la que más se ha transitado e incursionado en el marxismo (dejando sin embargo, aunque resulte paradójico, una laguna teórica vacía precisamente en el agujero negro del “sujeto perdido” u olvidado... como ya hemos señalado en otros capítulos). Esto ha sucedido porque la mayoría de los estudiosos del tema delimita unilateralmente la problemática del fetichismo únicamente en su intersección con la

---

<sup>921</sup> En este sentido no se equivoca Alan Bihl cuando afirma que: “*A première vue le concept de fétichisme sert essentiellement chez Marx à dénoncer cette forme d’illusion [...] On perçoit ici immédiatement la portée idéologique de l’illusion fétichiste*”. Pero más adelante agrega: “*Car le fétichisme de la valeur, tel que le conçoit Marx, n’est pas seulement ni même essentiellement une illusion., un processus idéologique, un processus mental en définitive, il est plus fondamentalement un processus social, un processus pratique, un mode spécifique de production et de l’objectivité sociale et de son apparence. Car, lorsque Marx parle de fétichisme de la valeur, il a précisément en vue le mouvement réel, pratique, social-historique de l’autonomisation de la valeur en tant qu’abstraction concrète*”. Véase Alan Bihl: *La reproduction du capital. prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*. Lausanne, Editions Page deux [Cahiers Libres], 2001. Tomo I, pp.115-116.



dimensión de la conciencia social y los fenómenos culturales<sup>922</sup>. Otra corriente prioriza, en cambio, la dimensión “ideológica” del fetichismo, centrando sus análisis en los obstáculos sistemáticos y engañosos, de signo epistemológico, que este fenómeno produce en el conocimiento impidiendo avanzar en la ciencia<sup>923</sup>. En ambos casos, el fetichismo queda reducido de manera unilineal a una teoría de la conciencia social, cultural en un plano, científica, en el otro.

A diferencia de las lecturas tradicionales, muchas veces sesgadas y unilaterales, que durante décadas intentaron forzar a Marx y *El Capital* para que entraran en el lecho de Procusto de diversas modas académicas —estructuralismo, posestructuralismo, posmarxismo, posmodernismo, “estudios culturales poscoloniales”, “políticas de la identidad”, etc.—, en esta investigación sostenemos que la teoría marxiana del fetichismo no se agota únicamente en la relación con la conciencia social, sea en el discurso cultural o en el discurso científico.

Habiendo previamente indagado en el armazón lógico dialéctico a partir de cuyo paradigma Marx expondrá su teoría del fetichismo, del poder y de la dominación, y luego de penetrar en el laboratorio mental del autor de *El Capital* recorriendo sus fases genéticas de conformación, en nuestra investigación nos esforzaremos por tratar de mostrar las dos dimensiones del fetichismo, es decir, no sólo la que lo une con una teoría de la conciencia sino también, y principalmente, aquella otra que permite

<sup>922</sup> El abanico de autores y obras es enorme en este género. Para mencionar solo algunos pocos títulos significativos, véase por ejemplo: Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*. Obra citada; Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1984; Max Horkheimer: *Autoridad y familia y otros escritos*. Obra citada; Fredric Jameson y Slavoj Žižek: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Obra citada; Fredric Jameson: *El giro cultural*. Buenos Aires, Manantial, 1999; Jesús Ranieri: *A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo, Boitempo, 2001; Istvan Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2004; Terry Eagleton: *Ideología. Una introducción*. Obra citada; Terry Eagleton: “Acercas de decir la verdad”. Obra citada. pp.305-323; Edgardo Lander: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*. Caracas, El perro y la rana, 2008.

<sup>923</sup> Véase por ejemplo Louis Althusser, Etienne Balibar y otros: *Para leer «El Capital»*. Obra citada; Maurice Godelier: *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México, Siglo XXI, 1966; Enrique Marí: *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires, EUDEBA, 1974; Dominique Lecourt: *Para una crítica de la epistemología*. Lisboa, Assirio e Alvim, 1980. Un caso especial y singular dentro de la evolución de esta escuela de pensamiento epistemológico de origen francés (o “continental” como la describiría Enrique Marí) está representado por Etienne Balibar. Este pensador, discípulo de Althusser, en tanto co-autor de *Para leer «El Capital»*, suscribía junto a su maestro una concepción del fetichismo que identificaba esa noción con la ideología y la representación imaginaria. Algo de ese bagaje que marcó su primera formación al lado de Althusser todavía está presente en su libro *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995. Pero años más tarde —sin romper definitivamente con la escuela althusseriana—, hace a un lado las sugerencias y advertencias del maestro e intenta recuperar la teoría crítica del fetichismo describiendo este fenómeno como un proceso que de ningún modo se reduce a la ideología y al ámbito de lo imaginario. Véase Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*. Paris, La Decouverte, 2001. En esta obra, llega incluso a plantear que el fetichismo constituye el punto culminante de la economía política clásica y funda al mismo tiempo la crítica de toda la economía política por parte de Marx, asumiendo que dicha teoría tiene una dimensión subjetivo-cultural pero también una dimensión que la vincula con la teoría del valor. Una conclusión por demás inquietante que hubiera sido rechazada de plano por Althusser en cualquiera de sus períodos. Así, refiriéndose a la teoría crítica del fetichismo, Balibar afirma que ésta: “*funda la crítica de la economía política*” [...] “*garantiza a ojos del primero [Marx. N.K.] el carácter «científico» de su teoría*”. También sostiene que: “*Ahora bien, el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer*”. Véase Etienne Balibar: *La filosofía de Marx*. Obra citada. pp.69 y 72.

comprender la centralidad hermenéutica de la teoría del fetichismo, en tanto llave para entender la teoría del valor, clave de bóveda arquitectónica de todo *El Capital* y su crítica de la economía política. Esta última dimensión es la que menos se ha investigado y discutido<sup>924</sup>, a pesar de su importancia vital para la teoría crítica.

Lo que intentamos indagar y profundizar, entonces, es en el vínculo de la teoría del fetichismo con la teoría del valor y de ambas con las relaciones de producción que ésta última presupone e intenta explicar. Lo cual implica centrar la mirada de la teoría crítica no sólo en la conciencia sino con el conjunto de las relaciones sociales que generan ese tipo de conciencia.

Para formularlo en un lenguaje demasiado cargado de mecanicismo —sugerimos por lo tanto descartarlo una vez que se lea la formulación—, la teoría del fetichismo no se reduce a explicar los “efectos” sobre la conciencia generados por el mercado capitalista sino que al mismo tiempo permite captar la lógica y la racionalidad objetiva que “causa” esos efectos sobre la conciencia. El fetichismo es el gozne teórico entre “efectos” y “causas”, entre subjetividad y objetividad, entre formas enajenadas de individualidad y formas sociales (e institucionales) cosificadas de objetividad. Su radio de aplicación no se limita a una descripción filosófica de los velos místicos que a través del imaginario social envuelven la cultura y la conciencia invertida en la sociedad mercantil, ni tampoco a un decálogo de obstáculos ideológicos que producen errores sistemáticos y por lo tanto dificultan el avance de la verdad científica por el ancho y frondoso mundo de la selva ideológica. Va mucho más allá de ambas esferas ya que al mismo tiempo que explica los velos, el imaginario y los obstáculos epistemológicos de la conciencia, la teoría del fetichismo permite comprender —gracias a la categoría de “trabajo abstracto”— porqué en la sociedad mercantil capitalista el trabajo humano genera valor. Sin esa explicación, todo el resto de categorías de *El Capital* —incluso las

---

<sup>924</sup> En un prolongado e inacabado diálogo —que mucho recuerda, por sus ademanes y esa particular relación de “admiración-odio” con Althusser de la que nunca se pudo desprender Lucien Sève en *Marxismo y teoría de la personalidad*. Obra citada—, Jacques Bidet ha intentado en los últimos años dar cuenta de esa doble perspectiva que en Marx asume la teoría del fetichismo. Tratando de no rechazar la tesis clásica (bachelardiana-althusseriana) de la “ruptura epistemológica”, pero afirmando con varios zigzagueos que existen al mismo tiempo continuidades entre el joven Marx y el Marx maduro, así como también agregando nuevas rupturas, ausentes en Althusser, al interior de la obra madura (entre los *Grundrisse* y *El Capital*), Bidet se esfuerza por eludir las sospechas althusserianas sobre el fetichismo y aprehender la densidad teórica y las complejidades de esta teoría. No siempre lo logra. Sin embargo, con ese objetivo afirma: “*On note la tension entre le discours du «fétichisme», qui relève de la représentation, et celui de la «réification», qui envoie à l'être, à la personne faite chose*”. Véase Jacques Bidet: *Explication et reconstruction du Capital*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004. “Le fétichisme de la marchandise”. pp. 75-84, particularmente p.76. Para dar cuenta del primero, Bidet se explayará sobre la “estructura simbólica y de representación”, mientras que apelará a la “estructura ontológica” para dar cuenta del segundo. Acepta, entonces, que el fetichismo posee en Marx ese doble carácter. El hecho de que hoy en día alguien formado en el althusserianismo, y que tanto diálogo ha mantenido con esa corriente (Bidet iba a visitar al hospital psiquiátrico a Althusser y le llevaba los manuscritos de este libro y también los de *Que fare du Capital?*), reconozca explícitamente que en la teoría del fetichismo no sólo se encuentra una reflexión sobre los obstáculos ideológicos y las representaciones imaginarias sino que también existe otra que versa sobre la estructuración social de las relaciones mercantiles capitalistas (y la ley del valor que la explica) constituye un enorme avance. Evidentemente en la intelectualidad marxista francesa de nuestro tiempo ha quedado definitivamente atrás el reduccionismo althusseriano de otras décadas.

más estrictamente “económicas” y “técnicas”, como por ejemplo la de “tasa de ganancia media” y otras similares— flotarían en el aire.

Entonces al abordar la teoría marxiana del fetichismo podremos apreciar cómo ésta mantiene un vínculo directo y fundamental con la teoría del valor y con la estructura de las relaciones sociales de producción mercantil capitalistas. Por lo tanto no constituye un complemento “externo” ni un aditamento ajeno, de carácter meramente “cultural”, “epistemológico” o “filosófico”, al núcleo científico de *El Capital*. Desde ese ángulo habitual de abordaje, la teoría del fetichismo podría ser tolerada en el terreno de las ideologías, pero... cuando el discurso científico hace referencia a “la economía” en sentido fuerte, de lo que se trataría sería de otra cosa, algo “objetivo”, “independiente de la voluntad”, algo que tendría “leyes necesarias” y operaría al margen de la lucha de clases, las resistencias y revoluciones sociales. Ese algo radicalmente objetivo y existente más allá del radio de aplicación de la teoría del fetichismo —previa reducción de esta última al ámbito de la conciencia— sería aquello que fundaría la posibilidad misma de una ciencia “rigurosa y exacta”...

Por el contrario, en *El Capital* Marx vincula y explica, en un mismo movimiento y al mismo tiempo, la “objetividad espectral” del valor mercantil y la “subjetividad espectral” que resulta de ese proceso. No se puede comprender la subjetividad domesticada, subordinada, heterónoma, disciplinada, escindida, alienada y cosificada sin dar cuenta de las relaciones sociales capitalistas y la ontología social que aquella presupone y en el seno de la cual se constituye. Marx cuestiona en consecuencia las relaciones de producción del mercado capitalista y al mismo tiempo critica la conciencia que de ese mercado y esas relaciones se forman tanto los agentes de la producción (empresarios, banqueros, terratenientes, financistas, rentistas) como los economistas políticos que los defienden. La teoría del fetichismo constituye el nexo entre todas esas críticas y cuestionamientos.

### **Dimensión cuantitativa-cualitativa de la teoría del valor**

Para comenzar a tornar observable el nexo indisoluble entre teoría del fetichismo y teoría del valor, debemos dar cuenta de las dos dimensiones que ésta última presupone.

En Marx podríamos distinguir dos aspectos en la teoría del valor. Una dimensión cuantitativa, vinculada con el problema de cómo medir la cantidad de valor que encierran las mercancías. Este último se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) que cada una de ellas tienen incorporado y que se expresa en los objetos del trabajo humano devenidos mercancías como valor de cambio. Este es el aspecto de la teoría del valor más conocido, utilizado y estudiado (no casualmente el que aparece en primer plano en los manuales de divulgación marxista, tanto en los supuestamente “ortodoxos”<sup>925</sup> como en los heterodoxos<sup>926</sup>).

---

<sup>925</sup> Véase P. Nikitin: *Manual de economía política*. Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1961 (reeditado varias veces en América Latina, por ejemplo en México, Cartago, 1983). Sin embargo, aunque el abordaje de Nikitin lamentablemente ha sido el más habitual en la producción bibliográfica académica y política de la tradición del marxismo soviético vinculada al stalinismo, no se puede soslayar el manual del profesor Rosenberg (antiguo miembro de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética), ya que en él sí aparece mencionado —sin ocupar un lugar central, pero al menos no se lo desconoce— el vínculo inmanente entre teoría del valor, trabajo abstracto y fetichismo. Véase David I. Rosenberg: *Comentarios a los tres tomos de «El Capital»*. La Habana, Ciencias Sociales, 1979 [edición original en ruso de 1961]. La mención aparece en las pp.127-128.

En esos manuales la ausencia de una explicación de la teoría del valor distinta a la tradicional no constituye un problema pedagógico motivado por la mayor o menor dificultad expositiva sino una dificultad de índole teórica y política<sup>927</sup>).

---

Aun dentro de la tradicional ortodoxia soviética, los profesores M.Ríndina y G.Chéronicov se esfuerzan por explicar el trabajo abstracto y la teoría del valor en su doble dimensión, cuantitativa y cualitativa. También ellos mencionan el fetichismo, aunque no le otorgan un lugar central. Véase M.Ríndina y G.Chéronicov: *Economía política del capitalismo*. Bs.As. Estudio, 1973. La mención en pp. 54-55.

<sup>926</sup> Hasta un autor tan sagaz, erudito y riguroso como Mandel, pasa por alto la dimensión cualitativa de la teoría del valor cuando expone pedagógicamente el pensamiento de Marx, centrándose únicamente en el valor de uso y el valor de cambio de las mercancías. En su famoso y célebre trabajo pedagógico Mandel menciona la alienación pero sin ningún vínculo con la teoría del valor. Véase Ernest Mandel: *Introducción a la teoría económica marxista*. Obra citada. En su libro pedagógico *El lugar del marxismo en la historia*, directamente no menciona la teoría del fetichismo, aunque sí la del valor-trabajo (incluyendo en esta última la explicación del “trabajo abstracto” y la limitación de Smith y Ricardo de una explicación puramente cuantitativa del valor, pero... sin dar cuenta cual sería la alternativa frente al cuantitativismo de los clásicos. Por ello Mandel ni siquiera menciona una palabra de la dimensión cualitativa de la teoría del valor y en consecuencia tampoco lo hace con la teoría del fetichismo). Véase *O lugar do marxismo na historia*. São Paulo, Xamã, 2001. Principalmente pp. 38-46.

En sus otros trabajos pedagógicos, muchísimo más eruditos que estos dos manuales, Mandel sí hace referencia al nexo entre trabajo abstracto y valor, demostrando la emergencia social de ambos a partir de determinado período de la historia y apelando a numerosísimos datos antropológicos, etnológicos y sociológicos. Sin embargo, el vínculo entre teoría del valor y fetichismo, aunque implícito en su exposición histórica, no aparece formulado de manera explícita. Véase Ernest Mandel: *Tratado de economía marxista*. México, ERA, 1980 [primera edición 1962]. Tres tomos. Véase principalmente Tomo I, pp. 92-93. Será recién en sus introducciones a los tres tomos de *El Capital*—redactadas entre 1978 y 1981, escritas para un público de especialistas o al menos de lectores entendidos en *El Capital*— cuando Mandel explícitamente expone las dos dimensiones de la teoría del valor: cuantitativa y cualitativa: “Esta teoría reconoce dos aspectos del problema del valor: uno cuantitativo y otro cualitativo”. No comprendemos por qué Mandel la deja de lado en la popularización pedagógica y sí la incluye en sus escritos eruditos. Véase Ernest Mandel: «*El Capital*»: *Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. Obra citada. pp. 36, 41 y 49.

En el caso de la introducción de Pierre Salama y Jacques Valier elaborada desde las coordenadas de la misma corriente político-ideológica a la que pertenece Mandel, vuelve a suceder algo análogo. Si bien a lo largo de todo su libro le dedican a la teoría del fetichismo tan sólo cinco renglones—el volumen tiene 246 páginas—, no explicitan la dimensión cualitativa de la teoría del valor ni la pregunta de “¿por qué valen las mercancías?” en su conexión con la teoría del fetichismo. Véase Pierre Salama y Jacques Valier: *Una introducción a la economía política*. México, ERA, 1991. Los cinco renglones sobre esta temática, aparecen en la p.23.

En América Latina, el profesor argentino Alberto Parisi, vinculado a la filosofía de la liberación, en su curso pedagógico sobre *El Capital* (desarrollado en la Nicaragua sandinista) expone con gran claridad—siguiendo a Rubin, Rosdolsky e incluso al joven Lukács— la teoría del fetichismo y su ligazón con el valor. No obstante, cuando define la noción de “trabajo abstracto” repite una y otra vez que éste consiste en “tiempo de trabajo socialmente necesario, creador de valor de cambio”, es decir, que lo reduce a la cantidad. Por eso cuando cita la crítica de Marx a Smith y Ricardo, el profesor Parisi suprime el pasaje donde el autor de *El Capital* les reprocha a los clásicos haberse limitado a la cantidad. Véase Alberto Parisi: *Una lectura latinoamericana de «El Capital» de Marx*. Córdoba, Acción Popular Ecueménica, 1988. La sugerencia sobre el vínculo de fetichismo y valor en p. 108; la definición únicamente cuantitativa de trabajo abstracto en pp. 62 y 67; la supresión en la cita de Marx de su crítica al cuantitativismo de Smith y Ricardo en p. 117.

<sup>927</sup> Intentando demostrar en la práctica que se puede explicar pedagógicamente la teoría del valor en su unidad con la teoría del fetichismo, dando cuenta al mismo tiempo de la dimensión cuantitativa y cualitativa del valor, en Argentina hemos escrito y publicado el manual *Marxismo para*

No obstante, la teoría marxiana del valor —a diferencia de la economía política, tanto de la vulgar como de la clásica, más “científica”— da cuenta también de una dimensión cualitativa del valor que encuentra su anclaje en el trabajo abstracto no sólo en su expresión cuantitativa (tiempo de trabajo socialmente necesario—TTSN) sino en su expresión cualitativa: como cosificación, enajenación y reificación de las relaciones sociales originadas en un tipo de sociabilidad indirecta del trabajo humano global mediado por el intercambio de mercado y el equivalente general. Precisamente allí, en esa dimensión cualitativa, es donde el fetichismo juega un lugar clave en la teoría del valor.

Resulta fundamental advertir esa doble articulación de la teoría de Marx. El programa de investigación desarrollado y expuesto en *El Capital* no sólo interroga: ¿cuánto valen las mercancías? Al mismo tiempo se pregunta: ¿por qué valen las mercancías?

Esta pregunta que atañe al “¿por qué?” no es metafísica. No constituye el interrogante insondable y angustiante de un filósofo empecinado que, de manera improvisada y diletante, bajo los delirios y efectos narcóticos de metafísicas “humanistas” e “idealistas”, incursiona de pasada y por arriba en la economía.

Por el contrario, ese interrogante constituye una pregunta fundamental y central que la economía política —ni la clásica ni la vulgar— jamás formuló<sup>928</sup>.

---

*principiantes* [con ilustraciones pedagógicas al estilo de las historietas]. Buenos Aires, Era Naciente-Documentales ilustrados, 2005. Allí seguimos el derrotero lógico de los descubrimientos y teorías de Marx. La explicación de la teoría del valor en su doble dimensión y vinculada a la teoría del fetichismo puede encontrarse en las pp. 119-120 y siguientes. También redactamos un segundo manual, siguiendo el orden histórico de la sociedad capitalista: *Aproximaciones al marxismo. Una introducción posible*. México, Ocean Sur, 2008 [Una versión previa de este manual fue publicada en portugués por el CEPIS y el Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil: *Introdução ao pensamento marxista. (Guia de Estudo)*. São Paulo, MST-CEPIS, 2004]. La referencia a la “forma valor” y a la discontinuidad entre Marx y los clásicos Adam Smith y David Ricardo, en la edición en castellano se encuentra en pp.32 y siguientes. En 2005, en São Paulo, en el acto de inauguración de su Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF), el MST distribuyó 500 ejemplares gratuitos entre sus militantes de esta exposición pedagógica sobre Marx, *El Capital* y la concepción materialista de la historia leída desde América Latina.

También en Brasil el profesor Reinaldo Carcanholo ha ensayado una exposición pedagógica del primer capítulo de *El Capital* que si bien no aborda la teoría del fetichismo, pues sólo llega hasta la forma dinero, realiza una nítida y clarísima diferenciación entre “valor de cambio” y “valor”, otorgando un lugar importante en su exposición a la dimensión cualitativa. Véase Reinaldo A. Carcanholo: *A dialética da mercadoria: Guia de leitura*. Espírito Santo, Universidade Federal do Espírito Santo-UFES, 1993. Serie Textos didáticos N°4. Esta guía había sido utilizada por Carcanholo en cursos pedagógicos sobre *El Capital* en Nicaragua, en tiempos de la revolución sandinista.

<sup>928</sup> En sus clases pedagógicas de marxismo para los trabajadores y militantes alemanes, Rosa Luxemburg formulaba este interrogante del siguiente modo: “Y ¿cómo puede aceptarse un objeto tan inútil y carente de sentido como los disquitos de oro y plata acuñados, a cambio de un producto útil, como son los zapatos? Finalmente, ¿cómo es que justamente estos inútiles disquitos de metal poseen el poder mágico de procurarle a uno, a cambio de ellos, todo lo que hay en el mundo? Ahora bien, los grandes creadores de la economía nacional, Smith y Ricardo, no llegaron a contestar todas estas preguntas. El descubrimiento de que en el valor de cambio de toda mercancía, como asimismo en el dinero, se esconde simplemente trabajo humano, y de que en consecuencia el valor de una mercancía cualquiera es tanto mayor cuanto más trabajo exige su producción y viceversa, este descubrimiento no es todavía sino la mitad de la verdad. La otra mitad de la verdad consiste en la explicación de lo siguiente: ¿cómo es posible y por qué razones, el trabajo humano adopta la extraña forma del valor de cambio e incluso la misteriosa forma del dinero?” Véase Rosa Luxemburg: *Introducción a la economía política*. México, Siglo XXI, 1988. p. 196.

¿Cuál es la razón por la cual esa formulación resulta tan relevante? La respuesta reside en la capacidad que posee semejante pregunta al tomar el toro por las astas, meter el dedo en la llaga y cuestionar la historicidad del régimen capitalista, del valor, el dinero y el capital. El gran objetivo político —dicho sea de paso— que persigue Marx cuando redacta una y otra vez *El Capital*.

Enfatizando esa crítica demoledora de la economía política, Marx señala en *El Capital* que: “Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud del valor y descubierto el contenido oculto de esas formas. **Sólo que nunca llegó siquiera a la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo**”<sup>929</sup>. Al no haberse preguntado jamás el porqué de esa llamativa transformación del trabajo vivo en trabajo muerto e inanimado, de trabajo presente en trabajo pretérito, de actividad vital humana en algo petrificado, cosificado, fosilizado y falsamente sustantivizado, de la cantidad de trabajo en cantidad de valor, la economía política adopta e interpreta las formas sociales e históricas del trabajo humano bajo el régimen capitalista y sus instituciones como naturales, eternas, ahistóricas, inmutables e inmodificables.

### **El fetichismo y las limitaciones de la respuesta “objetivista” a la impugnación neoclásica contra la teoría del valor**

Tomar en cuenta ambas dimensiones de la teoría marxiana del valor puede resultar sumamente pertinente a la hora de poder responder y dar cuenta de algunas de las impugnaciones tradicionales lanzadas contra *El Capital*.

Por ejemplo, la famosa crítica del economista Eugen von Böhm-Bawerk de la corriente neoclásica, perteneciente a la escuela austríaca, de la que es uno de los fundadores junto con su maestro Carl Menger y su colega y cuñado Friedrich Wieser. Corriente que postula que la clave del valor no está dada por la cantidad de trabajo que las mercancías tienen incorporada sino por el valor subjetivo<sup>930</sup> o la utilidad marginal.

De todos los economistas neoclásicos Böhm-Bawerk fue más lejos al cuestionar a Marx por su teoría del valor —la columna principal de todo su edificio lógico— y además por someter a crítica su explicación de la transformación de los valores en precios, es decir, el pasaje del tomo primero al tomo tercero de *El Capital*<sup>931</sup>.

---

<sup>929</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.98.

<sup>930</sup> Por ejemplo, Carl Menger, maestro y compañero de Böhm-Bawerk, señala que: “Ya hemos aludido antes, al hablar de la **esencia del valor**, al hecho de que éste no es algo intrínseco, ni es una propiedad, o una peculiaridad de los bienes, y mucho menos una cosa autónoma e independiente en sí misma. [...] Añadimos ahora que la **medida del valor es totalmente subjetiva** [...] **El valor es de naturaleza subjetiva**, no sólo en cuanto a su esencia, sino también cuanto a su medida”. Véase Carl Menger: *Principios de economía política* [1871]. Barcelona, Folio [Biblioteca de economía], 1996. p. 131. Entre otros neoclásicos que comparten el mismo subsuelo común, además de los tres austríacos mencionados, habría que agregar a William Stanley Jevons, Leon Walras y un poco después a Alfred Marshall.

<sup>931</sup> Véase la impugnación de Eugen von Böhm-Bawerk: “La conclusión del sistema de Marx” [1896]. En Paul Sweezy, E. Böhm-Bawerk, R. Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1974. El argumento de la contradicción entre el tomo primero y el tercero se encuentra en la obra citada. pp.48-49. En su exposición crítica Böhm-Bawerk, partidario de la teoría subjetiva del valor y la utilidad marginal, menciona al pasar la “objetividad espectral” y la “cristalización de los valores” en la teoría de Marx pero... sin absolutamente ninguna referencia al fetichismo. Obra citada. p. 34. [Existe otra edición donde se titula al trabajo de Böhm-Bawerk “Karl Marx y la coherencia de su sistema”. Véase E. Böhm-

El eje de su impugnación afirma que entre la explicación marxiana del valor de las mercancías y su teoría de los precios de producción (que ya no se rigen por el plusvalor sino por la ganancia media) existiría una contradicción. Por un lado se desarrollaría la deducción lógico dialéctica de la teoría del valor, en una órbita “abstracta” y por otro carril, aparentemente inconexo, se desplegaría lo que sucede en la inmediatez cotidiana de la vida ordinaria (Böhm-Bawerk no lo aclara, pero se trata del mercado capitalista, pues a él jamás se le ocurre otra vida cotidiana que no sea la del mercado capitalista). En otras palabras, Böhm-Bawerk afirma que entre el tomo primero y el tercero de *El Capital* existe una contradicción (entendida como incoherencia, ya que por su epistemología de factura neopositivista —donde no faltan las abstracciones iniciales, pues Böhm-Bawerk no se limita a la inducción— se le escapa completamente la dialéctica de la esencia y la apariencia, la compleja relación entre la superficie apariencial de las mercancías y las conexiones de fondo de los productores de mercancías, el vínculo entre el mundo pseudo concreto del individuo que consume en el mercado y sus condicionamientos a nivel macro determinados por la producción social). Según Böhm-Bawerk el primer tomo de *El Capital* defiende la pertinencia de la teoría del valor (que parte del presupuesto de que las mercancías se venden por sus valores de cambio, o sea, por el tiempo de trabajo socialmente necesario y determinado que tienen incorporado), mientras que en el tomo tercero, lo que se expone es la teoría de la tasa de ganancia media y los precios de producción, o sea que las mercancías no se venden por sus valores individuales ni por el trabajo particular que se invirtió en cada una de ellas (y la tajada particular de explotación que ellas encierran), sino por una medida mercantil promedio que se determina a partir de la igualación de las tasas de ganancia de los diversos capitales en las diversas ramas de producción. Según la crítica neoclásica elaborada por el impugnador austríaco de Marx, esta última formulación sería incoherente con la teoría expuesta en el primer tomo de la obra.

Frente a esta crítica, famosa, repetida (y plagiada) por muchos autores, hoy ya tradicional, sobre la relación entre valor de cambio y precio habría que recordar que en el primer tomo de *El Capital* el propio Marx aclara lo siguiente: “**Por tanto en la forma misma del precio está implícita la posibilidad de una incongruencia cuantitativa, de una divergencia, entre el precio y la magnitud del valor. No se trata, en modo alguno, de un defecto de esa forma, sino que al contrario, es eso lo que la adecua a un modo de producción en el cual la norma sólo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la carencia de normas, actúa ciegamente. La forma del precio, sin embargo, no sólo admite la posibilidad de una incongruencia cuantitativa entre magnitud del valor y precio, o sea entre la magnitud del valor y su propia expresión dineraria, sino que además puede albergar una contradicción cualitativa**”<sup>932</sup>.

Cuando Marx acomete esta aclaración, en la redacción de 1866-1867, ya había escrito los *Manuscritos de 1861-1863*, es decir que había desarrollado la crítica de la economía política clásica y vulgar en sus *Teorías de la plusvalía*. Polemizando precisamente con la economía vulgar (de la cual la economía neoclásica es fiel y leal continuadora...) Marx se había adelantado al argumento que muchos años más tarde popularizaría Böhm-Bawerk. Marx es plenamente consciente de que en la superficie apariencial del capitalismo los fenómenos mercantiles operan de manera distinta a los supuestos abstractos que metodológicamente él maneja en el tomo primero de *El Capital*. Siempre insistió en que la ciencia, en tanto teoría crítica, no puede ni debe

---

Bawerk y R.Hilferding: *Valor y precio de producción*. Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1975. Pero el título original es el que figura en la traducción al castellano de la edición de Sweezy].

<sup>932</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.1, p.125.

subordinarse a la apariencia de superficie de los fenómenos inmediatos. Primero debe explicar las conexiones ocultas y esenciales (cuyas tendencias operan, dicho sea de paso, a largo plazo) para recién luego, a través de toda una cadena de eslabones y mediaciones, dar cuenta de sus manifestaciones fenoménicas de existencia en el plano de la apariencia (y en la coyuntura). Como ejemplo en este sentido, recordemos que Marx le reprochaba no sólo a la economía vulgar sino incluso a David Ricardo, máximo exponente de la economía científica clásica, haber comenzado su libro *Principios de la economía política* hablando desde el inicio de ganancia media y otras categorías que deberían explicarse previamente, apelando a mediaciones, para no caer en explicaciones circulares.

Entonces, ese aparente “desacuerdo” entre el tomo III y el tomo I de *El Capital*, es decir, esa discordancia entre la ganancia media y la plusvalía particular de cada firma y cada rama en las que opera el capital (o de los precios de producción y los valores de cambio de cada rama) —que Böhm-Bawerk se siente tan orgulloso y se vanagloria de haber “descubierto” varias décadas después...— ya estaba en la mente de Marx cuando escribe su obra. Por eso, al explicar en el Tomo I de *El Capital* la relación de los valores con los precios (su expresión dineraria) introduce aquella aclaración.

Ahora bien, ¿qué explicación aporta y propone Marx sobre semejante incongruencia cuantitativa y cualitativa? **Según el propio Marx, dicha transformación constituye una clara expresión del fetichismo** y la enajenación que convierten al capital en una “cosa” que adquiere vida propia, es decir, en un tótem, un fetiche que borra sus propias huellas de gestación. La incongruencia no constituye una falla o incoherencia lógica de la teoría, una falencia, una laguna heurística, un hueco explicativo. Por el contrario, es la realidad misma la que está invertida, la que genera permanentemente ese *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] que tanto le gustaba resaltar a Marx<sup>933</sup>. **Es la realidad social del capitalismo la que oculta en los precios de mercado** (accesibles a la vista y a la representación inmediata del sentido común de los consumidores individuales y los economistas vulgares y neoclásicos), determinados a su vez por los precios de producción, **las heridas ocultas y “las cicatrices” invisibles de la explotación** (sólo observables desde la teoría crítica científica); la que borra de la ganancia toda remisión a la producción y a la extracción de plusvalor, por lo tanto al valor, en consecuencia al trabajo abstracto que lo determina y al empleo de la fuerza de trabajo (en última instancia siempre forzado y despótico, a pesar de su apariencia contractual). No hacía falta esperar a Böhm-Bawerk, al marginalismo y a la “novedosa” economía neoclásica para advertir que uno de los principales supuestos del tomo primero de *El Capital*<sup>934</sup> no se cumplen en la exposición del tomo tercero<sup>935</sup>.

Plenamente consciente de ese problema, mientras investigaba e iba redactando *El Capital*, varias décadas antes de que Böhm-Bawerk supuestamente lo “descubriera”, el propio Marx escribe: “Y, como en el modo de producción [capitalista] **todo se presenta invertido** [...] en la representación mental todo se invierte” [...] Además, mediante la conversión de ganancia en ganancia media la formación de la tasa general de ganancia y, unida a ella, **la mutación de los valores en precios de costo, la ganancia del capital particular se convierte, no sólo en cuanto a la expresión, como la**

<sup>933</sup> Por ejemplo, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, pp.69, 88 y 193.

<sup>934</sup> Es decir que las mercancías se venden por sus valores de cambio reales y los precios coinciden con estos últimos. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. 1, pp. 45 y 86.

<sup>935</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 6, p. 221, aunque también pp. 224 y 247, donde Marx sugiere que históricamente el intercambio de mercancías por sus valores de cambio y no por sus precios de producción corresponde a una fase menos desarrollada del modo de producción capitalista.



*diferencia de la tasa de ganancia con respecto a la tasa de plusvalía, sino en cuanto a la sustancia, que aquí significa en cuanto a la cantidad, en [algo] diferente de la plusvalía misma que el capital particular ha engendrado en su esfera particular de producción.[...] la ganancia no sólo parece, sino que es, ahora, distinta de la plusvalía. [...] Más aún al convertirse los valores en precios de costo, parece haberse anulado la base misma, la determinación del valor de las mercancías por el tiempo de trabajo contenido en ellas. Y bajo la forma totalmente enajenada de la ganancia, y en el mismo grado en que la forma de la ganancia oculta su meollo interno, el capital va adquiriendo cada vez una forma más material, va convirtiéndose cada vez más de una relación social en una cosa, pero una cosa que lleva en su entraña, que ha deglutido la relación social, una cosa que se comporta hacia sí misma con vida y sustantividad ficticias, una esencia sensible-suprasensible, y bajo esa forma de capital y ganancia se manifiesta en la superficie como una premisa ya acabada [...] Y es la forma bajo la que vive en la conciencia de sus exponentes, de los capitalistas, en que se refleja en sus ideas”<sup>936</sup>. Es precisamente la hipótesis del fetichismo la que le permite a Marx dar cuenta del modo en que la ganancia media —“forma totalmente enajenada”— corta su cordón umbilical con la gestación de la plusvalía, así como los precios se distancian de sus valores de origen. Estos fenómenos ocurren porque el capital se ha convertido en una cosa que ha cobrado vida y, ahora autónomo y autosuficiente, quiere independizarse de su creador, el trabajo vivo, ocultando su origen y borrando toda prueba de su explotación.*

Böhm-Bawerk no advirtió (como tampoco lo hicieron otros críticos de Marx como Samuelson o Tugán-Baranovski) que Marx nunca intentó explicar con su teoría del valor las fluctuaciones a corto plazo de los precios de mercado. Marx trató de descubrir una clave a largo plazo que está oculta detrás de las fluctuaciones inmediatas de los precios.

En esta impugnación de Böhm-Bawerk (y sus colegas de la economía neoclásica) contra Marx, quizás la principal de todas las que padeció, la dimensión cuantitativa juega el lugar central: el cambio de mercancías, la relación entre valores y precios, etc. Sin embargo, en la respuesta “ortodoxa” que Böhm-Bawerk recibió en 1904 por parte de Rudolf Hilferding en defensa de la teoría “objetiva” del valor nunca se puso en juego, en tela de juicio ni en discusión la dimensión cualitativa de la teoría del valor<sup>937</sup>.

Prolongando la crítica de Hilferding, diez años después, en el otoño de 1914, Bujarin encara una nueva respuesta a Böhm-Bawerk. Conocía su pensamiento de primera mano pues en su exilio en Europa occidental había seguido sus cursos en la universidad de Viena<sup>938</sup>.

<sup>936</sup> Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. pp.423 y 428.

<sup>937</sup> Véase la respuesta de Rudolf Hilferding: “La crítica de Böhm-Bawerk a Marx” [1904]. En Paul Sweezy, E. Böhm-Bawerk, R.Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Obra citada. La respuesta que recibió Böhm-Bawerk por parte de Hilferding deposita el núcleo del argumento en la objetividad del valor y dentro suyo en “el trabajo entendido en su determinación social”, pero, al mismo tiempo, sustentado en supuestas “leyes objetivas independientes de su voluntad”. Por lo tanto, Hilferding realiza una defensa de Marx en clave “objetivista” que también obvia y soslaya la dimensión cualitativa del valor (“cualitativa” en el sentido social, no referido al valor de uso, la utilidad ni en un sentido técnico-material) y deja completamente de lado su nexo con el fetichismo. Véase la reconstrucción lógica del argumento de la contestación de Hilferding en la introducción de Paul Sweezy. Obra citada. pp. 19-20.

<sup>938</sup> Recuerda Bujarin: “La idea de presentar una crítica sistemática de la teoría económica de la burguesía moderna me preocupaba desde hace tiempo. Con ese propósito me dirigí a Viena, después de haber logrado evadirme de la deportación. Allí seguí el curso del ya fallecido Böhm-Bawerk, profesor de la Universidad de Viena. En la

Bujarin reivindica la crítica precursora del trabajo de Hilferding, al que califica de “excelente folleto”<sup>939</sup>. Cuestiona en los neoclásicos sus presupuestos metodológicos, su concepción ahistórica de individuo aislado, consumidor y calculador, especie de Robinson abstracto ajeno a las clases sociales y a las determinantes de sus impulsos motivacionales del consumo<sup>940</sup>.

Pero en su propia polémica profundiza el camino del autor de *El capital financiero* y le agrega varios aditamentos de su propia cosecha. La crítica de Bujarin a Böhm-Bawerk pretende ir más allá del rechazo puntual de sus ataques contra Marx. Es una impugnación del conjunto de la escuela austríaca, de sus fundamentos epistemológicos y sociológicos y, al mismo tiempo, una crítica que no sólo encara la denuncia de los marginalistas por sus intereses de clase —vinculados a “la ideología del burgués rentista en decadencia”, según Bujarin— sino que además, para defender la teoría marxista del valor, se esfuerza por pergeñar una crítica interna a la propia teoría neoclásica.

Lo más interesante y sugerente de la empresa teórica que se propone realizar Bujarin es que, a diferencia de Hilferding, el argumento lógico de *La economía política del rentista* da cuenta de la teoría del valor atacando al mismo tiempo el fetichismo de Böhm-Bawerk. Aunque el libro comienza reivindicando como propia del marxismo la perspectiva objetivista a ultranza, en sentido fuerte (aquella misma que había defendido Lenin cuando analizó *El Capital* en su polémica de 1894 contra los populistas), la misma dinámica de la polémica conduce a Bujarin a escandalizarse frente a la “confusión” de materia y forma social en los neoclásicos austríacos y por lo tanto a poner en primer plano la teoría marxista del fetichismo<sup>941</sup>. En ese punto de la argumentación sobre la teoría del valor y la disputa con los marginalistas, Bujarin llega a una conclusión por demás sugestiva: “Entre los científicos burgueses y sus adeptos, es signo de inteligencia observar que en su teoría del valor Marx ha construido una burda

---

*biblioteca universitaria de esta ciudad estudié la literatura de los teóricos austríacos. Pero no pude terminar mi trabajo porque antes de la declaración de la guerra el gobierno austríaco me recluyó en una fortaleza y los guardianes del orden sometieron el manuscrito a un examen minucioso. Fui expulsado a Suiza*”. Allí Bujarin estudió los materiales de Walras y continuó indagando en las fuentes de la literatura marginalista. Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p. 15.

<sup>939</sup> Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p. 181.

<sup>940</sup> Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. pp. 44 y sig. Los argumentos de Bujarin que cuestionan los presupuestos de los neoclásicos se repetirán años después en muchas críticas marxistas del marginalismo.

<sup>941</sup> Desde ese ángulo Bujarin señala con lucidez: “El valor de cambio de los bienes, considerado como «la propiedad objetiva de éstos» aparece en el mismo plano que las propiedades físicas y químicas de los bienes; dicho de otro modo, se identifica la utilidad en sentido técnico con el concepto económico de valor de cambio. Es precisamente el punto de vista grosero del **fetichismo de la mercancía, característico de la economía política vulgar** [...] Si el valor objetivo no es otra cosa que el resultado de las evaluaciones subjetivas, no se lo puede entonces poner en el mismo plano que las propiedades químicas y físicas de los bienes [...] Por curioso que pueda parecer, es posible observar que el «psicologismo» puro, tan característico de la escuela austríaca y de Böhm-Bawerk, no es incompatible con **el fetichismo vulgar ultra-materialista**, es decir, con un punto de vista esencialmente ingenuo y acrítico”. Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p. 65. En otra parte de la obra, siempre criticando a Böhm-Bawerk, Bujarin señala: “Este fenómeno [referencia a que “los productos sociales son independientes de la voluntad”] expresa el **carácter irracional**, «elemental», del proceso económico que se desarrolla en el marco de la economía de mercado y aparece claramente en la **psicología del fetichismo de las mercancías** que Marx revelara y analizara tan magistralmente”. En la misma página Bujarin continúa explicando el proceso de “reificación” y la “cosificación”. Obra citada. p.43.

*mixtura mecanicista-materialista. Pero hay materialismos y materialismos. El materialismo de Marx, que encuentra su expresión en el sistema económico, no sólo no conduce a ninguna forma de fetichismo de las mercancías, sino que permite, por primera vez, superarlo. Para Marx el valor pertenece a aquellas formas de pensamiento socialmente válidas y, por lo tanto, objetivas, de las condiciones de producción específicas de este «modo de producción» social, históricamente determinado [cita de El Capital]. En este caso, sin embargo, «objetivo» no significa «material»*<sup>942</sup>.

Lamentablemente, a pesar de haber llegado a semejantes conclusiones —que realmente van muchísimo más lejos que los argumentos de Hilferding—, Bujarin no prolonga esa línea de pensamiento que lo conduciría a cuestionar su concepción “materialista dialéctica” (que hemos criticado en otro capítulo de esta investigación<sup>943</sup>). Por eso, a pesar de haber identificado correctamente en la teoría del fetichismo un arma demoledora contra Böhm-Bawerk y la economía neoclásica, continúa defendiendo la tesis de que “Marx es sin lugar a dudas un «objetivista a ultranza», sea en sociología o en economía política”<sup>944</sup>.

Mucho más lejos todavía que Bujarin —quien evidentemente vislumbra el camino pero opta por no profundizarlo porque lo apartaría de su “ortodoxia”—, la respuesta más dura y tajante que recibe Böhm-Bawerk proviene del economista bolchevique Isaak Ilich Rubin<sup>945</sup>. Este autor responde al economista austríaco desde el doble frente de la teoría marxista del valor, cuantitativo y cualitativo, sentando las bases para una reconstrucción de la teoría marxista que no queda limitada de ninguna manera al debate sobre la ley del valor sino que alcanza a toda la concepción materialista de la historia y al conjunto de la comprensión de la teoría crítica<sup>946</sup>.

<sup>942</sup> Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p.180.

<sup>943</sup> Polemizando contra el fetichismo de Böhm-Bawerk, Bujarin afirma con gran lucidez que: “«objetivo» no significa «material»”... justamente la misma crítica que Antonio Gramsci desarrollará más tarde contra Bujarin en sus *Cuadernos de la cárcel* a la hora de evaluar su *Teoría del materialismo histórico*...

<sup>944</sup> Véase Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Obra citada. p.41.

<sup>945</sup> Para esta excelente y demoledora respuesta a Böhm-Bawerk y a las impugnaciones de la economía neoclásica contra Marx, desde un ángulo distinto al “objetivismo” de Hilferding y mucho más radical que el de Bujarin, puede consultarse la sutil y refinada argumentación de Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. Las críticas a Böhm-Bawerk en pp. 113, 125, 130, 137-138, 143, 145, 153, 221 y 306-307.

<sup>946</sup> Al respecto, en la mencionada obra, Rubin señala que: “Los precios medios no corresponden a los movimientos reales de los precios del mercado concreto pero los explican. Esta fórmula teórica, abstracta, del movimiento de los precios es, de hecho, la «ley del valor». Por esto, puede verse, que toda objeción a la teoría del valor que se base en el hecho de que los precios concretos del mercado no coinciden con los «valores» teóricos, no es más que un malentendido”. Obra citada. p.130. Más adelante agrega que: “Si la ley de las proporciones cuantitativas del cambio se modifica en el intercambio capitalista, en comparación con el cambio mercantil simple, el aspecto cualitativo del cambio es el mismo en ambas economías”. Obra citada. p. 145. Luego, Rubin continúa explicando: “El movimiento de los precios está determinado por el valor-trabajo a través del precio de producción. Muchos críticos del marxismo se inclinaron a ver en esto la bancarrota de la teoría del valor de Marx. **Pasaron por alto el hecho de que la teoría no sólo analiza el aspecto cuantitativo sino sobre todo el aspecto cualitativo (social) de los fenómenos relacionados con el valor**”. Obra citada. p. 157. Rematando su respuesta, concluye “La publicación del tercer volumen de «El Capital» dio origen a una enorme literatura sobre las llamadas «contradicciones» entre el tomo I y el tomo III de «El Capital». Los críticos sostenían que en el tomo III Marx había repudiado en esencia su teoría el valor-trabajo [...] Los críticos que ven contradicciones entre los tomos I y III de «El Capital» adoptan como punto de partida una concepción estrecha de la teoría del valor pues la

Como bien argumenta Rubin, aunque se supusiera que Böhm-Bawerk tuviera razón en sus reproches matemáticos sobre la transformación de valores en precios — hipótesis que dista largamente de ser una verdad autoevidente<sup>947</sup> — quedaría en pie, sin un solo rasguño, la dimensión cualitativa de la teoría del valor<sup>948</sup>.

Lamentablemente, el derrotero teórico de Rubin no fue el elegido por la pretendida “ortodoxia” del marxismo durante la mayor parte del siglo XX. En la literatura posterior predominó la argumentación heredera de Hilferding. Frente las pretensiones de la escuela neoclásica y de sus continuadores académicos actuales, el mayor riesgo de las supuestas “defensas” de Marx en clave objetivista reside en que en ellas se pierde la especificidad de la teoría del valor en su vínculo lógico, epistemológico, sociológico y político con la teoría del fetichismo.

Así, por ejemplo, apreciamos la siguiente formulación: “*Para Marx —afirma actualmente otro defensor marxista de la teoría objetiva del valor, crítico del pensamiento económico neoclásico— como para toda la escuela clásica objetiva, las mercancías tienen valor porque son productos del trabajo, la sustancia es el trabajo, o*

---

*consideran exclusivamente como una fórmula de las proporciones cuantitativas del intercambio de mercancías”*. Obra citada. pp.306-307.

<sup>947</sup> A nivel conceptual Mandel proporciona un ejemplo irrefutable que demuestra lo incorrecto del análisis cuantitativo del austríaco: “*El hecho de que tanto el pan como los aviones sean «escasos» no los hace commensurables. Aun cuando miles de personas se estén muriendo de hambre y la «intensidad de la necesidad» de pan sea ciertamente miles de veces mayor que la «intensidad de la necesidad» de aviones, la primera mercancía será siempre inmensamente más barata que la segunda en la medida en que en su producción se ha gastado una cantidad de trabajo socialmente necesario mucho menor*”. Véase E. Mandel: «*El Capital*»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. Obra citada. p. 38. El mismo ejemplo del pan que sugiere Mandel, pero comparado con un diamante en lugar de aviones, lo proporcionan I.Lapidus y K. Ostrovitianov en su *Manual de economía política* [Unión Soviética, 1929]. Reproducido en M.Harnecker: «*El Capital*»: *Conceptos fundamentales*. Obra citada. p. 100.

A su vez, a nivel empírico, el profesor Anwar Shaikh analiza la transformación de valores en precios de producción para el caso de las cuentas nacionales de los EEUU llegando a la siguiente conclusión: “*Cuando analizamos las evidencias empíricas fundamentadas en la teoría del valor trabajo encontramos que, en la información estadística disponible para los Estados Unidos, los valores trabajo, explican cerca del 85% de los precios de producción completamente transformados; también vemos que el propio procedimiento de Marx para el cálculo de los precios de producción (que puede ser definido como una técnica de aproximación lineal), abarca cerca del 95% de la conformación de los precios de producción totalmente transformados; finalmente, encontramos que la correspondencia entre agregados, tales como la tasa de ganancia en valor de Marx y la tasa uniforme de ganancia del tipo Borkiewicz-Sraffa, está por arriba del 96%. Estos resultados teóricos y empíricos arrojan una luz completamente diferente sobre el debate marxista acerca de las desviaciones entre valores y precios, resultados que así mismo revelan la superioridad de la economía de Ricardo sobre la de sus epígonos*”. Véase Anwar Shaikh: *Valor, acumulación y crisis. Ensayos de economía política*. Buenos Aires, Razón y Revolución, 2006. p.32. Los datos empíricos y detalles precisos, los cuadros y las estadísticas que fundamentan semejante conclusión se encuentran en pp.135-152 (allí además de Borkiewicz-Sraffa, Shaikh también agrega en sus críticas a Sweezy y Samuelson, e incorpora y comenta resultados empíricos de Graciella Marzi y Paolo Varri para valores y precios en Italia; Leontief y Edward Ochoa para EEUU y Pavel Petrovic para Yugoslavia). De ahí que las aseveraciones “a la ligera”, tanto de los economistas neoclásicos y neoricardianos como de muchos marxistas —como el profesor Garegnani y otros colegas suyos que lo siguen al pie de la letra— que dan por descontado que las críticas cuantitativas contra el pasaje de los tomos primero al tercero de *El Capital* de Marx son incontestables, deberían tomarse con pinzas y someterse a una seria discusión.

<sup>948</sup> Por su parte Meiksins Wood argumenta: “*Es poco probable que el concepto de Marx de fuerza de trabajo excedente o de plusvalor tuviera la intención de proporcionar el tipo de medida matemática que estos críticos requieren*”. Véase Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. p. 128.

*para mejor expresarlo, el tiempo de trabajo que socialmente se ha insumido para la producción de mercancías constituye la unidad de éstas, este es su elemento idéntico; bajo este aspecto las mercancías son cualitativamente idénticas y sólo se diferencian cuantitativamente*<sup>949</sup>.

¿Para la exposición que desarrolla *El Capital* la sustancia del valor es, como afirma esta refutación de los neoclásicos en defensa de Marx, “el trabajo”, así, en general, sin determinaciones sociales o históricas? ¿O por el contrario, es el trabajo abstracto, históricamente específico, caracterizado por un tipo de sociabilidad que no se encuentra en cualquier época de la historia ni en cualquier modo de producción? Puede parecer un simple detalle, pero en realidad ese tipo de defensa “objetivista” de la teoría del valor —donde se reemplaza la noción de “trabajo abstracto” simplemente por la de “trabajo” en general— no sólo pasa por alto la teoría marxista del fetichismo en su vínculo con la teoría del valor en su dimensión cualitativa, sino que además termina diluyendo la especificidad del argumento crítico de Marx dentro de la escuela de David Ricardo, precisamente uno de los principales adversarios burgueses contra los cuales polemizó Marx. Un “error” más que recurrente en las reconstrucciones históricas de la teoría económica<sup>950</sup>.

Este tipo de observación se torna necesaria a la hora de evaluar las limitaciones y sopesar las graves falencias teóricas que dejan abiertas las refutaciones marxistas “objetivistas” de la teoría subjetiva del valor, propiciada por los economistas neoclásicos y sus continuadores académicos actuales. Esas refutaciones insisten correctamente con la idea según la cual la determinación cuantitativa del valor no proviene del consumo individual, ni de las necesidades psicológicas individuales del consumidor ni tampoco de la cantidad de bienes en circulación (y su hipotética escasez, ya que según los neoclásicos, para tener valor la utilidad debe ir acompañada de escasez) sino, por el contrario, del tiempo objetivo de trabajo social que resulta necesario para producir dichas mercancías. Pero ese acierto parcial se ve opacado inmediatamente al no complementarlo con la otra parte de la teoría del valor, de raíz

---

<sup>949</sup> Véase Hugo Azcurra: *Marx y la teoría subjetiva del valor*. Buenos Aires, Catálogos, 1993. p. 75.

<sup>950</sup> Sobre esta dificultad habitual el profesor Louis Gill sostiene que: “*Este aspecto [el cualitativo de la teoría del valor] es el peor que se ha comprendido y al que menos caso se ha hecho de la teoría marxista del valor*”. Además de privilegiar la dimensión cuantitativa, desatendiendo la cualitativa, ese tipo de reconstrucciones diluye a Marx en Ricardo limitándose al argumento “objetivo” que remite el valor al trabajo, frente a lo cual agrega Gill: “*Por fundamentar el valor en el trabajo, la teoría marxista ha sido identificada como una teoría objetiva del valor. Pero esta denominación es inapropiada en la medida en que, reteniendo lo que la teoría marxista tiene en común con las otras teorías que explican el valor por las condiciones de producción tiende a reducirla a este carácter común*”. Véase Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Madrid, Trotta, 2002. pp. 105 y 135. Por su parte, refiriéndose a los economistas marxistas Ronald Meek, Henry Denis, Maurice Dobb y Paul Sweezy, el profesor Michel De Vroey sostiene: “*En esta concepción, la teoría del valor es esencialmente una teoría de la magnitud del valor en la que esta última es definida como la cantidad del trabajo incorporado en la producción de los bienes. Los otros dos aspectos, la sustancia y la forma del valor, son mencionados en la presentación de la teoría, sin que ello tenga un impacto teórico real. La noción de trabajo abstracto es opuesta a la de trabajo concreto para poder designar el trabajo general, pero se hace abstracción de sus características específicas. Se trata entonces de una categoría universal, válida para cualquier modo de producción*”. Véase Michel De Vroey: “La teoría marxista del valor: balance crítico de los debates recientes”. En *Lecturas de economía* N°27, Bogotá, septiembre-diciembre, 1988. Si a los marxistas les ha costado comprender la teoría del valor en su doble dimensión, ¿qué podría decirse de los economistas no marxistas? Como muestra de las incomprensiones más escandalosas sobre Marx puede consultarse la reconstrucción que pretende hacer, con los desaciertos más increíbles, Eric Roll: *Historia de las doctrinas económicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Particularmente “Teoría del valor-trabajo”. pp. 258 y sig.

cuantitativa<sup>951</sup>, indefectiblemente historicista, según la cual es la especial e indirecta sociabilidad del trabajo bajo condiciones mercantiles capitalistas —es decir, el trabajo abstracto— la razón por la cual los productos de la actividad laboral social devienen en valores generando una distribución del trabajo social global en determinadas ramas de la producción a espaldas de los mismos productores. Distribución que no opera a partir de la planificación racional de los recursos en función de las necesidades humanas reales (consensuadas de manera democrática) sino tomando como referencia el cambio a posteriori, *post festum*, que se realiza en el mercado a través de la compra-venta de las mercancías y las oscilaciones de sus precios. Porque las cosas ocupan ese papel de mediación social se les atribuye características humanas. Al intentar contestar a los neoclásicos la refutación objetivista suele dejar en un tercer o cuarto plano, si es que acaso la menciona, esta otra dimensión de la teoría del valor, de signo cualitativo<sup>952</sup>.

---

<sup>951</sup> En su discusión sobre esta problemática el profesor Pierangelo Garegnani directamente niega la dimensión cualitativa de la teoría marxista del valor, reduciendo esta última únicamente a una teoría de la tasa de ganancia (cuya funcionalidad estaría volcada a explicar la acumulación y la crisis) y a una teoría de la contraposición entre salario y ganancia. Véase Pierangelo Garegnani: “La realidad de la explotación I, II y III”. En Garegnani y otros: *Debate sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1979. pp. 32, 55 y 58. Puede encontrarse un comentario crítico (mucho más cercano a las posiciones de Rubin) de esta interpretación de Marx y *El Capital* que propone Garegnani por parte del profesor Diego Guerrero: *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta, 1997. pp.182 y sig. Por su parte, frente a la “operación quirúrgica” que recomienda Garegnani, mutilando la teoría del valor de *El Capital* (ya que da por descontado que la crítica neoclásica es válida... lo cual está bien lejos de ser aceptado), Angelo Bolaffi propone abandonar la teoría del valor pero conservar de Marx su teoría de la alienación y el fetichismo (interpretadas, dicho sea de paso, como pura “filosofía”)... como si ambas teorías —la del valor y la del fetichismo— fueran completamente ajenas e indiferentes entre sí. Véase Angelo Bolaffi: “¿Cuánto vale el valor trabajo?”. En *Debate sobre la teoría marxista del valor*. Obra citada. pp. 7-13.

<sup>952</sup> Tal vez una de las pocas excepciones sea el análisis del profesor Maurice Dobb, cuando intenta refutar la crítica de Samuelson al marxismo. Este último, cuestionando la (aparente) discordancia entre la abstracción de la teoría marxista del valor y la inmediatez de las oscilaciones de los precios en el mercado, había sostenido que “*la ciencia moderna y la economía abundan en primeras aproximaciones simplificadoras, pero que debe admitirse su inferioridad rápidamente ante segundas aproximaciones, y abandonadas cuando son cuestionadas*”. Defendiendo la teoría marxista del valor, Maurice Dobb contesta: “*Esta réplica tan ocurrente puede tener algún fundamento si la «primera aproximación» no contiene nada esencial [...] Pero deja de tenerlo cuando existe algo en la primera aproximación que falta en aproximaciones posteriores [...] la primera aproximación puede ser un mecanismo para subrayar y poner de relieve algo que tenga mayor generalidad y menos particularidad*”. Por lo tanto, la teoría del valor, con toda su abstracción y sus supuestos metodológicos, continúa siendo útil y necesaria para comprender la inmediatez de la vida mercantil. La teoría del valor operaría con supuestos metodológicos que abordan el problema de un modo macro y en su máxima pureza, mientras que la teoría de los precios y sus oscilaciones descendería hacia la empiria incorporando todas las “imperfecciones” de la realidad inmediata.

Al responder de este modo, Dobb reconoce que “*hoy día el análisis económico se ha convertido en algo casi exclusivamente cuantitativo*” y, por contraposición, reivindica a Marx, a quien “*le preocupó del mismo modo demostrar el aspecto cualitativo o relacional de las cosas*”. Según la reconstrucción del profesor Dobb, Marx “*se refirió a ese aspecto cualitativo como revelador de la «esencia oculta» y de la «forma interna» subyacente bajo los superficiales «disfraces exteriores» o «apariencias de mercado» de las cosas*”. Véase Maurice Dobb: *Teorías del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. México, Siglo XXI, 1988. p. 167 y nota al pie N°30. También lo afirma en “*El Capital de Marx y su lugar en el pensamiento económico*”. En Dobb, Pietranera, Polantzas y otros: *Estudios sobre «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1981. p.5.

Aun dando cuenta de esas pocas excepciones —como la de Dobb—, la mayor parte de las argumentaciones objetivistas no incorporan en sus réplicas y refutaciones contra las arremetidas neoclásicas la determinación cualitativa del valor<sup>953</sup>.

Se limitan sólo a poner de relieve la objetividad categorial frente al individualismo metodológico de los economistas neoclásicos —de modo correcto... aunque unilateral— pero jamás completan esa refutación aclarando que para el marxismo la “objetividad” del valor, en su dimensión cualitativa, no es sinónimo de “cientificidad” de la teoría sino de fetichismo del orden social. Que las leyes (incluida la ley del valor) se impongan a los sujetos “*al margen de su voluntad*” y con “*ciega necesidad*” constituya una expresión de autonomización de las relaciones sociales que han cobrado vida propia, han escapado al control y por lo tanto son sinónimo de cosificación<sup>954</sup>.

Si los neoclásicos pretenden disolver la objetividad social del valor en las magnitudes de las significaciones subjetivas de la satisfacción de las necesidades, también subjetivas, del consumidor individual o en las oscilaciones aleatorias de los precios en el mercado supuestamente influidos por la escasez de bienes, los refutadores objetivistas argumentan que el valor no es caprichoso, arbitrario ni subjetivo, posee cierto tipo de objetividad fuerte. Y agregan que esa objetividad, que estaría en las mismas mercancías, se encuentra determinada por la producción social y la cuantificación temporal del trabajo invertido en ellas.

Traducido a términos lógicos, los neoclásicos pretenden disolver la supuesta sustancialidad del valor redireccionando el problema de su determinación hacia el universo inconmensurable del psicologismo empirista-conductista (pre-freudiano) del individualismo metodológico y hacia el torbellino aleatorio de precios de mercado y cantidades de bienes y factores escasos.

Los refutadores “objetivistas” postulan a su turno que esas relaciones cuantitativas de precios de mercado no son caprichosas ni aleatorias sino que responden a una propiedad (determinada por la producción) que poseen las mercancías.

Por lo tanto si los neoclásicos se limitan a describir fenómenos que suceden y ocurren en el ámbito de las relaciones propias de la esfera superficial apariencial

---

<sup>953</sup> Discutiendo no sólo con el individualismo metodológico de los neoclásicos (a quienes impugna en la primera parte de su obra) sino también y quizás principalmente con el objetivismo cuantitativista de muchos neoricardianos (a quienes les dedica la segunda parte) Pierre Salama afirma: “*Estas diversas concepciones tienen una problemática común. Plantean el problema de la medida del valor, como lo hizo Ricardo. Ocultan o subestiman, según algunos, el problema de las formas del valor*” a lo que más adelante agrega: “*El problema esencial es entonces interrogarse sobre lo que hace que el trabajo se represente en el valor, que el producto del trabajo tome la forma de la mercancía*”. Véase Pierre Salama: *Sobre el Valor*. México, ERA, 1984. pp. 187 y 194. El mismo tipo de argumento crítico de los “marxistas ricardianos” es desarrollado en Pierre Salama: “¿Transformación matemática o metamorfosis del valor en precios de producción?”. En P.Salama, Héctor Guillén Romo y otros: *La ley del valor*. Número especial monográfico de la revista-libro mexicana [inspirada en la editada en Francia con el mismo nombre] *Críticas de la economía política* N°6, México, Ediciones El Caballito, 1978. pp. 128-144.

<sup>954</sup> No casualmente Marx cierra su balance y síntesis del tomo tercero de *El Capital* (en realidad de toda la obra...) alertando en la última página del capítulo 48 que: “*Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1057.

(inmediatamente accesible a los sentidos: ámbito del consumo individual y del mercado, mundo fetichista de la pseudo concreción), los refutadores “objetivistas”, como se atienden únicamente a la dimensión cuantitativa de la teoría del valor, terminan defendiendo la existencia de una propiedad (la posesión de valor objetivo) atribuida a un objeto (las mercancías), según el modelo lógico sustancial-atributivo. Allí se detienen en sus refutaciones.

No obstante, según la argumentación de Marx en *El Capital* las cosas no poseen “objetivamente” valor sino que en realidad ese valor aparece como una característica, atributo, cualidad o propiedad, adherido a un objeto físico, debido a la atribución fetichista a las mercancías de características que corresponden al trabajo humano indiferenciado y socialmente homologado cuando éste se realiza en el seno de relaciones mercantiles. Por lo tanto, la dimensión cualitativa de la teoría del valor en su nexo inmanente e indisoluble con la teoría del fetichismo remite esas supuestas y aparentes “propiedades objetivas” de las cosas físico-naturales a relaciones sociales e históricas... Pero no relaciones en el espacio de superficie de la apariencia mercantil (o el consumo individual), como sucede con los neoclásicos, sino otro tipo de relaciones, mucho más profundas, inobservables, que tienen existencia a largo plazo y que ocurren en otro ámbito oculto a la vista y al sentido común fetichizado, el de la producción social, donde encontraría su sentido y explicación la esencia de los procesos sociales (mediación de la apariencia a la esencia que sólo se vuelve observable y accesible a través de la teoría crítica<sup>955</sup>, gracias al método científico que descubre detrás y debajo de las apariencias fetichizadas del mercado el ámbito de la producción y el trabajo social general, es decir, el espacio oculto de las relaciones de explotación)<sup>956</sup>.

Esta es la razón por la cual la lógica dialéctica (ella misma relacional y al mismo tiempo crítica de la lógica sustancial-atributiva) junto con la comprensión a fondo de la teoría del fetichismo resultan imprescindibles a la hora de explorar y reconstruir la teoría del valor en sus dos dimensiones, tal como es expuesta en la última redacción de *El Capital*, así como también para el armado de refutaciones que los marxistas intentan realizar de la teoría subjetiva (neoclásica) del valor. Sin lógica dialéctica y sin teoría del fetichismo la teoría marxista del valor se vuelve unilateral y queda reducida únicamente a su dimensión cuantitativa. Se torna por lo tanto teóricamente débil y políticamente impotente para responder y contrarrestar las arremetidas económicas neoclásicas.

## Magnitud, sustancia y forma del valor

---

<sup>955</sup> Pensando en este tipo de problemas y dificultades, Marx escribe: “*De hecho, la economía vulgar no hace otra cosa que interpretar, sistematizar y apologizar doctrinariamente las ideas de los agentes de la producción burguesa, prisioneros de las relaciones burguesas de producción. No nos puede maravillar, por ende, que precisamente en la forma enajenada de manifestación de las relaciones económicas, donde estas «prima facie» [a primera vista] son contradicciones absurdas y consumadas —y toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidieran directamente— que precisamente aquí, decíamos, la economía vulgar se sienta perfectamente a sus anchas y que esas relaciones se le aparezcan como tanto más evidentes cuanto más escondida esté en ellas la conexión interna, pero más correspondan a la representación ordinaria*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1041. En el mismo sentido, se pregunta Marx: “*Y entonces el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que en apariencia las cosas parecen ser diferentes. En realidad alardea de que se atiende a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?*”. Véase Karl Marx: Carta a Ludwig Kugelmann del 11 de julio de 1868. En *Cartas a Kugelmann*. Obra citada. pp. 106-107.

<sup>956</sup> Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. p.46.



Que la magnitud del valor, determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) para producir la mercancía, resulta fundamental para la teoría científica y para conocer el funcionamiento y la posibilidad-potencialidad de la crisis del capitalismo, Marx jamás lo puso en duda<sup>957</sup>. El tiempo de trabajo socialmente necesario para producir un valor de uso determina su magnitud de valor, es decir, su valor de cambio. Entre sus características principales se encuentran junto a la extensión del gasto de trabajo o cantidad de tiempo trabajado, también la intensidad del trabajo, la calificación del trabajo y la cantidad de productos elaborados en una unidad de tiempo. Todas estas características del trabajo influyen en la determinación cuantitativa del trabajo abstracto, antes del acto del intercambio, previamente, antes de homologarse con otra alícuota del trabajo social global por la mediación del equivalente general.

Marx no desatiende nunca la incógnita de la determinación cuantitativa del valor de cambio<sup>958</sup>. Esa es la herencia que recoge, críticamente, de Adam Smith y David Ricardo. A través de toda una serie de mediaciones (valor de cambio - precios de costo - precios de producción – valores sociales de mercado - precios de mercado) Marx se esfuerza por abordar la asignatura pendiente y resolver el enigma cuantitativo tratando de explicar no sólo cuánto valen las mercancías a escala individual sino además qué cantidad de trabajo global se destina a las distintas ramas y sectores de la producción social y cómo se distribuye entre los capitales el valor y el plusvalor producidos. El movimiento y la fluctuación de los precios<sup>959</sup> provoca un permanente e inacabado

<sup>957</sup> Marx lo define como el “*tiempo de trabajo promedialmente necesario o tiempo de trabajo socialmente necesario*”, correspondiente a una “*fuertza de trabajo social media*” de acuerdo con “*el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo*” en K. Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.48.

<sup>958</sup> En un comienzo, el profesor Reinaldo Carcanholo sostenía que “*en verdad, el problema de la transformación de valores en precios de producción es un falso problema. El resultado formal de la transformación implica la imposibilidad de que simultáneamente se den las dos identidades fundamentales: la plusvalía total con la ganancia total y el valor total con el precio de producción total. Se considera, equivocadamente, que tal resultado es contradictorio con la teoría de Marx. Para la teoría marxista del valor no sólo no es necesaria la igualdad formal entre la magnitud de valor de la plusvalía total y la magnitud del precio de producción de la ganancia total, sino que se exige teóricamente esa desigualdad*”. Véase Reinaldo Carcanholo “La teoría del valor-trabajo y los precios de mercado”. En [Pedro Lopez Díaz coordinador] «*El Capital*»: teoría, estructura y método. México, División de estudios de posgrado de la UNAM, 1983. pp. 225-226. Años más tarde, Carcanholo matiza esa posición tratando de proporcionar una respuesta más detallada. Luego de rechazar las críticas a Marx de Böhm-Bawerk, los neoricardianos y los posmodernos, y tratando al mismo tiempo de comprender ese juego entre el ámbito de la producción social (donde operarían las nociones de “valor” y “precio de producción”) y la esfera apariencial de la circulación (donde entrarían en escena el “valor de mercado” y el “precio de mercado” con las fluctuaciones mencionadas por Mandel), Reinaldo Carcanholo agrega una nueva distinción operativa. Lo hace comentando detalladamente el capítulo décimo del tomo tercero de *El Capital*. Según su hipótesis, habría una distinción conceptual entre el “valor total producido” (que se define en la producción) y el “valor total apropiado” (que hace referencia a la circulación). Este último remitiría no a cómo y cuánto se produce sino a cómo y cuánto se distribuye, se transfiere y se reapropia por parte de los diversos capitales el valor producido. Por “valor total apropiado” Carcanholo entiende el “valor social de mercado” o “valor social normal” y lo define como “*el valor que normalmente —exceptuando coyunturas excepcionales— se espera que sea apropiado en el mercado*”. Las fluctuaciones de los precios de mercado en la oferta y la demanda (se caractericen como altos o bajos, caros o baratos) se explican en relación con esta categoría apariencial y remiten a la apropiación del valor. Véase Reinaldo Carcanholo: “Oferta e demanda e o valor em Marx”. En *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política* N°20, junho 2007, pp.98-118.

<sup>959</sup> Señala Mandel: “*El equilibrio se logra sólo accidentalmente, a través de la operación de las fuerzas ciegas del mercado. Las fluctuaciones de los precios, a las que los economistas académicos permanecen apegados, son, en las hipótesis más favorables, solamente señales que indican si ese equilibrio se tambalea, mediante*

ensayo de “adaptación” de la oferta global de mercancías a la demanda global ya que el alza y baja de la tasa de ganancia conduce al capital a trasladarse de rama en rama. El desacuerdo cuantitativo permanente y la oscilación entre precios y valores es fundamental entonces para que los capitales migren cada determinado período de tiempo (que varía según el capital constante y el capital fijo propio de las distintas composiciones orgánicas de cada sector y cada rama de la producción social) de una rama a otra, buscando siempre maximizar sus ganancias y compitiendo con otras firmas y empresas capitalistas por ver cuales de los grandes grupos, trust, cárteles, conglomerados y oligopolios multinacionales rapiñan y se quedan con mayor cantidad del botín, es decir, cómo se distribuye y reapropia el plusvalor social a escala nacional, regional y mundial<sup>960</sup>.

Pero la exposición de la teoría del valor que intenta desarrollar *El Capital* no se limita ni por asomo a la magnitud del valor de cambio de las mercancías (aunque allí hayan atacado los impugnadores neoclásicos y allí se hayan abroquelado, infructuosamente, los “defensores” pretendidamente ortodoxos de Marx como Rudolf Hilferding).

Por eso el autor de *El Capital* les reprocha a los economistas políticos, tanto a los vulgares (por ejemplo Samuel Bailey) como a los científicos (Adam Smith, David Ricardo<sup>961</sup>), y también a los intermedios, “socialistas de cátedra” que coquetearon en

---

*qué presión y en qué dirección*”. Véase Ernest Mandel: «*El Capital*»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. Obra citada. p. 37. Siguiendo a Mandel, Claudio Katz afirma que “La ley [del valor] genera una relación profundamente inarmónica entre la producción y el consumo, ya que los bienes son producidos estimando, pero no conociendo, cuál será su recepción entre los consumidores. Ese desequilibrio conduce a las crisis periódicas”. Véase Claudio Katz: “Cómo estudiar hoy al capitalismo”. En *Herramienta* N°7, 1998, p. 64.

<sup>960</sup> Conviene recordar que en la era del capitalismo de los monopolios y las multinacionales, la competencia no desaparece. Con gran tino Mandel les recuerda a Paul Sweezy y Paul Baran que conviene: “distinguir los comportamientos micro-económicos de una firma del resultado macro-económico de ese comportamiento generalizado”. Aunque al interior (en el ámbito “micro” según Mandel) de las grandes empresas multinacionales pueda haber planificación a priori y distribución de insumos y recursos de acuerdo a un plan previo al intercambio, en el mercado mundial (es decir, en el ámbito “macro”) las grandes firmas multinacionales y empresas monopólicas compiten entre sí. Véase Ernest Mandel: “La teoría del valor-trabajo y el capitalismo monopólico”. En E.Mandel, Jacques Valier y otros: *La inflación* [Volumen que reproduce entero el primer número de la revista *Critiques de l'economie politique*. Paris, Maspero, 1970]. Bs.As., Rodolfo Alonso ed., 1973. p. 216. La observación de Mandel sobre la vigencia de la teoría del valor bien vale también para *Imperio* de Toni Negri y Michael Hardt, quienes van muchísimo más lejos que Baran y Sweezy, retomando la tesis de Kautsky sobre un supuesto “ultraimperialismo”, un capitalismo plano y un monopolio mundial donde esta teoría ya no tendría validez alguna... Constatando que la competencia existe y sigue jugando un papel central en el capitalismo de nuestros días, Pierre Salama agrega sin embargo que no es ella la que puede explicar la evolución de la acumulación del capital y la transformación de los valores en precios de producción, ya que “la competencia ejecuta leyes pero no las forja, sino que las realiza”. Por lo tanto: “No existe entonces un mundo donde actuaría el valor y otro donde actuarían los precios de producción, con un puente que estaría constituido por la competencia. El análisis del valor es entonces una condición previa teórica necesaria para comprender los precios de producción y, de ahí, la evolución de los precios de mercado. Constituye, así, en un nivel de abstracción necesario para comprender posteriormente la unidad de esta diversidad aparente de fenómenos”. Véase Pierre Salama: *Sobre el Valor*. Obra citada. p. 217.

<sup>961</sup> Recordemos que Smith sostiene: “**El valor de una mercancía** cualquiera, para la persona que la posee y no se propone usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras mercancías, **es igual a la cantidad de trabajo** que le permite comprar, o de la cual le permite disponer”. Véase Adam Smith: *La riqueza de las naciones*. En *La economía política clásica. Antología* [selec. y trad. de Horacio Cifardini]. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982. p. 31. En esta misma línea Ricardo plantea: “**El valor de una cosa, o sea, la cantidad de cualquier otra cosa por la cual podrá cambiarse, depende de la**

Alemania con Bismarck (Adolph Wagner y su antecesor Johann Karl Rodbertus) el haberse limitado a concebir el valor como una relación puramente cuantitativa<sup>962</sup>. Lo cuantitativo constituye un momento de lo real (y del conocimiento teórico de lo real) pero nunca agota la totalidad de lo real<sup>963</sup>.

Entonces, diferenciándose de los clásicos, junto a la magnitud, la exposición de Marx también incluye la sustancia y la forma del valor como elementos centrales de su teoría.

Al emplear en *El Capital* el término “sustancia”, Marx no piensa en la vieja metafísica aristotélica de “sustancia y accidente”, aun cuando Aristóteles haya incursionado en forma precursora en la teoría del valor a través de su teoría de la “crematística”<sup>964</sup>.

Tampoco hace referencia a un objeto físico ni piensa en la utilidad material de un bien (como haría la economía vulgar o, años más tarde, su hija predilecta: la economía neoclásica).

La “sustancia” que Marx tiene en mente en *El Capital* como contenido central del valor es una sustancia **social**. Marx la caracteriza como una “objetividad espectral”, una “gelatina de trabajo humano indiferenciado”, es decir, como la “materialización” y

---

*cantidad* relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor retribución que se pague por ese trabajo”. Véase David Ricardo: *Principios de economía política*. En Obra citada. p. 27.

<sup>962</sup> Sobre la crítica al economista vulgar Samuel Bailey por su cuantitativismo, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp. 61, 69 y 77; sobre el cuestionamiento a Smith y Ricardo, a quienes los respeta como científicos, pero también los increpa por haberse quedado prisioneros de la dimensión teórica centrada en la cantidad, véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 98. Focalizando su crítica en el más agudo y brillante de todos los clásicos, Ricardo, Marx le cuestiona haberse enredado en el cuantitativismo no sólo frente a la categoría de “valor” sino también frente a la de “dinero”: “Pero esa falsa concepción del dinero en Ricardo se basa en que éste se fija solamente en la **determinación cuantitativa del valor de cambio**, o sea en [el hecho de] que equivale a determinadas cantidades de tiempo de trabajo, pero **pierde de vista la determinación cualitativa**, según la cual el trabajo individual sólo puede manifestarse como **trabajo general abstracto, social, mediante su enajenación (alienation)**”. Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo II, p. 464. Crítica que se reitera en el mismo volumen de las *Teorías de la plusvalía*. pp. 484-486. Sobre la crítica al cuantitativismo de Adolph Wagner (socialista de cátedra partidario de Bismarck) y de su maestro Johann Karl Rodbertus, véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. México, Siglo XXI, 1982. p. 57.

<sup>963</sup> Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. pp. 28-42.

<sup>964</sup> Véase Aristóteles: *Política*. Buenos Aires, Losada, 2007. Libro primero, capítulo 3 “La administración doméstica. Casa, familia y esclavitud”. pp.60-62 y capítulo 8: “La propiedad y los modos de adquisición. La crematística”. pp.73-77. En este libro Aristóteles analiza el ejemplo de una sandalia “usada como calzado o como objeto de intercambio” (p.78), preanunciando el estudio del doble carácter de la mercancía. Marx adopta y reproduce ese ejemplo de la sandalia de Aristóteles en la primera página de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. p.9. El mismo ejemplo vuelve a ser estudiado en *El Capital*. Obra citada., Tomo I, Vol 1. p.104. Marx realiza numerosas referencias explícitas a Aristóteles —a quien caracteriza como “el más grande pensador de la Antigüedad”— en *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.1, pp.72-74, 100, 104, 186-187 y 200; Tomo I, Vol.2, pp.397 y 497. También apela a Aristóteles para dar cuenta de su concepción del hombre —en tanto “*zoon politikon*”— en los *Grundrisse*. Véase K.Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I, pp.4 y 457. Marx hace anotaciones sobre Aristóteles y extracta fragmentos de su obra (probablemente leída en el Museo Británico, aunque ya la había estudiado en su juventud cuando era un universitario) en un cuaderno de notas que corresponde a febrero-marzo de 1858, mientras redacta los *Grundrisse*.

la “*cristalización*” del empleo de fuerza de trabajo, no importa la forma en que se gastó la misma<sup>965</sup>. En *El Capital* la sustancia del valor es el trabajo abstracto.

La categoría de “trabajo abstracto” constituye uno de los pocos descubrimientos originales que Marx se atribuye<sup>966</sup>. Por eso señala que: “*He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento*”<sup>967</sup>. Reafirmando esta idea, en su correspondencia señala que: “*Los mejores puntos de mi libro son: 1) El doble carácter del trabajo, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc.*”<sup>968</sup>, formulación que se repite cuando plantea que: “*Es extraño que el tipo [Karl Eugen Dühring N.K.] no se dé cuenta de los tres elementos fundamentales nuevos del libro: 1) Que en contraste con todos los sistemas anteriores de economía política, que empiezan tratando como ya dados los fragmentos particulares de plusvalía con sus formas fijas de renta, beneficio e interés, yo empiezo por tratar la forma general de la plusvalía, en la cual se hallan todavía sin diferenciación todos esos elementos (como si dijéramos en solución). 2) Que, sin excepción, los economistas no han advertido un simple punto: que si la mercancía tiene un doble carácter –valor de uso y valor de cambio–, entonces el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter [...] Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica*”<sup>969</sup>.

Años más tarde, polemizando con otro crítico de *El Capital*, Marx vuelve a insistir en que sus impugnadores pasan por alto y no dan cuenta la importancia que en *El Capital* adquiere la categoría de “trabajo abstracto”: “*Por otra parte, el vir obscurus [Adolph Wagner] no se ha dado cuenta de que ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta el dual carácter del trabajo de que aquella es producto: del trabajo útil, es decir, de los modi <modalidades> concretos de los distintos trabajos que crean valores*

<sup>965</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p.47 y 51-57.

<sup>966</sup> Según el profesor Louis Gill uno de los primeros que formula que el valor de un bien está determinado por la cantidad de trabajo empleada en su producción es William Petty. Luego de Petty, este historiador de la economía menciona a John Locke, Pierre de Boisguillebert, Benjamin Franklin, entre muchos otros. Pero agrega que “*la diferencia fundamental entre el trabajo específicamente social que se manifiesta en el valor de cambio y el trabajo concreto productor de valor de uso*” fue planteada ya por James Steuart en su obra de 1767 *Investigación sobre los principios de la economía política*. Véase Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Obra citada. p.131. De todas formas, en todos esos casos, incluido Steuart (por quien Marx comienza, precisamente, su *Teorías de la plusvalía* [en la edición de este libro, editada, recortada y modificada por Kautsky, lo comenzaba por William Petty]), se trataría del tiempo de trabajo socialmente necesario, en su dimensión cuantitativa, como determinación y contenido del valor de cambio. Marx no niega esos descubrimientos previos, que por otra parte analiza extensamente en su mencionada *Teorías de la plusvalía*. Lo que Marx descubre es la dimensión cualitativamente social de la actividad laboral humana, la noción de “trabajo abstracto” más allá de su determinación cuantitativa.

<sup>967</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p.51.

<sup>968</sup> Véase Karl Marx: Carta a Engels, 24 de agosto de 1867. En *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p. 137.

<sup>969</sup> Véase Karl Marx: Carta a Engels, 8 de enero de 1868. En *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.153.

de uso y del **trabajo abstracto**, del trabajo como gasto de fuerza de trabajo, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste”<sup>970</sup>.

Pero si bien a lo largo de toda su madurez la noción de “trabajo abstracto” juega un lugar central en su teoría crítica, no hay que esperar a la última redacción de *El Capital* para encontrar desarrollado el concepto. Ya desde la *Contribución a la crítica de la economía política* se encuentra desplegado en sus determinaciones principales. Este concepto clave allí se define como “gasto de fuerza vital humana, trabajo materializado”, “trabajo uniforme, indiferenciado, simple que se materializa”, “trabajo creador de valor de cambio”, “trabajo igual, indiferenciado, en el que se ha extinguido la individualidad de los trabajadores”, “trabajo coagulado”, “trabajo social creador de mercancías”, “trabajo humano general e igual”, “trabajo humano general [que] existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc.”, “[actividad cuyo] carácter general del trabajo individual se manifiesta como el carácter social del mismo”<sup>971</sup>, etc. Todas estas determinaciones, presentes en la exposición de la *Contribución a la crítica de la economía política*, rematan definiendo al “trabajo abstracto” como “sustancia del valor de cambio”<sup>972</sup>.

Comenzando desde ese momento y todavía en *El Capital* la definición de “trabajo abstracto” contendrá una dificultad no siempre resuelta de forma contundente. Se trata de la expresión “gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc.”, según figura en la *Contribución a la crítica de la economía política*, o de “gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico”, según describe *El Capital*.

¿Cuál es el problema con esta definición? Pues que gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo en su forma indeterminada siempre existió en la historia. Desde el pasaje de la naturaleza a la cultura, siempre, las comunidades de seres humanos de todas las sociedades precapitalistas, si han realizado tareas laborales (es imposible que alguien no las haga —en las sociedades divididas en clases esas tareas corresponden a las clases explotadas— si la sociedad pretende sobrevivir y reproducirse) han empleado y gastado fuerzas fisiológicas para trabajar. Trabajar implica, en cualquier tipo de organización social y en cualquier época de la historia humana, gastar energía. Por lo tanto, si es verdad que desde que existe la humanidad siempre ha habido gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo... surge el interrogante: ¿entonces siempre existió el trabajo abstracto? Si esto fuera cierto, resulta lógico inferir que siempre habría habido valor a lo largo de la historia. En consecuencia se diluye completamente la historicidad de las categorías de la economía política (y la transitoriedad de las relaciones sociales que aquellas explican) cuya demostración científica perseguía alcanzar *El Capital* como principal objetivo político. Curiosa y sorprendente conclusión para alguien, como Marx,

---

<sup>970</sup> Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. pp.31, 48-50. Estas notas críticas han sido redactadas aproximadamente entre la segunda mitad de 1879 y noviembre de 1880 (fueron publicadas por David Riazanov en 1930). Las mismas demuestran que, seis años después de la última redacción del capítulo primero del Tomo I de *El Capital*, Marx continua destacando su descubrimiento sobre el “trabajo abstracto”.

<sup>971</sup> Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. pp. 11-18.

<sup>972</sup> Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. Obra citada. p. 12. Recordemos que recién en la segunda edición de *El Capital* de 1873 Marx delimitará clara, nítida y explícitamente la diferencia entre “valor de cambio” y “valor”. En 1859 aún los asimila y no queda muy clara la distinción analítica, por eso en esa obra todavía identifica “trabajo abstracto” con “sustancia del valor de cambio”.

que les reprochó siempre a los economistas políticos —sus adversarios en el plano de la teoría social— eternizar las instituciones económicas del régimen capitalista...

Por eso el “gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo”, en ese plano indeterminado y genérico<sup>973</sup>, constituye el presupuesto, necesario pero no suficiente, de la categoría de “trabajo abstracto”. Esta última categoría, en tanto sustancia del valor, no puede reducirse a su determinación fisiológica<sup>974</sup>. Sin ella no existiría el trabajo abstracto ni ningún otro tipo de trabajo (incluido el trabajo útil y concreto que produce valores de uso), pero las principales características del trabajo abstracto giran en torno a la especial sociabilidad que asume la actividad laboral humana cuando se desarrolla dentro de relaciones sociales y coordinadas históricas específicamente determinadas, correspondientes a las de la sociedad mercantil. El trabajo abstracto no es pura ni principalmente “fisiológico”, tampoco únicamente técnico-material. Es centralmente social e histórico<sup>975</sup> y específico de la sociedad mercantil.

La teoría del valor no trata del trabajo a secas, como un “factor” técnico de la producción, sino de la actividad laboral humana como base de la vida social cuando ésta se produce y reproduce a través de formas mercantiles capitalistas, completamente impersonales y mediadas por el equivalente general. Lo “social” de este tipo histórico de trabajo humano reside en el proceso de conexión y coordinación mutua entre los diversos productores (las firmas y empresas capitalistas). En el capitalismo esa sociabilidad no es directa, sino que se realiza a través del valor de los productos del trabajo, en una esfera posterior a la producción de las mercancías, cuando éstas se

---

<sup>973</sup> Grave error confundir el “trabajo abstracto” del que nos habla Marx con la simple e indeterminada abstracción del trabajo humano, como por ejemplo hace el profesor Biagio de Giovanni cuando, citando un pasaje de los *Grundrisse* termina asociando la categoría de “trabajo abstracto” con todo aquello que simplemente no es materia prima, ni instrumento de trabajo, ni producto en bruto, es decir, con “*el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo*”. Véase Biagio de Giovanni: *La teoría política de las clases en «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1984. Capítulo 4, de la sección I: “El trabajo abstracto en la economía política y en Marx”. pp. 32-37. Especialmente p. 33. Desde ese punto de vista y a partir de esa definición, vaga e indeterminada, la actividad laboral que realizaba un esclavo en Egipto, miles de años antes de Cristo, separada de su instrumentos de labranza, sería “trabajo abstracto”. Lo mismo pasaría con la actividad de un campesino medieval. La sustancia del valor, entonces, habría existido siempre, desde la primera actividad (separada de la primera hacha de piedra...) igual que el valor... en cualquier tipo de sociedad, no importa el modo de producción ni la forma de su organización social. El error de este tipo de conceptualización consiste, evidentemente, en asociar la noción de “abstracción” con la de indeterminación, cuando en la teoría crítica de Marx la “abstracción” del trabajo está completamente determinada por el orden social mercantil, por la fetichización y la cosificación de las relaciones sociales y la personificación de las mercancías, por trabajos sociales que se realizan en forma privada pero se homologan de modo indirecto, recién a través del intercambio y el equivalente general.

<sup>974</sup> Uno de los comentaristas clásicos —que lamentablemente “hicieron escuela”, pues aun hoy [2009] algunos profesores continúan utilizando sus manuales para divulgar entre los estudiantes universitarios las teorías de Marx—, que interpretó el “trabajo abstracto” de modo fisiológico, simplemente como “*un desgaste productivo de fuerza humana de trabajo en general*”, es decir, como “*desgaste de fuerza de trabajo simple, tal como la posee, término medio, cualquier hombre en su organismo*” es Karl Kautsky: *Comentarios a «El Capital»*. México, Ediciones de cultura popular, 1977. pp.31-32 [el título original de esta obra es *La teoría económica de Karl Marx*. En la ex Unión Soviética, por ejemplo, se imprimieron de la misma 50.000 ejemplares en 1940, mientras Rubin desaparecía en un campo stalinista de trabajo forzado...].

<sup>975</sup> Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. pp.185 y sigs. y Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Obra citada. pp.139 y sig.

encuentran —como si tuvieran vida propia—, se comparan, se homologan más allá de su completa heterogeneidad material y se intercambian.

Considerado aisladamente de sus determinaciones sociales, como simple “gasto fisiológico de energía” es tan sólo una presuposición técnico-material y biológica de toda actividad económica pero no el principal objeto de análisis en una obra destinada precisamente a la **crítica** de la economía política capitalista. Sólo considerado en su aspecto fisiológico y biológico el trabajo humano no es trabajo abstracto, por lo tanto no crea valor y no existe a lo largo de toda la historia humana. Ese tipo de abstracción indeterminada es necesaria pero de ningún modo suficiente para dar cuenta de la densidad teórica y la especificidad histórica que contiene la categoría descubierta y empleada por Marx en su teoría del valor. La abstracción de la que nos habla Marx es mucho más rica en determinaciones y mucho menos genérica. No existe en cualquier época de la humanidad ni en cualquier tipo de sociedad.

Al interior de la sociedad mercantil los distintos trabajos privados, en cada una de las ramas de producción, se realizan de manera independiente, sin una planificación previa (incluso en un tiempos del capitalismo imperialista, bajo el reinado de las multinacionales y los oligopolios, nunca hay una completa planificación de la economía, como alguna vez sugirió Karl Kautsky con su teoría del “ultraimperialismo” y, mucho más cerca nuestro, Toni Negri con su teoría del “Imperio”). Recién a través del rodeo indirecto del intercambio los trabajos realizados de forma privada se homologan y se igualan entre sí. Es recién en ese ámbito mercantil donde los productores (las grandes firmas y empresas, cuando se trata de la sociedad mercantil capitalista desarrollada) pueden corroborar si la parte alícuota del trabajo global que emplearon en sus respectivas ramas de producción fue suficiente, escasa o en cambio derrocharon recursos sociales. Lo corroboran a través de un mecanismo indirecto y que funciona a tientas y en forma ciega, las variaciones de los precios de mercado por encima o por debajo de los precios de producción (que a su vez oscilan a largo plazo en torno a la línea de los valores de cambio), oscilación que ocurre completamente a espaldas de quienes realizaron los trabajos privados que aparecen como sociales en el intercambio. La ley del valor se impone con “*ciega necesidad*”, según explica Marx. Un mecanismo social completamente irracional, que funciona de manera autónoma y “automática”, sin control humano, como si tuviera vida propia, generando crisis a cada rato precisamente por su misma manera de funcionar<sup>976</sup>. El trabajo abstracto, entonces, constituye un trabajo social pero que posee una sociabilidad indirecta y una homologación a posteriori, mediada por el intercambio de objetos mercantiles y, a través de su encuentro con el equivalente general, en la comparación con todo el resto del universo mercantil (es decir, con todo el resto de los trabajos privados cristalizados y objetivados como valores).

Todo este proceso se realiza de modo impersonal. La homogeneización y homologación de los trabajos privados, cuando son realizados como parte del trabajo social global, se lleva a cabo de manera despersonalizada. No responde a un proceso decidido en forma consciente y planificada, funciona de manera “automática”<sup>977</sup>.

---

<sup>976</sup> Las expresiones fetichistas “*ayer los mercados amanecieron nerviosos*” o “*ayer los mercados estuvieron tranquilos*”, “*hoy los mercados están alarmados*” repetidas en la TV día a día en los programas informativos de cualquier país capitalista de la parte del mundo que sea, se han vuelto parte del sentido común y de la vida cotidiana.

<sup>977</sup> Rubin nos alerta que en la segunda edición alemana de 1873 Marx introduce cambios en un fragmento de la redacción de *El Capital* para indicar que la igualación de los trabajos privados “*sólo se produce mediante el cambio de los productos del trabajo*” y que ese proceso nunca se realiza de manera consciente. Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. p. 202.

La igualación se puede realizar antes del cambio, en la producción, pero solo mentalmente o en “forma ideal” (es lo que sucede en la contabilidad interna de las grandes empresas y en la “planificación monopólica”) pero en última instancia es el mercado, anónimo e impersonal, quien tendrá la última palabra y quien dictaminará la sentencia, de manera despótica, sancionando o no reconociendo las parcelas de los trabajos realizados en forma privada como parte del trabajo social global. Cuando la sentencia es negativa, las mercancías no podrán venderse e intercambiarse por el equivalente general, las empresas productores independientes de mercancías han desperdiciado y derrochado parte del trabajo de la sociedad; ésta no lo reconoce como tal. Los precios no se realizan. El plusvalor contenido en las mercancías no se recupera. El trabajo invertido se pierde. Las firmas productoras deben acatar el veredicto del mercado.

En la sociedad mercantil capitalista el trabajo recién es social cuando los trabajos privados adoptan la forma abstracta de la generalidad y cuando el producto adopta la forma de un equivalente general, al venderse e intercambiarse. La conexión social no se realiza en las formas concretas del trabajo sino en la abstracción de estas formas concretas, mediadas por el equivalente. Por eso los trabajos son directamente privados e indirectamente sociales (se los puede considerarse sociales desde la producción misma, pero en forma latente). Sólo se realizan efectivamente en el cambio (al intercambiarse por dinero).

Al realizarse de este modo, el proceso laboral (“metabolismo entre el ser humano y la naturaleza” según la expresión clásica de Marx) adquiere la forma de la producción mercantil para el cambio; el trabajo la forma de trabajo abstracto y los productos de dicho trabajo la forma de valor.

Con la dominación general del mercado se asiste a una falsa noción de comunidad, que en realidad ha sido expropiada, fracturada, reprimida. Es comunidad aplastada y aniquilada, resurge de manera fantasmagórica en la objetividad espectral y fetichista del trabajo abstracto. En el fetichismo los vínculos y nexos comunitarios (que vinculaban y unían a las personas no por medio del dinero ni por “*las aguas congeladas del cálculo material*”), triturados por el predominio salvaje de las relaciones mercantiles, del valor, del dinero y del capital, retornan aunque de manera ilusoria y deformada. Lo aplastado y reprimido renace... pero ahora como propiedad objetiva de las cosas, de las mercancías, de los valores, del dinero, del capital mismo.

Todo este complejo proceso Marx lo resume, sintetiza y explica con la categoría de “trabajo abstracto”. La misma no es un producto del discurso científico, únicamente. La hipótesis fuerte de Marx es que el trabajo abstracto está en la misma realidad del capitalismo y depende de un tipo de organización social históricamente determinada. No sólo es una expresión teórica de la teoría crítica sino una expresión de lo que sucede en la realidad, un suceso social real.

Para comprenderlo a fondo y en toda su radicalidad teórica, epistemológica y política, resulta conveniente recorrer en ambos sentidos las derivaciones (analítica y dialéctica) que Marx expone en la última redacción de *El Capital*. Es decir, se torna imperioso no sólo partir del valor de cambio de las mercancías para deducir, en forma analítica, el tiempo de trabajo socialmente necesario que aquellas tienen incorporado (derivación que va del valor de cambio a la magnitud de trabajo abstracto). También se torna necesario recorrer el camino inverso, operación que jamás desarrolló la economía política (no sólo la vulgar sino tampoco la científica o clásica). O sea, ir de los trabajos privados al trabajo indirectamente social y de éste, en tanto trabajo abstracto, a los valores de las mercancías. Derivar dialécticamente de la cosificación de las relaciones sociales en una sociedad mercantil capitalista el trabajo abstracto y, de éste, el valor.



Si atendemos a ambas derivaciones teóricas, a ambas lógicas expositivas articuladas y combinadas por Marx en un mismo discurso crítico, podremos comprender que ese particular tipo de sociabilidad que adopta el trabajo humano cuando se realiza bajo condiciones y relaciones mercantiles capitalistas genera personificación de las cosas y cosificación de las relaciones sociales, es decir, fetichismo. Este último es entonces la clave última de la teoría del valor, bajo la condición de entender que dicha teoría posee dos dimensiones.

La economía neoclásica es heredera de la economía vulgar y, por esto mismo, sus reflexiones permanecen muy por detrás de la economía clásica. Esto explicaría la seducción que en las últimas décadas ha generado la nostalgia por Ricardo y su explicación “objetiva” del valor-trabajo. Ahora bien, Ni Ricardo ni Smith pudieron sobrepasar el estrecho límite de la dimensión cuantitativa de la teoría del valor.

¿Dónde reside entonces la “novedad” que Marx inaugura en la teoría social (frente a la economía vulgar pero también frente a la ricardiana) cuando explica la sustancia del valor? Esta novedad no se encuentra tanto en la **derivación analítica** del valor de cambio que lo conduce hacia la sustancia social que lo determina cuantitativamente por detrás, el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo, sino en la **derivación dialéctica**, en el camino inverso, en la lógica dialéctica que va desde el trabajo abstracto hacia la forma (relacional) de valor y de ésta al valor de cambio, su modo cuantitativo y necesario de manifestarse. Es decir, aquella derivación que permite responder a la pregunta del ¿por qué los trabajos humanos se cristalizan como valores de las mercancías?. Esa pregunta, completamente ausente en la economía política, incluso en la más avanzada y científica, constituye la gran novedad que inaugura Marx cuando se interroga por las condiciones sociales que generan que el trabajo social global se cristalice y cosifique en valores, haciendo que la actividad vital humana, cuando se realiza en condiciones mercantiles en las cuales cada fragmento del trabajo social global se homologa con las demás de manera indirecta, a través del intercambio mercantil, se termine coagulando y fijando en objetos que adquieren, de este modo, características “sensibles-suprasensibles”, transformando los productos del trabajo humano en “*objetos endemoniados*”, ricos en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas<sup>978</sup>.

Los productos del trabajo humano se transforman en valores porque están producidos en el seno de determinadas coordenadas y sobre la base de una específica ontología social, en determinadas condiciones sociales, donde se producen toda una serie de transferencias fetichistas y expresiones objetivas reificadas de raíz mercantil: el carácter social del trabajo se transfiere a las cosas como valor de las mercancías; la relación entre los productores independientes de mercancías y el trabajo social del conjunto —o sea el trabajo global— se transfiere a través de este proceso como una relación entre las mercancías mismas; la igualdad del trabajo global se transfiere como igualdad de los valores; la cantidad de trabajo se transfiere como cantidad de valor (o sea que no se mide la cantidad de trabajo sino que en la metafísica de la vida cotidiana, en el mundo mercantil de la “seudo concreción”<sup>979</sup> se mide la cantidad de valor) y por último el trabajo útil de toda la sociedad se expresa como el valor de uso del producto social.

Habiendo abordado la magnitud y la sustancia, pasemos entonces a la forma del valor, tal como Marx la expone en la segunda edición alemana de *El Capital*. Si la sustancia del valor hace referencia al contenido, Marx agrega otro componente a su

---

<sup>978</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, p. 87.

<sup>979</sup> Puede consultarse un más que sugerente análisis del mundo mercantil de la “seudo concreción” en Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada. pp. 25-39.

explicación, apuntando a la “forma” del valor. No existe un valor que posea únicamente contenido, tampoco otro que revista solamente forma. En la teoría crítica el valor se comprende a través de la unidad dialéctica de ambos: forma y contenido. Es esta unidad dialéctica la que permite a Marx captar en el plano conceptual y categorial la especificidad histórica del valor. Pero en la teoría crítica ninguno de los dos, ni la forma ni el contenido del valor, se remiten al valor de uso y a la utilidad. No es el componente técnico material de la mercancía lo que le interesa a Marx sino su función social, derivada de la relación social en la que está inserta<sup>980</sup>.

La forma del valor es el modo necesario de manifestación del valor. Éste último sólo se muestra a través de una relación, aunque no se reduce a ella. Por eso Marx escribe en la segunda edición de *El Capital* que: “*Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación. Es menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor*”<sup>981</sup>. En la polémica con Wagner, haciendo un balance de su propia obra, reitera nuevamente esta diferenciación: “*Sigo analizando el «valor de cambio» y encuentro que éste no es más que una «forma de aparecer», un modo especial de manifestarse el valor*”<sup>982</sup>.

El valor, entonces, sólo se manifiesta a través de un vínculo con un “otro”, a través de una comparación y una homologación. Ese vínculo se realiza en el intercambio de dos porciones del trabajo global a través del ejercicio de la comparación de los valores de cambio particulares de dos mercancías, que se “encuentran” en la circulación cuando se vinculan sus respectivos propietarios privados (en el capitalismo desarrollado se trata de dos firmas o grandes empresas capitalistas). La forma del valor atañe, en el plano de las categorías, a esa comparación, a esa relación de intercambio, cambiante a lo largo de la historia desde el simple trueque entre los primeros y escasísimos excedentes de dos comunidades que producen para el consumo o entre los habitantes de una aldea campesina aislada con algún visitante casual que pasa por ella

<sup>980</sup> De ahí que al comenzar *El Capital* Marx le aclare a su público lector que: “*Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo*” y también “*Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, vol. I, pp. 44 y 46. La economía política (y su crítica) tiene otro objeto de estudio, diverso al de la materialidad física de los valores de uso y de la merceología. La teoría del valor, que es expuesta en el primer capítulo del tomo primero de *El Capital* continúa en toda la obra, pero muy especialmente en el capítulo décimo del tomo tercero. Allí Marx insiste: “*Entre la cantidad de los artículos que se encuentran en el mercado y el valor de mercado de tales artículos sólo existe una conexión: sobre una base dada de productividad del trabajo, en cada esfera particular de la producción, la elaboración de una cantidad determinada de artículos requiere determinada cantidad de tiempo social de trabajo, pese a que esa relación es totalmente diferente en diversas esferas de la producción y no guarda relación interna alguna con la utilidad de esos artículos o con la naturaleza particular de sus valores de uso*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.6, p.236. Finalmente, si eso aclara al iniciar su obra y también al promediarla, al concluir la vuelve a la carga con la misma idea: “*En la medida en que se representa valor en el trigo, el trigo sólo se considera como determinada cantidad de trabajo social objetiva, sin que interesen en lo más mínimo la materia particular en que se representa ese trabajo o el particular valor de uso de esa materia*” Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1040. Es cierto que al final de su vida, en la polémica con Wagner y ante las críticas de éste, Marx se esforzó por destacar aquellos pasajes de *El Capital* donde el valor de uso —por ejemplo de la mercancía “fuerza de trabajo” y su consumo productivo— sí juega un papel importante en su teoría. No obstante esa aclaración, el objeto de estudio principal de su crítica gira en torno a las formas y relaciones sociales.

<sup>981</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.58-59.

<sup>982</sup> Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. pp. 34, 48-49.

hasta el dinero mundial y el comercio globalizado de nuestros días. La forma valor expresa ese intercambio mercantil antiquísimo que sólo se desarrollará y tornará predominante y hegemónico (subordinando a toda la sociedad y no sólo a sus márgenes) a partir de la emergencia del modo de producción capitalista como régimen de producción y reproducción de la vida social.

La economía política no le otorgó suficiente atención a la forma del valor, como modo de manifestación del valor, porque esa forma es, centralmente, histórica. Si le otorgó importancia fue tan sólo en su faceta cuantitativa, de manera que se le escapó lo que hay de específico en la forma de valor. No lo genérico sino lo específico, aquello que envuelve en su modo de manifestarse a la mercancía en tanto forma social que, en el despliegue lógico y desarrollo histórico de su diferencia interna, impregnará con su historicidad a la forma dinero, a la de capital, etc. Dar cuenta a fondo de la forma social del valor implica aceptar la historicidad (y transitoriedad) de las relaciones sociales, incluido el valor, el dinero y... el capital. Consecuencia política que sería imposible de admitir para quienes están inmersos y no pueden ir más allá del horizonte del capital, como es el caso de los principales exponentes de la economía política.

Hasta para una lectura lineal e ingenua de *El Capital* está claro que en el capítulo primero Marx expone cuatro formas de valor, derivando de un modo lógico una de otra a partir de sus contradicciones y movimientos, pero en realidad esa derivación lógica que se muestra como una estructura intenta aprehender, captar y retratar su génesis y desarrollo histórico. Desde la forma simple o singular [I], pasando por la forma total o desplegada [II], la forma general [III] hasta llegar a la forma dinero [IV], (representada históricamente por el oro<sup>983</sup>). En esta última forma reside la clave para entender ese inmenso esfuerzo de exposición lógico-dialéctica que encara Marx, ya que este último apunta a desentrañar “*el enigma de la forma equivalente*”<sup>984</sup>. Allí, en la forma dinero, se encuentra resumida toda la “magia”, la “falsa apariencia”, “el máximo jeroglífico” de una forma social en la cual “la figura de cosa” alcanza su máxima plenitud y potencia. Pero el dinero no se explica por sí solo ni a partir de sí mismo, ya que constituye el despliegue de algo más básico aún, la forma simple del valor. Por eso: “*El enigma que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el fetiche de la mercancía*”<sup>985</sup>. Conclusión que aparece diáfana y clara en el segunda edición alemana de *El Capital* pero que su autor no tenía todavía muy en claro cuando comenzó a redactar los *Grundrisse*.

¿Por qué tanta importancia otorgada a la “forma valor”? Pues porque ella es la que permite distinguir lo característico de la producción generalizada de mercancías de formas sociales anteriores, posteriores o comunes a otras épocas de la historia de la humanidad<sup>986</sup>.

---

<sup>983</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp. 80-81 y 86.

<sup>984</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.59, 71, 112-113.

<sup>985</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.113.

<sup>986</sup> La literatura marxista que aborda el debate teórico, económico y político al mismo tiempo, sobre la vigencia o no de la ley del valor —de la forma valor de los productos del trabajo humano— y del trabajo abstracto para una sociedad post-capitalista o en transición al socialismo es inabarcable. En todos esos debates siempre se pone en juego la lectura e interpretación de *El Capital* de Marx, su teoría del valor y su teoría del fetichismo. Como ejemplo mencionamos tan sólo tres libros, altamente significativos, con el mismo debate acerca de *El Capital* pero enfocados sobre realidades históricas y formaciones económico sociales distintas. Véase Trotsky, Bujarin, Preobrazhensky, Kamenev, Lapidus y Ostrovitianov: *El debate soviético sobre la ley del valor*. Madrid, Comunicación, 1974 [increíblemente los editores españoles de este volumen no incluyen a Rubin, uno de los exponentes de este debate, quizás el más radical]; Ernest Mandel, Alec Nove y Diane

Los mejores expositores de la economía política clásica, Smith y Ricardo, tratan a la forma del valor como algo completamente indiferente o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Sólo dando cuenta de la conexión y la articulación íntima, inmanente, entre forma valor y mercancía puede llegar a disolverse —en la teoría crítica, no en la realidad capitalista— la naturaleza supuestamente “eterna” del modo de producción capitalista, régimen social que de este modo pasa a ser concebido como histórico. Únicamente se puede dar cuenta de la historicidad del capitalismo si se da cuenta no sólo de la cantidad de valor sino de la forma valor.

Según Marx, el hecho de limitarse sólo a la magnitud de valor sin haber indagado en la forma misma presupone un ahistoricismo metodológico —la principal falencia en el discurso de la economía política— pues sólo otorgando centralidad en el discurso científico a la forma valor en tanto la “forma más general y abstracta del modo de producción burgués” se podría caracterizar a éste último como “algo histórico”. La reducción y la limitación del análisis crítico al ámbito de la cantidad, de la “medición social” —como gustan repetir los partidarios del marxismo objetivista— tiene en consecuencia un presupuesto metodológico no siempre observado: el ahistoricismo.

¿Pero qué entiende Marx por “forma”? La forma es esencialmente histórica y relacional. En *El Capital* existe una conexión intrínseca entre formas sociales, funciones sociales y relaciones sociales. Los objetos, que han sido producidos por el trabajo humano, realizan determinados papeles en la sociedad y juegan determinadas funciones —que no tienen nada que ver con su materialidad físico-química, su valor de uso ni su utilidad— debido precisamente a que están insertos en el seno de formas sociales y relaciones sociales<sup>987</sup>. La forma constituye una “envoltura” —“una crisálida social”<sup>988</sup> en palabras de Marx— estrictamente social<sup>989</sup>, cuya estructura es, siempre según *El Capital*, inequívocamente relacional. La forma “envuelve” socialmente los objetos, otorgándoles una función determinada cuando esos objetos son producidos dentro de determinado tipo de relaciones sociales. Pero esa “envoltura” no atañe a su composición química o física en tanto cosa material<sup>990</sup>, tampoco a su estructura técnica, sino a su

---

Elson: *La crisis de la economía soviética y el debate mercado – planificación*. Bs.As., Imago Mundi, 1992; Ernesto Che Guevara, Charles Bettelheim, Ernest Mandel, Carlos Rafael Rodríguez y otros: *El gran debate. Sobre la economía en Cuba 1963-1964*. Obra citada. Un cuarto libro, producido en nuestro país, donde el autor, simpatizando con Trotsky adopta una posición intermedia entre los dos polos que se enfrentaron en aquellas polémicas, es el de Claudio Katz: *El porvenir del socialismo*. Buenos Aires, Herramienta - Imago Mundi, 2004.

<sup>987</sup> Según Marx: “*El proceso de intercambio confiere a la mercancía que él transforma en dinero, no el valor sino la forma específica de valor que la caracteriza*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.110.

<sup>988</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.133.

<sup>989</sup> Continúa explicando Marx: “*el valor, a diferencia de los abigarrados cuerpos que pueblan el mundo de las mercancías, tiene que desarrollarse hasta asumir esa forma que es propia de una cosa y ajena al concepto, pero, también, simplemente social*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.123.

<sup>990</sup> Escribe Marx. “*En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores*?”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.58. La importancia del tratamiento de las formas sociales (y su diferenciación con sus presupuestos de índole material) no queda reducida a la mercancía y al valor. Marx extiende su concepción hacia todas las categorías de la economía política. Por eso sostiene que: “*Capital-interés; propiedad de la tierra, propiedad privada del globo terráqueo, y precisamente en la forma moderna, correspondiente al modo de producción capitalista-renta; trabajo asalariado-salario. En esta fórmula, pues, ha de consistir la conexión entre las fuentes del rédito. Como el capital, el trabajo asalariado y la propiedad de la tierra son formas sociales históricamente determinadas; la una lo es del trabajo, la otra del globo terráqueo monopolizado y ambas, por cierto, son formas correspondientes al capital y pertenecientes a la misma formación*”

función social como mediadoras de las personas que están insertos en aquellas relaciones sociales.

En términos teóricos, categoriales y explicativos, cualquier forma que pretenda definirse en sí misma, al margen de las relaciones que le otorgan significado, función y sentido, se convierte en una mera tautología, una verdad puramente vacía carente de contenido. La lógica dialéctica que maneja Marx en su exposición de *El Capital* es una lógica de las formas, completamente articulada con los contenidos, cuya derivación puede quizás aparecer a primera vista (para el desprevenido o el lector ingenuo) como una construcción teórica puramente apriorística o incluso axiomática<sup>991</sup> pero en realidad pretende dar cuenta en el plano categorial y conceptual de relaciones sociales específicamente determinadas que han tenido y tienen lugar efectivamente en la sociedad y en su historia. En ese sentido la forma valor ha existido y existe, no constituye una representación simplemente nominal. Si la rosa, en la novela filosófico-policial de Umberto Eco, “es sólo un nombre”, la forma valor de Marx es más que un nombre, es real. Es la forma de intercambio en la que se expresa socialmente el valor de las mercancías.

¿Por qué la relación que caracteriza la estructura de la forma valor se transforma en cosa? Hacerse cargo de esta pregunta implica abordar el interrogante que nunca se formuló la economía política. Afrontarlo conlleva volver observables los estrechísimos vasos comunicantes que en la obra y el pensamiento de Marx la teoría del valor mantiene con la teoría crítica del fetichismo, ambas estructuradas sobre una misma ontología social.

### La ontología social de la teoría del valor y el fetichismo

Cuando Marx comienza la exposición de *El Capital* describe la magnitud, la sustancia y la forma del valor que encierran las mercancías como “cosas”, “objetos exteriores”, “formas elementales de la riqueza” y “células básicas” de toda una estructura social<sup>992</sup>. El trabajo abstracto, por ejemplo, no es eterno. Está unido a determinadas características de la sociedad mercantil capitalista y a su “ontología social”<sup>993</sup>. Por “ontología social” entendemos el tipo de entidades que se estructuran en cualquier sociedad que esté basada en el mercado capitalista. ¿Cuáles son?

Marx comienza el capítulo primero de *El Capital* haciendo referencia a “productores autónomos” y a “trabajos privados autónomos, recíprocamente

---

*económico-social*”. Y continúa: “Lo primero que tiene esta fórmula de sorprendente es que junto al capital, junto a esta **forma** de un elemento de producción perteneciente a determinado modo de producción, a determinada **figura histórica** del proceso social de producción, junto a un elemento de producción combinado con determinada **forma social** y representado en ella se ordene, sin más, la tierra de un lado y el trabajo del otro: esto es, dos elementos del proceso real de trabajo que en esta **forma material** resultan comunes a todos los modos de producción, que son los **elementos materiales** de todo proceso de producción y nada tienen que ver con **la forma social** del mismo”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1039.

<sup>991</sup> Acusación que le endilgará Adolph Wagner y que Marx responderá aclarándole que él no parte de un concepto (el valor), como si el comienzo de la exposición dialéctica de *El Capital* fuera un axioma metafísico, conceptual y apriorístico del cual se deducirían teoremas. ***El Capital parte de algo tangible y fácilmente observable*** que existe en la realidad, más allá de la teoría social e incluso más allá de quienes se oponen políticamente al capitalismo, **la mercancía** en tanto forma social, aunque esa “tangibilidad” sea luego desmontada a partir de la teoría crítica del fetichismo y a su vez remitida al conjunto de relaciones que conforman el modo de producción capitalista. Véase Karl Marx: *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner*. Obra citada. p.48.

<sup>992</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.43.

<sup>993</sup> Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. p.194.

*independientes*<sup>994</sup>. La relación que mantienen entre sí es de ajenidad e independencia recíproca. Cada uno sólo se relaciona con los demás a través de la mediación del intercambio de sus mercancías, de allí que éstas adquieran propiedades “mágicas” (a través de la personificación) pues son ellas las únicas que relacionan a los seres humanos entre sí. Esa es la raíz social que explica porqué los sujetos sociales le atribuyen características que en realidad les pertenecen a ellos.

¿Por qué sólo se relacionan entre sí gracias a las mercancías? Pues porque no planifican sus respectivos trabajos desde el ámbito mismo de la producción. Dependen de la socialización indirecta de esta producción y del “encuentro” a posteriori de los productos de sus trabajos en la esfera del intercambio y la circulación. La socialización de la actividad laboral global se realiza entonces en la unidad de producción y circulación, no sólo en la producción.

Primera cuestión. ¿Estas unidades productivas, independientes entre sí, son acaso artesanos? ¿Tal vez campesinos libres?<sup>995</sup> Rápidamente se podría suponer ese tipo de sujeto social, propio de una circulación mercantil simple, históricamente anterior a la hegemonía mundial del modo de producción capitalista. De ahí quizás se podría inferir que el planteo de Marx resulta anacrónico<sup>996</sup> —o recluso en tiempos del capitalismo de libre competencia del siglo XIX— pues en el capitalismo de nuestra época, si es que perduran artesanos, ya no son independientes y los campesinos en su inmensa mayoría están subordinados a la lógica de la acumulación y reproducción del capital.

Un camino alternativo consistiría en pensar los “*productores independientes de mercancías*” que mantienen una “*relación de mutua ajenidad recíproca*” como inmensas unidades productivas multinacionales que disputan a partir de una relación de competencia en el mercado mundial (por más que al interior de cada una de sus firmas intenten planificar los recursos disponibles) y por eso no controlan las relaciones sociales. Esas unidades productivas pueden ser empresas o firmas multinacionales con sede en veinticinco países. En el capítulo primero de *El Capital*, por razones de método, Marx hace abstracción del conflicto de clases entre el capital y la fuerza de trabajo al interior de cada unidad productiva. No aclara si se trata de empresas o de qué tipo de unidades productivas. Esa falta de información está puesta adrede, por razones metodológicas. Marx encamina su exposición lógico-dialéctica desde lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, desde lo más genérico e indeterminado a lo específico y repleto de información. Pretende eludir los razonamientos circulares de Ricardo, por ejemplo, quien comienza presuponiendo categorías que aún no ha explicado. Por eso, en ese primer capítulo de *El Capital*, resultado de quince años de redactar una y otra vez el comienzo lógico de su crítica a la economía política, Marx pinta y retrata la ontología social mercantil capitalista como Picasso hizo con su célebre toro, sólo en sus trazos más genéricos y con sus líneas más delgadas (habiendo llegado ahí a partir de la pintura previa de un toro regordete).

En este mismo tipo de estructura social las unidades productivas operan como mónadas leibnizianas mutuamente excluyentes pero que no se chocan. En lugar de la “*armonía establecida por Dios*” que sugería Leibniz o de la “*mano invisible*” de Adam Smith, Marx describe una estructura de relaciones sociales conformada por el trabajo abstracto, cuya regulación opera a espaldas de los sujetos y agentes sociales. Como las

<sup>994</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.52.

<sup>995</sup> Ernest Mandel plantea, por ejemplo, este tipo de interpretación, poniendo en discusión las opiniones de Rubin, Bogdanov, Colleti y Althusser, entre otros. Véase Ernest Mandel: «*El Capital*»: *Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. Obra citada. p.12.

<sup>996</sup> No es esta la inferencia de Mandel, pero su interpretación deja abierta la posibilidad de una conclusión semejante.

mónadas leibnizianas, las unidades productivas que describe Marx no se comunican entre sí (las mónadas o sustancias de Leibniz eran “ciegas” y “no tenían ventanas”). Se comunican únicamente a través del mercado y del intercambio de mercancías. Como los objetos mercantiles son los encargados de vincular a los agentes económicos, asumen características “mágicas”. Allí, en esa estructura social, en esa ontología social conformada a partir de la ley del valor, reside la clave del fetichismo lo cual explicaría que sin la teoría del fetichismo no se puede comprender a fondo la teoría del valor en *El Capital*.

## Características del fetichismo

La teoría marxista del fetichismo constituye un componente central y fundamental de la teoría crítica. Intenta dar cuenta tanto de la objetividad social que organiza y estructura de modo irracional el conjunto de las relaciones sociales capitalistas como de la subjetividad enajenada de los agentes sociales que están insertos y emergen de este último. Esta teoría no sólo es inescindible de la teoría del valor e inseparable de la crítica de la economía política. Además posee una importancia fundamental para comprender la nueva racionalidad que el marxismo inaugura con su teoría de la historia<sup>997</sup>.

La teoría del fetichismo constituye una teoría de la subjetividad pero cuyo desarrollo y capacidad explicativa se estructura, al mismo tiempo, a partir de un vínculo íntimo y una “conexión lógica” muy fuerte con la teoría del valor. Por eso, aunque las presupone y las contiene, la teoría del fetichismo de ningún modo queda limitada a una teoría de la cultura, de la ideología o de las representaciones imaginarias, como habitualmente se supone (**hipótesis 1** de nuestra investigación).

Su pretensión va mucho más lejos, comenzando por el análisis de la división social del trabajo y las relaciones sociales mercantiles que aquella presupone, hasta abarcar también el análisis crítico del conjunto de las instituciones capitalistas. Junto a ello, la teoría tiene como objeto la reflexión sobre los modos colectivos e individuales de ver, percibir y vivir que generan esas instituciones y las relaciones en que las que se apoyan y sustentan<sup>998</sup>.

El proceso de fetichización mercantil capitalista genera un sujeto fetichista, abstracto, enajenado, que no controla sus prácticas y que termina subordinándose a una lógica social despótica que se impone “con ciega necesidad”, operando a sus espaldas, coaccionándolo y dominándolo<sup>999</sup>.

Esa descripción del tipo de subjetividad que produce el fetichismo constituye uno de los filones más ricos del marxismo pocas veces explorado por aquella corrientes que, para defender la cientificidad de esta tradición de pensamiento, terminan renunciando a toda noción de “sujeto”... Como intentamos demostrar precedentemente en esta investigación, en varios capítulos anteriores, “borrar” al sujeto de la teoría crítica no sólo es improcedente en el ámbito de la teoría sino que además conlleva numerosas consecuencias políticas que reducen o castran la capacidad crítica del marxismo. Por lo

---

<sup>997</sup> Recordemos por su importancia la mencionada sentencia de Lukács cuando plantea que: “*Se ha destacado a menudo —con cierta razón— que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-Ser y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico*”. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Volumen II, p.112.

<sup>998</sup> Véase Franz Hinkelammert: “Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas”. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. La Habana, Caminos, 1999. pp13-16.

<sup>999</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p99.

tanto, al plantear esta hipótesis de ningún modo pretendemos desconocer ni negar que para la teoría del fetichismo la construcción de una objetividad espectral tiene como contrapartida una subjetividad espectral.

Las características del proceso fetichista analizado por Marx son, en primer lugar, el hecho de atribuirle a un objeto una característica que no le corresponde ni le pertenece. El fetichismo consiste en dotar a determinado objeto de cualidades o atributos que no les son propias de su “naturaleza” (social), de su esencia (social), de su definición en tanto objeto (social). En esta singular relación de “atribución” desplazada de objeto, donde un componente subjetivo es reemplazado por la sobreestimación de algún objeto inanimado devenido fetiche, la teoría freudiana del fetichismo (elaborada después de Marx) adopta componentes explicativos análogos a los de la teoría marxiana del fetichismo<sup>1000</sup>.

Focalizando nuestra mirada en la especificidad de la teoría marxiana: ¿Cuál es el objeto al que se le atribuyen características que no le pertenecen y hacia el cual se desplazan atributos humanos? En la aproximación marxiana más abstracta —la del comienzo de *El Capital*— el “objeto” en cuestión es la mercancía, es decir, la forma social que adoptan los productos del trabajo humano producidos en condiciones mercantiles (en otras partes de la obra los “objetos” en cuestión —siempre entre comillas, pues las categorías de *El Capital* no son “objetos” ni “cosas” sino relaciones sociales y formas sociales— serán el valor, el dinero y el capital, dentro de la exposición del primer tomo de la obra; así como la renta, el salario y el interés, en el discurso del tomo tercero y en las *Teorías de la plusvalía*).

¿Qué es lo que se le atribuye a este “objeto”? Se le otorgan características humanas, los objetos cobran “vida”, se “embarazan”, de repente poseen “alma” y “automovimiento”, un fenómeno que Marx denomina “personificación”. Los objetos adquieren vida propia, se personifican y se transforman en “sujetos”. A su vez las relaciones entre los seres humanos, los sujetos verdaderos, adquieren autonomía e independencia frente a ellos transformándose en “cosas”, proceso que Marx denomina “cosificación” o “reificación”. Los sujetos se vuelven objetos y los objetos se transforman en sujetos. Una inversión radical que sucede en la misma realidad, de ningún modo queda reducida a la percepción. La apariencia invertida opera en la misma realidad. Este proceso no está recluso en ningún insondable pliegue metafísico al interior del “corazón del hombre” ni responde a ninguna “esencia perdida”. Tiene una explicación estrictamente social e histórica<sup>1001</sup>.

<sup>1000</sup> Escribe Freud: “La explicación analítica del sentido y el propósito del fetiche demostró ser una y la misma en todos los casos. Se reveló de manera tan inequívoca y me pareció tan categórica que estoy dispuesto a admitir su vigencia general para todos los casos de fetichismo [...] **El fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en el cual el niño pequeño creyó otrora**”. Véase Sigmund Freud: “Fetichismo” [1927]. En *Obras completas*. Bs.As., Hyspamérica, 1993. Tomo.17. p. 2993 [en esta edición la correlación del número de páginas es continuada en todos los tomos]. El desplazamiento del objeto del deseo implica una inversión entre sujeto y objeto. Así explica Roland Chemana: “Elemento desprendido de una historia, constituido la mayor parte de las veces por desplazamiento, no sucede sin desubjetivación: en el lugar en el que se planteaba una cuestión subjetiva, responde con la «sobreestimación» de una cosa inanimada. Es curioso ver en este punto converger la teorización psicoanalítica con los análisis de Marx sobre la fetichización de la mercancía”. Véase Roland Chemana: *Diccionario de psicoanálisis*. Bs.As., Amorrortu, 1998. Voz: “Fetichismo”. pp. 163-164.

<sup>1001</sup> Por eso Marx sostiene que: “El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, **con el carácter de cosas**, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece **la apariencia de objetividad** que envuelve a los productos del trabajo. **Un hecho que sólo tiene**



En esta doble inversión —personificación y reificación— lo que se encuentra en juego es la compleja relación entre el objeto y el sujeto. El fetichismo consiste en un proceso social e histórico según el cual se acepta que existe algo “afuera” (de la historia) que no tiene ningún vínculo con el “adentro” (de la historia). El fetichismo implica un dualismo radical, una escisión tajante, entre el objeto y el sujeto. Habría un objeto radicalmente externo (categorías y leyes económicas) que no tiene ningún vínculo con los sujetos sociales y sus relaciones recíprocas (relaciones de lucha, de poder y de enfrentamiento, es decir, relaciones atravesadas —según la teoría marxista de la historia— por la lucha de clases). Ese proceso fetichista no consiste solamente en una manera errónea de aproximarse a la realidad social. El fetichismo no está circunscripto al plano de las “apariencias” subjetivas, al imaginario, a la ideología. El fetichismo es también “objetivo” en el sentido que existe en la sociedad. Es la realidad misma la que está invertida, escindida, alienada, en un proceso que se reproduce permanentemente.

El fetichismo se renueva, no es acabado, se convierte en un proceso de fetichización reiterado y reproducido. Nunca existe fetichismo de una vez y para siempre; como tampoco acumulación originaria violenta de una vez y para siempre; ni génesis del capital a partir de las formas del valor y el dinero de una vez y para siempre; así como tampoco pasaje de la subsunción formal a la real del trabajo en el capital de una vez y para siempre; de igual modo que tampoco se produce el pasaje de la extracción de plusvalor absoluto al relativo de una vez y para siempre. Todos estos procesos están abiertos a la disputa, al “tironeo”, a la “pulseada” y a una relación de poder y de fuerzas entre las clases sociales que se renueva periódicamente y en escalas cada vez más ampliadas. La lucha está marcada por la contradicción entre un polo y su otro polo antagónico. No convendría confundir la exposición lógica —que, como aclara Marx en el epílogo de 1873 a la segunda edición de *El Capital*, genera “*la impresión de ser una construcción apriorística*”— con la historia real. En la historia real del modo de producción capitalista todas estas categorías y procesos sociales constituyen relaciones sujetas a la lucha que tienden por su misma inercia social enajenante a cristalizarse, cosificarse y perpetuarse pero que jamás se producen de una vez y para siempre. Periódicamente, cotidianamente, el capital debe luchar y confrontar para reproducirse y transformar el trabajo vivo en algo muerto y cristalizado, lo fluido en algo sólido y petrificado, las relaciones interhumanas vivas en relaciones cosificadas, las necesidades humanas en demandas mercantiles (de valor y de dinero). El capital necesita cotidiana y periódicamente expropiar, desarticular, desconectar, desarmar y cosificar a su polo antagónico para volver una y otra vez a disciplinarlo, incorporarlo, subordinarlo y subsumirlo (tanto formal como realmente). El fetichismo constituye entonces un proceso en funcionamiento permanente, por eso consiste en una fetichización ininterrumpida (que sólo se interrumpe a partir de la resistencia de las clases oprimidas, explotadas y subalternas). No termina nunca, como supondría una lectura mecánica de *El Capital* según la cual todos estos procesos se produjeron una vez en forma “extraeconómica” y luego “la economía” habría pasado a funcionar de manera automática, regular y aceptada y por lo tanto debería ser estudiada por las “leyes económicas objetivas”. En ese caso todas las categorías y procesos que describe y explica *El Capital* estarían clausurados y serían completamente independientes de las contradicciones sociales, las resistencias populares y la lucha de clases (ya que ésta última sólo se expresaría en la llamada “superestructura” política... que vendría, desde

---

*vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías*’. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p91.

afuera, a reforzar lo que ya se estableció o clausuró en el ámbito “económico” puro). En ese caso la economía marcharía por sí misma al margen de la lucha de clases. Si ese fuera el caso, se volvería comprensible que se considere a *El Capital* como un simple e inofensivo “tratado «rojo» de economía”...

## La teoría del fetichismo y sus metáforas

Si se analizan las metáforas que Marx utiliza para explicar su teoría del valor y del fetichismo, como parte de un mismo discurso crítico de la economía política, se podría reconocer y dar cuenta del modo cómo *El Capital* asocia el proceso de cosificación de las relaciones sociales con la materialización de los productos de la actividad humana (y la objetivación enajenada de toda praxis que esté sujeta a condiciones mercantiles).

Esa materialización resulta problemática. La materialidad a la que hace referencia el discurso crítico de Marx no está centrada en el ámbito físico-químico de los procesos laborales ni tampoco en el de la esfera técnico material. La materialidad a la que Marx hace referencia, cuando se está refiriendo a procesos desarrollados en una sociedad mercantil, está vinculada con una objetividad “*espectral*”. Tal espectro no existe, es una metáfora, pero que dice mucho de la concepción del orden social que Marx intenta transmitir en su crítica de las categorías económicas.

Para referirse al valor emplea la expresión “*objetividad espectral*”<sup>1002</sup>, es decir, una objetividad que está constituida como un fantasma, como un espectro. El valor es entonces algo que se adhiere a los productos cuando se convierten en mercancías y los envuelve como si los abrazara un fantasma y así adquirieran una densidad distinta a la de sus componentes químicos o físicos. No es la única metáfora empleada por Marx en su crítica de la categoría. También emplea la expresión “*gelatina del trabajo humano indiferenciado*”<sup>1003</sup>. También apela a la noción de “*crystalizaciones*”, connotación que remite a algo fijo pues el cristal es algo físico. Marx se refiere precisamente a la “*crystalización de la sustancia social común*”<sup>1004</sup>. Asimismo, hace referencia al “*trabajo abstractamente humano materializado y objetivado*”<sup>1005</sup> atribuyéndole significado negativo (pues Marx explica que esa “*materialización*” y esa “*objetivación*” sucede a espaldas de los productores). En ninguno de estos pasajes la “materialidad” y la “objetividad” mentadas por Marx son asociadas con la cientificidad. Todo lo contrario.

Por otra parte, Marx utiliza la expresión “*tiempo de trabajo solidificado*”<sup>1006</sup>. En el mismo registro, identifica a los “valores” con “*cosas de igual sustancia, expresiones objetivas del mismo tipo de trabajo*”<sup>1007</sup>. Además, recurre a la expresión “*la fijeza de las formas sociales*”<sup>1008</sup>. Continuando con ese tipo de escritura, contrapone “*la fuerza de trabajo en estado líquido*” al “*trabajo solidificado (cuando pasa a la forma*

---

<sup>1002</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.47. Ya hemos mencionado en un capítulo previo de esta investigación que la expresión metafórica del fantasma-espectro tiene origen en Shakespeare. En ese capítulo ubicamos y señalamos los pasajes precisos donde esta expresión metafórica aparece en el *Manifiesto Comunista*, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en el “*Discurso en el aniversario de «The People's Paper»*”, así como también en varios fragmentos de *El Capital*.

<sup>1003</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.47, 72, y 82.

<sup>1004</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.77.

<sup>1005</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.47 y *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*. Obra citada. Tomo I, p.63.

<sup>1006</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.49.

<sup>1007</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p. 53.

<sup>1008</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.92.

*objetiva*)<sup>1009</sup>. Nuevamente utiliza la expresión “valores como meras *envolturas materiales*”<sup>1010</sup>, “valor *corporificado*”<sup>1011</sup>, valor como “*crisálida social*”<sup>1012</sup>, “*componentes del valor que se petrifican*”<sup>1013</sup> y “*ganancia que se fosiliza*”<sup>1014</sup>.

Entonces, si observamos todas esas imágenes y expresiones metafóricas (“objetividad”, “gelatina”, “cristalización”, “materialización”, “solidificación”, “fijeza”, “coágulo”, “petrificación”, “fosilización”, etc., etc.) como un gran fresco que en su conjunto intenta retratar un mundo invertido, podemos inferir que a través suyo Marx quiere transmitir la idea de que la dimensión del fetichismo sintetizada en la noción de “cosificación” expresa la transformación de las relaciones sociales y los sujetos vivos en algo quieto y muerto, algo que se detiene, ya no se mueve y carece de vida, que está duro y por eso se transforma en “objetivo” y “material”. Siempre al interior de este entretejido metafórico, que tanta importancia adquiere en su teoría del fetichismo, Marx apuntará que el trabajo humano, la fuerza de trabajo, constituye algo vivo, que se mueve y crea (únicamente la fuerza de trabajo crea valor, el capital constante tan sólo lo transfiere), que no está solidificado, que se encuentra en estado líquido y fluido. No es algo cristalizado ni muerto. Caracterización que le servirá a Marx para contraponer al trabajo vivo de la fuerza de trabajo con el valor, el dinero y el capital, entendidos como entidades inanimadas que sólo cobran vida —personificación— transformándose en “*sustancia en proceso*”, es decir, en “*sujeto*” a partir de la subsunción, dominación y explotación de la fuerza de trabajo humana.

Tomando en cuenta esa oposición entre lo muerto y lo vivo (y su recíproca inversión a partir del fetichismo) cobra importancia la importante metáfora de “*la sangre*” de la fuerza de trabajo viva y “*el coágulo*” del trabajo pretérito, muerto, cristalizado. La sangre como sinónimo de la vida<sup>1015</sup> por contraposición al valor, al dinero y al capital como sinónimos de muerte, de algo cristalizado, petrificado e inmóvil que a través de la explotación se transforma en un sujeto y ha regresado a la vida. Hay que atender a esas metáforas y reflexionar detenidamente sobre ellas en la problemática del fetichismo para poder comprender a fondo este proceso de doble inversión que abarca tanto la dimensión subjetiva como objetiva, en tanto doble clave para entender la teoría marxiana del valor.

Mientras que el trabajo vivo es entonces algo que está abierto porque a partir de la creación que genera su propia actividad abre la perspectiva a todo un mundo nuevo por él creado<sup>1016</sup>; el trabajo muerto, el trabajo pretérito, el trabajo cristalizado y cosificado —es decir, el valor que a partir de su transformación en dinero y luego en capital, se transforma en su contrario, cobra “vida”, se personifica y se vuelve un “sujeto”— es algo que cierra, que clausura la perspectiva (o al menos lo intenta). Esto es muy importante para comprender no sólo la problemática del fetichismo sino todas las

<sup>1009</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.63.

<sup>1010</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.90.

<sup>1011</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.63.

<sup>1012</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.131.

<sup>1013</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 8, p.1054.

<sup>1014</sup> Véase Karl Marx: *Teorías de la plusvalía*. Obra citada. Tomo III. p. 420.

<sup>1015</sup> Véase Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993. p. 113. Pero más allá de esta página particular, resulta por demás sugerente todo el capítulo II “El fetichismo en las cuatro redacciones de *El Capital*”. pp.59-90.

<sup>1016</sup> Véase Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. Obra citada. Principalmente los capítulos “La problemática de *El Capital* de Marx” y “El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía”. pp. 223 y sig.

categorías de *El Capital* como categorías atravesadas por la lucha, la contradicción, las relaciones de poder y de fuerzas, en definitiva, por la lucha de clases.

### **Inversión sujeto-objeto**

El fetichismo consiste además en una doble inversión, o sea, un mismo proceso que resignifica de manera invertida, a partir de polos opuestos y contradictorios, toda la realidad de la sociedad capitalista: cosifica de un lado y personifica del otro. ¿Dónde reside la razón de este fenómeno tan característico y distintivo de la producción mercantil? ¿Dónde se origina? ¿Su cuna es el alma humana vigente de manera insondable y metafísica para toda la eternidad y hasta el fin de los tiempos o responde a razones estrictamente históricas y sociales? Marx señala que “*Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías*”<sup>1017</sup>.

Entonces, si atendemos a esta aclaración fundamental de *El Capital*, el fetichismo no pertenece a la definición antropológica de “EL HOMBRE”, con mayúsculas y en general, sin determinaciones sociales, sin nombre ni apellido, sin coordenadas de tiempo y espacio. Tampoco corresponde a alguna cualidad transhistórica, inescrutablemente ligada a la “esencia humana”. Su origen está irremediabilmente vinculado al **trabajo abstracto**, aquel peculiar e irreplicable tipo de sociabilidad que asume la actividad laborativa humana realizada en condiciones mercantiles (recordemos: homologación a posteriori del cambio, *post festum*, socialización indirecta que escapa al control racional, a priori, de los productores).

¿Cómo se produce la inversión? Según explica Marx: (a) el carácter social del trabajo (de los **sujetos** sociales) se proyecta a partir del fetichismo como el valor de las mercancías (de los **objetos**); (b) la relación entre las unidades productivas productoras independientes de mercancías y el trabajo social global se proyectan a partir del fetichismo como relación “autónoma” entre las mismas mercancías; finalmente (c) la igualdad de todos los trabajos se proyecta como la igualdad de los valores de las mercancías<sup>1018</sup>.

A éstas últimas se las puede intercambiar porque supuestamente todas tienen “objetivamente” valor, pero en realidad se las puede comparar e intercambiar porque todas son parte del trabajo social global. Pero eso no se ve desde la experiencia inmediata, desde “el mundo de la pseudoconcreción”, sino que aparece ante la conciencia inmediata como una propiedad de las cosas mismas. La cantidad de trabajo (el tiempo de trabajo socialmente necesario) se proyecta como cantidad de valor (valor de cambio) y el carácter útil del trabajo global de toda la sociedad se proyecta como valor de uso de las mercancías, el trabajo social global (el trabajo abstracto) se proyecta como valor de las mercancías.

Ese proceso social con “*apariencia de objetividad*”<sup>1019</sup> (que tiene efectos sobre la subjetividad igualmente social) determina, por un proceso de inversión, que la objetividad social se transforme en un sujeto cobrando vida, autonomizándose, volviéndose hostil contra sus progenitores y sus creadores (los seres humanos). De este modo este objeto que se ha tornado autónomo —convertido en sujeto— termina sojuzgando a los verdaderos sujetos que, bajo el manto omniabarcador de esa “objetividad espectral” —en los propios términos de Marx— se cosifican, se asimilan a

---

<sup>1017</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.89.

<sup>1018</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88-89.

<sup>1019</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.91.

los objetos, a las cosas, se desdibujan, perdiendo sus contornos humanos, opacándose y volviéndose cada vez más grises hasta reificarse, transformándose en “una subjetividad espectral”, fantasmal, sin entidad ni personalidad propia, salvo la que dicta de manera despótica el mercado.

Entonces, a partir del fetichismo entendido como proceso, el ser humano vivencia la realidad social (“la economía”) como si fuera radicalmente “externa”, como si tuviera “vida propia”. El valor y las relaciones mercantiles operan **a espaldas** de los sujetos (es decir, sin su consenso y sin tomar en cuenta sus decisiones, sus posibles deliberaciones y menos que menos su control racional) y los obligan **de manera coactiva** a subordinarse a su lógica. En nombre de “la libertad de mercado” la ley del valor se impone “*con ciega necesidad*”. La libertad se convierte en su contrario, la necesidad coactiva, aquello que sucede sí o sí, anulando toda posibilidad de elegir una segunda opción. En el mercado capitalista quien no acepta las reglas del juego, impersonales, termina mal... La objetividad devenida “sujeto” adquiere carta de ciudadanía como un auténtico déspota, amo absoluto y perverso de la situación. Los seres humanos se transforman en sus sumisos esclavos.

Se produce una inversión sujeto-objeto<sup>1020</sup>. Los productos de la actividad humana se autonomizan, adoptan otra forma (borrando las huellas de su génesis) y se vuelven en contra de sus creadores.

Esto no sucede por una “equivocación” o un error de percepción. Es la realidad social la que está invertida. La razón de esta inversión deriva de la propia ontología social que presupone el fetichismo —estrictamente transitorio si tomamos en cuenta la temporalidad de lo que la humanidad lleva sobre nuestro planeta— y de la vigencia social de la ley del valor, vinculada a circunstancias históricas bien delimitadas: la división social del trabajo, determinada organización mercantil de la producción y el intercambio, determinada índole social del trabajo abstracto, la ajenidad recíproca entre los productores independientes de mercancías, entre otras.

Para ilustrar literariamente aquello que la teoría marxiana del fetichismo pretende mostrar en el terreno del discurso crítico dentro de las ciencias sociales, puede apelarse a la figura novelesca del personaje Frankenstein. Un muerto que cobra vida y se vuelve en contra de aquel que lo crea. En eso precisamente consiste el fenómeno del fetichismo y de la enajenación que lo acompaña. Una inversión según la cual el mundo del objeto se vuelve sujeto y viceversa, el sujeto se transforma en objeto. Es un mismo proceso con “dos caras”. Marx apela a la expresión latina ***quid pro quo*** [tomar una cosa por otra] para resumirlo<sup>1021</sup>.

---

<sup>1020</sup> Esta temática no queda de ningún modo circunscripta al pasaje “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. Por ejemplo, en el tomo tercero, Marx escribe: “*Sin embargo, la manera en que, mediante la transición a través de la tasa de ganancia, el plusvalor se convierte y adopta la forma de la ganancia, no es más que el desarrollo ulterior de la inversión de sujeto y objeto que ya se verifica durante el proceso de producción*”. Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol. 6, p.52.

<sup>1021</sup> Así escribe: “*Es por este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88. La misma idea reaparece en todo *El Capital* y también en las *Teorías de la plusvalía*, donde Marx escribe: “*Los economistas, prisioneros de las representaciones en las cuales se mueven los agentes del modo de producción, incurren en un quid pro quo [tomar una cosa por otra] doble, pero recíprocamente condicionado. Por una parte transforman el capital, de relación en una cosa, en un conjunto de mercancías (a stock of commodities) (olvidando que ya las mismas commodities no son cosas) las cuales, en la medida en que sirven como condiciones de producción de nuevo trabajo, se denominan capital... Por otra parte, transforman las cosas en capital, esto es, consideran a la relación social que se representa en ellas y a través de ellas como una propiedad que corresponde a la cosa en cuanto tal, no bien la misma ingresa como elemento en el proceso de trabajo o proceso tecnológico*”. Esa es sin duda la clave de su impugnación radical contra los economistas.

## Dualismo, misticismo e irracionalidad

El análisis crítico que Marx desarrolla en un doble frente de polémica contra la economía política (tanto contra la vulgar, precursora de la economía marginalista, como contra la clásica, antecedente de la economía neoricardiana) presupone poner en discusión el dualismo. Este consiste en creer que por un lado marcha “la economía” con sus “leyes” que se imponen con “ciega necesidad” y por el otro la política, las luchas de clases, las resistencias populares. Esa sería limitación dualista que Marx encuentra en el discurso de la disciplina económica había sido previamente cuestionado en otro tipo de disciplina, la filosofía. Marx entrecruza ambas, violentando la supuesta “autonomía” de cada uno de sus respectivos discursos, refundiéndolos en la nueva síntesis operada por la filosofía de la praxis y la concepción materialista de la historia<sup>1022</sup>.

En el terreno filosófico y epistemológico la lógica dialéctica de Hegel había cuestionado duramente el dualismo de la lógica trascendental de Kant. Marx se apropiará de esa crítica y la volcará en el terreno social en la crítica del dualismo de la economía política.

En su *Crítica de la razón pura* Kant no puede resolver el dualismo [sujeto–objeto]. Su concepción trascendental del conocimiento científico permanece siempre fraccionada y segmentada, prisionero de ese divorcio insuperable. De un lado se encontraría “la cosa en sí” o *nómeno* (u “objeto real” diferenciado del “objeto construido” por el sujeto trascendental) y del otro lado el *fenómeno* (u “objeto construido” por el sujeto trascendental). Es decir, **de un lado el objeto y del el sujeto**; por un lado “la cosa en sí” y por otro las categorías del entendimiento; de un lado la historia y por el otro la lógica. Una escisión completa y en toda la línea.

La *Ciencia de la lógica* de Hegel constituye un prolongado y complejo intento por resolver ese dualismo partiendo de un **objeto** replegado sobre sí mismo y aún no desarrollado, todavía genérico e indeterminado, el ser, del cual a medida que se va determinando emerge y se despliega a través de toda una serie de mediaciones el **sujeto**, primero como “reflexión”, dentro de la esencia, luego como concepto, **unidad del sujeto-objeto**. Hegel parte en su lógica de una identidad objetiva que es al mismo tiempo diferencia, y como tal encierra dentro suyo la contradicción en forma latente. De allí llega a la conclusión de que **el sujeto no está separado del objeto** y que a su vez esa relación es idéntica pero contradictoria al mismo tiempo<sup>1023</sup>.

---

<sup>1022</sup> Quizás por ello Antonio Gramsci haya afirmado que la crítica de Marx a David Ricardo no tuvo importancia únicamente económica sino también filosófica. Partiendo de la hipótesis de la “traducibilidad de los lenguajes científicos”, Gramsci retomaba el paralelo entre Kant y Robespierre que ya había sido entrevisto y prefigurado por Hegel. La “novedad” de Marx habría consistido, precisamente, en saber conjugar todos esos discursos y esas disciplinas —heterogéneas, específicas y desiguales— en una nueva síntesis, más allá de la economía, la filosofía y la política. Véase A.Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 4, pp. 320-321 y 326.

<sup>1023</sup> Marx y Engels consideraban que esa resolución del dualismo era más que sugestiva... (por eso comenzaron siendo desde muy jóvenes hegelianos), excepto por un pequeño detalle: la resolución resulta meramente especulativa, puramente teórica, únicamente filosófica. No rebasa el límite del papel escrito en los textos y libros de filosofía y la tiza en el pizarrón de las aulas universitarias. Deja intacto el dualismo y la escisión entre el sujeto y el objeto en la vida cotidiana de la sociedad capitalista. Para resolver ese dualismo y superar esa escisión entre el sujeto y el objeto, según las *Tesis sobre Feuerbach* y *La Ideología Alemana*, hace falta otra pasar a otra instancia, extradiscursiva, que rebase el terreno de los libros de filosofía: la revolución social. Sólo esta instancia puede superar esa escisión que tiene un origen “extrafilosófico” (lo cual no significa obviamente que Marx y Engels desdeñen la filosofía). La teoría crítica del fetichismo, en ese sentido, constituye el intento maduro

Apropiándose de esa crítica y volcándola en otra “disciplina” de conocimiento, Marx da una nueva vuelta de tuerca a ese problema encarándolo en la teoría del fetichismo de *El Capital*. Allí sostiene que esa escisión dualista entre el sujeto y el objeto —dualismo que no sólo separa ambos polos de la ecuación sino que además los invierte otorgando las cualidades y atributos de uno al otro y viceversa— aparece históricamente en una época determinada y se reproduce por razones estrictamente sociales.

La teoría del fetichismo (que Marx no había elaborado en su juventud) explicaría el porqué de esa inversión escindida o de esa escisión invertida. Retomando justamente ese largo itinerario de debates epistemológicos recorrido por la filosofía clásica alemana, Marx plantea que el fetichismo constituye un proceso dualista. Aceptar el dualismo en epistemología implica aceptar el fetichismo de las categorías económicas. Sin estudiar entonces la crítica de la lógica dialéctica al dualismo no se comprende la crítica marxiana al fetichismo de las categorías de la economía política. Presuponer una objetividad ahistórica de las categorías económicas (mercancía, valor, dinero, capital, precio de costo, precio de producción, ganancia, interés, renta, salario, etc.) y una sustantivización de las leyes económicas como si la objetividad de ambas —categorías y leyes— existiera y operara de manera automática, por sí misma, al margen de la subjetividad social, de los conflictos sociales y las luchas de clase, implica según Marx, caer en el fetichismo. (La separación de “economía” y “política”, tan habitual en la teoría social moderna y contemporánea no es más que un claro exponente de este fetichismo<sup>1024</sup>). Desde la teoría crítica sólo se puede cuestionar ese fetichismo de las categorías y leyes de la economía política demostrando, por un lado, la historicidad de las mismas, y por el otro lado, su vinculación inmanente con las relaciones sociales intersubjetivas en el seno de la cuales adquieren su sentido (las relaciones de producción atravesadas desde su más profunda intimidad por las contradicciones de clase).

No hay ninguna objetividad absoluta, independiente de la historia y de las relaciones intersubjetivas. Aceptar esa objetividad —en la que se sustentaría, supuestamente, la científicidad de disciplina económica— conlleva aceptar el dualismo epistemológico y eso implica, en consecuencia, adoptar un punto de vista fetichista, es decir, asumir como algo dado e incuestionable la sustantivización y atribución a “objetos” de características que sólo poseen las relaciones sociales entre los sujetos colectivos.

Ese dualismo implícito en la economía política legitima algo que sucede en la realidad capitalista de todos los días, la mistificación, que Marx asocia con la irracionalidad y con el fetichismo. Esto es, desligar al capital y al plusvalor (y sus formas fenoménicas de ganancia, interés y renta) del trabajo vivo que realiza la fuerza de trabajo. Separar y aislar los dos polos de la relación contradictoria de “capital” (“contradictoria” y no simplemente “contraria” porque en la contradicción, el polo opuesto se encuentra dentro mismo de la relación).

---

[recordemos que su formulación más acabada se encuentra en la última redacción de *El Capital* de 1873], vinculado a la crítica de la economía política, que tiene por objetivo terrenalizar, mundanizar y volver histórica la resolución del dualismo social que Hegel (y con él la filosofía clásica alemana) había intentado resolver limitándose al terreno puramente filosófico y especulativo. Eso explica la conocida fórmula según la cual “el heredero de la filosofía clásica alemana es el proletariado revolucionario”.

<sup>1024</sup> Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II, pp. 143.

Marx adopta como ejemplo para ilustrar esta manifestación de fetichismo al capital que “genera” interés<sup>1025</sup>. La máxima expresión de ese fetichismo es asociada con la más alta expresión de irracionalidad, ya que postular o creer que el capital solo, sin trabajo, genera interés, desglosa y separa los dos polos de la relación contradictoria de capital. Desvinculación que reviste un origen netamente fetichista al presuponer una forma social que por sí sola, sin contenido, tiene vida propia.

Irracionalidad, mistificación y cosificación serán tres características de las relaciones sociales fetichizadas que el discurso crítico de Marx enhebra en una misma argumentación. La cosificación derivada del fetichismo produce mistificación de las relaciones sociales y sustantivización de los productos mercantiles lo cual conduce, a su turno, a la irracionalidad del conjunto social.

Esta última presupone en Marx un cuestionamiento radical de la cuantificación absoluta de las relaciones sociales. Si para la economía burguesa cuantificar es sinónimo de objetivar y racionalizar, para Marx una mayor cuantificación y calculabilidad pueden ser sinónimos de mayor irracionalidad y de generalización del fetichismo<sup>1026</sup>. Por ejemplo, la irracionalidad de la ley del valor conjuga la racionalidad formal y mercantil de la parte (a escala “micro”, posible planificación de recursos al interior de cada una de las unidades productivas ajenas entre sí) con la irracionalidad del conjunto (a escala “macro”, en el ámbito de la relación externa de competencia entre todas las unidades productivas, cuyos trabajos privados respectivos recién adquieren carta de ciudadanía social en el intercambio, sin plan previo, por medios de tanteos y oscilaciones incontrolables de precios de mercado en relación a precios de producción y a valores)<sup>1027</sup>.

### **Transferencias sociales y “confusiones” materiales**

Los distintos procesos implícitos en la fetichización de las relaciones sociales bajo el capitalismo (cosificación, sustantivización, personificación, dualismo, inversión, misticismo, irracionalidad, etc.) van acompañados invariablemente en el discurso de la economía política de determinadas transferencias de atributos y de “confusiones”.

Los ámbitos donde se pueden observar esas “confusiones” son múltiples, pero todos tienen un subsuelo común.

Estas confusiones se dan entre: (a) las formas sociales y (b) la materia físico-natural; entre (a) la “objetividad espectral” que es puramente social y que no se identifica con (b) la materialidad de los productos del trabajo (la lana de un poncho, el metal de un torno, el cemento de un edificio, etc.); entre (a) el valor, el dinero, el capital, etc. y (b) el valor de uso y la utilidad; entre (a) las necesidades mediadas por el cambio dinerario y por el impulso de la valorización del capital y (b) las necesidades directamente sociales; entre (a) las relaciones sociales de producción y (b) las fuerzas productivas (en su dimensión puramente tecnológica); entre (a) las relaciones [ser humano-ser humano] y (b) las relaciones [ser humano-naturaleza].

La materialidad a la que alude el nombre mismo de la “concepción **materialista** de la historia” no tiene punto de intersección alguno con la materialidad física de la utilidad que poseen los valores de uso producidos por el trabajo concreto ni con la

<sup>1025</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, pp.433-456 y 499-510; Tomo III, Vol.8. pp.1037-1058.

<sup>1026</sup> Sobre la cuantificación, la calculabilidad y la racionalización como sinónimos de irracionalidad, véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo II, pp.113 y 120.

<sup>1027</sup> Véase Isaak Ilich Rubin: *Ensayos marxistas sobre la teoría del valor*. Obra citada. pp.56, 59, 117 y 137.



“materia” entendida como la realidad objetiva al margen de la voluntad y la conciencia. Poner en el mismo plano esas nociones tan diversas, heterogéneas y disímiles de “materialidad” es, creemos nosotros, un resultado más (no el único) del fetichismo, aunque en este caso se exprese, paradójicamente, al interior mismo de las formulaciones de la teoría marxista.

Históricamente, no ha sido la teoría crítica del marxismo la que ha confundido esos planos —sociales y materiales— sino la economía política, principalmente la vulgar pero también la clásica. Al no prestar suficiente atención a la teoría del fetichismo, las versiones más rudimentarias del marxismo no han sabido apreciar esas distinciones y por eso mismo han recaído en aquello que Marx tanto criticó: la confusión entre materia y forma social. La concepción materialista de la historia, en consecuencia, apunta a desentrañar la génesis y el proceso estructural de las formas sociales. De allí que la teoría crítica del fetichismo constituya uno de sus núcleos centrales.

*El Capital* es un claro ejemplo de aplicación de ese análisis crítico de las formas sociales al modo de producción capitalista. En esta obra la clave de aquellas transferencias, inversiones y “confusiones” fetichistas se encuentra en la categoría de trabajo abstracto. Una categoría que Marx todavía no había descubierto en sus escritos de juventud.

### **Fetichismo (1867-1873), alienación y trabajo enajenado (1844): ¿continuidad o discontinuidad?**

Se sabe. Las contraposiciones entre el mundo de los seres humanos y el mundo de las cosas inanimadas en su obra y su pensamiento no es algo privativo de *El Capital*. Desde muy joven, ya en su actividad de periodista desarrollada durante 1842, Marx estuvo atento a las problemáticas de la enajenación, la alienación, la inversión entre el sujeto y el objeto y hasta el fetichismo<sup>1028</sup>. El término “fetiche”<sup>1029</sup> aparece entonces desde sus primeros escritos.

---

<sup>1028</sup> Marx aborda por primera vez —sin profundizar en lo más mínimo— la temática del fetichismo en sus escritos periodísticos juveniles sobre los robos campesinos de leña en la zona del Mosela, aquellos mismos donde se choca por primera vez con la importancia de la propiedad privada en la sociedad civil y el Estado. Por ejemplo el 3 de noviembre de 1842 culminaba su crítica afirmando con mordacidad e ironía: “*Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta [órgano legislativo. N.K.] renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto del animal y habrían arrojado al mar a las liebres para salvar a los hombres*”. Véase Karl Marx: “Los debates de la VI Dieta renana” [*Gaceta Renana* N°307, 3 de noviembre de 1842]. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 283. La referencia a las liebres ironizaba sobre el proyecto de ley contra los “atentados a los preceptos forestales” que prohibía a los campesinos incluso del derecho de cazar conejos en sus propias tierras. También en esos artículos Marx escribe que “*La provincia tiene el derecho de crearse [...] estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches que se trata de dioses salidos de sus manos*” y también “*la fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos*”.

<sup>1029</sup> Etimológicamente el término “fetiche” probablemente provenga del término *feitício*, del idioma portugués, expresión romance a su vez derivada del latín *facticiūm*. Parece haber surgido entre los colonizadores-conquistadores portugueses del África y expresaría desde sus inicios la mirada cristiano-burguesa sobre las creencias de los pueblos conquistados, llamados “primitivos”. Marx la adopta y la reenvía contra la civilización europea desconfiando a su vez de sus creencias (y de su

Poco tiempo después, en su primera crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel de 1843 reitera una y otra vez el cuestionamiento a la inversión hegeliana entre la Idea y la familia, la sociedad civil y el Estado, donde estas tres últimas instituciones no son concebidas en sí mismas sino como la encarnación, los atributos y los predicados de la Idea, postulada como el verdadero sujeto de la historia. La filosofía de Hegel, aun intentando superar el dualismo kantiano, terminaba a su modo reproduciendo en su seno y con lenguaje filosófico la inversión del sujeto y el objeto propios de la sociedad capitalista. Marx escribe entonces que: “*Lo importante es que Hegel erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero, como la mentalidad política, el predicado*”<sup>1030</sup>.

Aproximadamente un año más tarde, en sus *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, particularmente en el manuscrito “El trabajo enajenado”, Marx vuelve a incursionar en la crítica de la inversión entre el sujeto y el objeto, desplegando toda una serie de contraposiciones y antinomias entre el reino todopoderoso de los objetos y el mundo cada vez más empobrecido y disminuido del ser humano, donde este último se empalidece a medida que el primero cobra mayor brillo y protagonismo, esclavizándose ante los productos salidos de sus manos y su cerebro<sup>1031</sup>. Allí Marx contrapone necesidades humanas e impulsos animales; trabajo concebido como praxis creadora que se regula según las leyes de la belleza y actividad laboral concebida como simple medio de vida; ser humano y naturaleza; valor y desvalorización del hombre; individuo y ser genérico; comunidad y dinero; realización libre humana y desrealización forzada; entre muchísimas otras contraposiciones y antagonismos. Sintetizando, Marx afirma: “*Partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de mercancía, y además la más*

---

“ciencia”). Dice Fritz Haug: “*Il est utile de traduire ce mot de **fétiche**. [...] Le caractère fétiche désigne justement le pouvoir des produits sur les producteurs. Le mot de fétiche vient du portugais; il dérive de latin **facticum**, formé sur la racine du verbe **facere**, ce qui, par son sens littéral de «ce qu'on a fait», nous ramène au produit, avec en plus l'idée de «factice», d'«artificiel», de «non naturel» qu'on retrouve dans le terme portugais **feitício**, relevant du vocabulaire magique [...] Il y désigne du point de vue chrétien le fait qu'il existe des sociétés «primitives» dans lesquelles les hommes croient sérieusement que des objets, souvent produits de leurs propres mains, ont un pouvoir sur eux. Ces dieux-objets ont été nommés «fétiches» par les missionnaires, pour ainsi démasquer cette croyance. Ce concept de fétichisme, qui provient de la rencontre du monde chrétien bourgeois avec des sociétés précapitalistes et porte un jugement selon le point de vue du bourgeois chrétien, se trouve retourné par Marx”. Véase Wolfgang Fritz Haug: *Cours d'introduction au «Capital»*. Obra citada. pp.148-149. Véase también Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Obra citada. pp. 40-41.*

<sup>1030</sup> Véase Karl Marx: *Crítica del derecho del estado en Hegel*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.325. La misma hipótesis de lectura, basada en la crítica de Marx a la inversión hegeliana de sujeto y predicado, se reitera a lo largo de todo ese ensayo. Véase por ejemplo: pp.322-324, 328, 331, 336-338, 341 y 352-353. Sobre esa crítica juvenil, véase Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp.299-300. Tanta insistencia con esa hipótesis por parte de este Marx juvenil, anterior incluso al de los *Manuscritos de 1844*, condujo en su momento a Galvano della Volpe a transformarla en la clave arquitectónica de toda la metodología marxista, bautizándola como “*la crítica materialista de la hipóstasis especulativa*”. Véase Galvano della Volpe: *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Obra citada. Su discípulo privilegiado (años más tarde devenido neoliberal) Lucio Colletti, generalizó esa lectura de della Volpe sobre la metodología “antiespeculativa” del joven Marx en sus obras: *El marxismo y Hegel*. México, Grijalbo, 1977 y *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1977.

<sup>1031</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. principalmente pp. 598-599, aunque la hipótesis de la inversión recorre todo el manuscrito.

*miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y magnitud de lo que produce*<sup>1032</sup>.

Todas esas contraposiciones e inversiones entre mundo humano y mundo objetual giran en torno a una categoría clave, que haría correr océanos de tinta en las ciencias sociales, la alienación o enajenación<sup>1033</sup>. Marx la describe de la siguiente manera “*el objeto producido por el trabajo, el producto de éste, se enfrenta a él como algo ajeno, como una potencia independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como la desrealización del trabajador, la objetivación se manifiesta como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación, como alienación*”<sup>1034</sup>.

Si tomamos en cuenta que tanto en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* como en *El Capital* Marx describe procesos de inversión entre el sujeto y el objeto y que en ambas obras hace referencia a la enajenación de los productos del trabajo humano devenidos demiurgos todopoderosos que oprimen a sus creadores, los seres humanos, proceso que va acompañado de la cosificación de estos últimos, cabe entonces preguntarse si en ambos casos se trata del mismo tema y el mismo abordaje. ¿*El Capital* constituye una simple prolongación de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*? ¿Los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* son entonces la clave para comprender *El Capital*? ¿La teoría del fetichismo en *El Capital* opera una ruptura total con la teoría de la enajenación de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*? ¿Ambas obras expresan las mismas ideas con palabras distintas? ¿El Marx de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* es un humanista filosófico guiado por principios éticos y una teleología histórica, mientras que el de *El Capital* se convirtió en un frío economista científico desprovisto de toda visión normativa? ¿Son ambas obras humanistas? ¿Qué papel juega el sujeto en cada una de ellas?

Sobre estas preguntas y muchas otras que se derivan de aquí, los debates que han tenido lugar han sido prácticamente infinitos. Sobre todo desde que en 1932 el IMEL de Moscú —en colaboración con el Instituto Social de Frankfurt y gracias al erudito

---

<sup>1032</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.594.

<sup>1033</sup> En sus orígenes el término “enajenación” tiene un significado más ligado al derecho romano y se asocia con una relación jurídica contractual y el de “alienación” está más vinculado a la filosofía política del derecho natural moderno y, más cerca nuestro, a la psicología. Véase Cesare Pianciola: “Voz: Enajenación”. En *Diccionario de política* [edición corregida y aumentada, bajo supervisión de N.Bobbio, N.Matteucci y G.Pasquino]. México, Siglo XXI, 1995. Tomo I. pp. 527-530 y Ernesto Giudici: *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*. Buenos Aires, Crisis, 1974. No obstante, en esta investigación los empleamos como sinónimos, siguiendo el criterio de uno de los traductores al castellano más eruditos de la obra de Marx, Pedro Scaron (responsable de la edición crítica de *El Capital* de siglo XXI y de muchos otros manuscritos de Marx. Scaron traduce siempre directamente del alemán, contrastando a cada paso varias traducciones anteriores de los textos (la clásica de Wenceslao Roces, la de Manuel Sacristán, entre muchas otras) pero al mismo tiempo compara permanentemente sus propias versiones con traducciones italianas, francesas e inglesas). Sobre los términos “enajenación” [*Entfremdung*] y “alienación” [*Entäusserung*], véase Pedro Scaron: “Advertencia del traductor” a *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol I, p. XIX y también “Advertencia del traductor” a *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. XV. Sobre ambos términos y además sobre “extrañamiento” o “práctica de la enajenación” [*Veräusserung*], véase István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2005. p.17, nota N°3.

<sup>1034</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.596.

trabajo de edición de David Riazanov— publica los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, hasta entonces inéditos. Pero el debate se puso al rojo vivo fundamentalmente a partir de los sucesos políticos de 1956.

### ¿Fetichismo o alienación? La polémica de los años ‘60

Aunque fueron publicados en 1932 tuvo que pasar un cuarto de siglo para que esta obra póstuma causara el impacto político y cultural que provocó más allá del estrecho circuito de los investigadores académicos del marxismo. Menos de un año después de que se publicaran aquellos *Manuscritos* juveniles de Marx, en Alemania Hitler ascendía al poder y con él un huracán de guerra y genocidio sin parangón en la historia de la humanidad.

Habiendo pasado una década desde el final de la segunda guerra mundial y la derrota de los nazis (principalmente a manos del ejército rojo que con mucho esfuerzo y millones de muertos le quebró la columna a Hitler e invadió Berlín, aun cuando las películas de Hollywood muestren otra cosa) la situación internacional comienza a cambiar. Recién entonces se abre el juego para una recepción ampliada y un debate a fondo sobre los *Manuscritos*. Acompañando el “deshielo” soviético que sucedió tras la muerte de Stalin (1953), Nikita Krushev inicia con su “informe secreto” sobre los crímenes stalinistas el XX Congreso del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética). Transcurre el año 1956. Desde allí en adelante Krushev promueve un *aggiornamento* del viejo aparato stalinista. Luego de una década de guerra fría y tras el declive de la hegemonía ideológica del zhanovismo, Krushev propagandiza las doctrinas de la “coexistencia pacífica” y el “transito pacífico al socialismo” (véase la primera parte de esta investigación). Ese tipo de iniciativas le valen la crítica encendida de Mao, dando nacimiento al conflicto chino-soviético que marcaría toda la década siguiente. Para legitimar esas doctrinas políticas en el terreno ideológico la nueva dirigencia soviética apela al “humanismo socialista”<sup>1035</sup>. La jerga anterior del antiguo aparato estatal stalinista, que giraba en torno a la “dictadura del proletariado”, ya no era políticamente atractiva ni redituable. Había que modernizarla y volverla más seductora a los ojos del Occidente capitalista y su intelectualidad.

Karl Marx no permaneció ajeno a esta adaptación ideológica. Es en ese contexto que se apela a aquel texto publicado un cuarto de siglo antes, donde Marx reflexionaba sobre una supuesta “esencia humana” y acerca de su enajenación. A partir de allí se sucede vertiginosamente un agudo debate en torno a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

Mientras los soviéticos iniciaban esa operación de mutación ideológica para legitimarse y ganar nuevos aliados, en occidente, Roger Garaudy, antiguo stalinista furioso unido desde París por un cordón umbilical con la intelligentsia del PCUS, se convierte en el principal vocero filosófico del PC francés. Ocupa ese lugar tras la expulsión de Henri Lefebvre. Miembro del buró político de ese partido desde 1956, Garaudy funda y dirige el *Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes* [Centro de Estudios e Investigaciones Marxistas]. Por entonces se convierte al krushevismo y comienza a reivindicar su “realismo sin fronteras” y su “humanismo” más allá de las clases sociales y sus luchas. Desde esa óptica Garaudy escribe *¿Qué es la moral*

---

<sup>1035</sup> La llamada “nueva mentalidad” o “nuevo pensamiento” (simpatizante del mercado, proclive al capitalismo como remedio mágico y sanador frente a los males de la burocracia y completamente reacia a la lucha de clases) que caracteriza a la Perestroika de Mijail Gorbachov en los años ‘80 constituye una clara continuidad de aquel “humanismo socialista” iniciado por Krushev en la segunda mitad de los años ‘50.

*marxista?* [1963]. Allí el concepto de “alienación” se vuelve central<sup>1036</sup>. Se trata de hablar acerca de “el hombre” en general, sin conflictos de clases, sin lucha antiimperialista, sin denuncia de la explotación de los pueblos y colonias del tercer mundo. Hay que entenderse con Estados Unidos y la filosofía del marxismo soviético —absolutamente subordinada a la razón de estado— se adapta según las necesidades coyunturales y diplomáticas de la hora. Garaudy sólo trabaja de ventrílocuo occidental.

También en Occidente, Erich Fromm, psicoanalista de la Escuela de Frankfurt exiliado en EEUU, de ideario político más bien liberal, apela igualmente a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* para fundamentar su lectura “humanista”. Su tesis central apunta a demostrar que todo lo que está expuesto en *El Capital* no sería más que el despliegue de lo que Marx ya había planteado en 1844. En la teoría de “la esencia del hombre” y en su pérdida —o sea la enajenación— se encontraría supuestamente todo el secreto de *El Capital*<sup>1037</sup>. Tesis casi idéntica a la defendida por el filósofo italiano (exiliado en Argentina) Rodolfo Mondolfo. Este último, desde las filas del socialismo reformista y evolutivo, incursiona en la problemática de la alienación sugiriendo en la misma dirección que en esa categoría se encierra toda la teoría de *El Capital*<sup>1038</sup>.

Poco tiempo después, en 1965, Erich Fromm edita el volumen colectivo *Humanismo Socialista* producto de un simposio donde intervienen personalidades como Bertrand Russell, Ernst Bloch, Herbert Marcuse y Lucien Goldmann (provenientes del mundo capitalista occidental), así como también Adam Schaff (Polonia) y Mihailo Markovic (Yugoslavia), entre otros. Todos ellos defendiendo la pertinencia del humanismo de Marx y en particular la centralidad de la categoría de enajenación de los *Manuscritos de 1844*. A esa obra colectiva es invitado a participar Louis Althusser, pero su intervención titulada “Marxismo y humanismo”—en la cual rechaza la pertinencia de la categoría de “enajenación” por su origen, supuestamente feuerbachiano— no es publicada.

En Italia las posiciones del “humanismo” son defendidas, entre otros, por Giuseppe Bedeschi<sup>1039</sup>.

La Iglesia católica apostólica romana, tiempo antes de que apareciera la corriente herética y marxista de la teología de la liberación, también intenta intervenir en este debate a través de los pensadores jesuitas Ivez Calvez y Pierre Bigo. Ambos intentan recuperar un Marx “humanista” crítico del comunismo y para ello se valen profusamente de la categoría de alienación y de una interpretación “libre” de los *Manuscritos de 1844*<sup>1040</sup>.

---

<sup>1036</sup> Véase Roger Garaudy: *¿Qué es la moral marxista?*. Obra citada. La tesis sobre el papel de la enajenación y “el hombre” en general en pp.147-152.

<sup>1037</sup> Véase Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre* [1961, edición que recoge, junto con el largo ensayo preliminar de Fromm, los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* en traducción al inglés por parte de Tom Bottomore]. México, Fondo de Cultura económica, 1973. La tesis sobre la enajenación y el vínculo entre la obra de 1844 y *El Capital* en pp.55-68.

<sup>1038</sup> Véase Rodolfo Mondolfo: *El humanismo de Marx* [1964]. México, Fondo de Cultura Económica, 1977. La tesis en pp.11-60.

<sup>1039</sup> Véase Giuseppe Bedeschi: *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Karl Marx*. Madrid, Comunicación, 1975. Particularmente: “Apéndice II: Alienación y fetichismo: ¿dos teorías distintas?”. pp. 257-282.

<sup>1040</sup> Véase Jean-Yves Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus, 1958 (reeditado en 1960) y Pierre Bigo: *Marxismo y humanismo. Introducción a la obra económica de Carlos Marx*. Madrid, Ed. ZYX, S.A., 1966.

En Yugoslavia, país en disputa con la URSS y con China, todo el grupo de marxistas vinculados a la revista *Praxis* emplean la noción de alienación para tratar de construir un “marxismo humanista, no stalinista”<sup>1041</sup>.

Exceptuando las posiciones del “antihumanismo teórico” de Louis Althusser, que rechaza en toda la línea las nociones de “alienación” y “enajenación” por ser supuestamente premarxistas<sup>1042</sup> e incluso la de “fetichismo”<sup>1043</sup>, la mayor parte de los participantes en la polémica intentan valerse de la obra juvenil de Marx para los distintos usos e intereses. Por lo general, tanto a favor como en contra, todos presuponen que entre el joven Marx y el Marx maduro existe una separación tajante. La polémica es en gran medida dicotómica y polarizante. Son raras las comparaciones de ambos textos con los *Grundrisse* y prácticamente inexistentes los análisis sobre otros manuscritos y redacciones previas de *El Capital* anteriores a la edición de 1867 (por ejemplo los del período 1861-1863 o los de 1864-1865, que recién se conocerán — sólo para especialistas— a partir de su edición de 1976).

¿Cuál era el presupuesto central de todas esas defensas del “humanismo” de Marx que convergían en otorgarle la centralidad absoluta a la noción de “alienación” y a su pareja inseparable, la de “esencia humana”? El de reducir toda la teoría social de Marx a un relato de una esencia humana perdida, de carácter invariante y normativa, que debería ser recuperada a través de la historia.

La esencia humana, concebida muchas veces en ese debate de los años ’60 como preexistente o incluso como si fuera independiente de la historia (la sexta tesis sobre Feuerbach, escrita al año siguiente [1845], aclarará el asunto como ya acotamos), respondería a lo que la filosofía tradicional caracteriza como antropología filosófica. El marxismo lo denominaría de otro modo: metafísica (término de signo peyorativo para la tradición que se inspira en Marx). Cada corriente partícipe de la polémica delimitaba su posición política propia definiendo de diversos modos esa supuesta “esencia humana” presente en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* cuando planteaban que: “*El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su esencia, simplemente en un medio para su existencia*”<sup>1044</sup>. Según como se definiera esa “esencia” de “el hombre”, qué atributos particulares se le agregaran a lo allí escrito por Marx y donde se pusiera el énfasis, así saldría el producto. La pérdida de esa “esencia” se homologaba con la alienación o enajenación.

Con diversas variantes esas defensas del Marx “humanista” caían en la teleología, es decir, en una visión de la historia entendida como la realización de una norma preestablecida: la progresiva realización de la esencia humana (donde se concebía a esta última como libertad, trabajo creador, humanización, etc.).

Por contrapartida con esta visión de obvias coloraciones metafísicas, el “anti-humanismo teórico” decide cortar amarras en forma tajante. Para ello a Louis Althusser no se le ocurre mejor idea —acompañando el impulso de Claude Levi-Strauss en la antropología estructural y Jacques Lacan en el psicoanálisis, y sustentándose a su vez en

---

<sup>1041</sup> Véase Gajo Petrovic: *Marxismo contra stalinismo* [1964]. Barcelona, Seix Barral, 1970. pp.38 y 160-182; Mihailo Markovic: *Dialéctica de la praxis* [1968]. Bs.As., Amorrortu, 1972. pp. 46-64 y Mihailo Markovic: *El Marx contemporáneo* [1974]. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. pp. 142-157.

<sup>1042</sup> Véase Louis Althusser: “Marxismo y humanismo” [1963]. En *La revolución teórica de Marx*. Obra citada. pp. 182-206.

<sup>1043</sup> Véase Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*” [Prefacio a la edición francesa de *El Capital*: París, Garnier-Flamarion, 1969]. Obra citada. pp.24 y 32.

<sup>1044</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.600.

la lingüística de Ferdinand de Saussure y la epistemología de Gaston Bachelard, entre muchos otros— que anular directamente al sujeto de la teoría social, cancelar toda noción que vincule los modos de producción con los seres humanos reales y convertir de este modo a la historia en un “proceso sin sujeto”<sup>1045</sup>.

En esos términos gira el grueso de la polémica sobre los *Manuscritos económicos filosóficos de 1844* que a lo largo de toda la década del '60 no logra escapar a la dicotomía “esencia humana-estructura”, en ambos casos alejada de las principales preocupaciones de Marx<sup>1046</sup>. Una polémica que derivó hacia muchos otros flancos, donde la perspectiva althusseriana generó un rechazo casi total, a pesar de lo cual logró instalar sus categorías y hasta su modo de expresión en gran parte del sentido común universitario y militante de aquella década<sup>1047</sup>.

---

<sup>1045</sup> Véase Louis Althusser: “Observación sobre una categoría: «proceso sin sujeto ni fin(es)»”. En *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* [1973]. México, Siglo XXI, 1974. pp.73-82.

<sup>1046</sup> Para una visión de conjunto y un balance crítico comentado sobre todas las polémicas que se desarrollaron sobre esta temática desde la segunda mitad de los '50, en los '60 y primera mitad de los '70 entre las distintas corrientes del marxismo, puede consultarse la obra (surgida de un curso en la UNAM) del pensador Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx..* México, Grijalbo, 1982. Particularmente la última parte: “La querrela de los *Manuscritos de 1844* (I) y (II)”. pp. 227- 287. A su vez, para una visión crítica sobre este balance que intenta encarar Sánchez Vázquez, véase Jorge Veraza Urtuzuástegui: *Adolfo Sánchez Vázquez y los «Manuscritos de 1844» de Marx.* México, Seminario *El Capital* - Facultad de Economía UNAM, 1994.

También puede consultarse la obra de Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico.* Obra citada. Capítulo II: “Estructura y sujeto”. pp.34-65.

<sup>1047</sup> Las respuestas críticas de esa década y la siguiente contra la provocación althusseriana fueron incontables e innumerables. Sin embargo, la corriente surgida en los seminarios sobre *El Capital* de la École Normale Supérieure de la calle Ulm (París) y sus *Cahiers Marxistes-Leninistes* marcó el terreno de discusión y el espacio de interlocución en esas dos décadas obligando a sus detractores a intervenir —incluso cuando la mayoría impugnara sus tesis— muchas veces casi en los mismos términos elegidos por Althusser, sus amigos y sus alumnos. Enumeramos sólo algunos autores y títulos significativos que intentaron responder a Althusser. Véase: Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Karl Marx de 1843 hasta la redacción de «El Capital»* [1967]. Madrid, Siglo XXI, 1974 (uno de los pocos que discute y polemiza con Althusser en un terreno completamente distinto al elegido por aquel, aunque en ese momento Mandel no haya podido consultar las varias redacciones de *El Capital* que todavía permanecían inéditas y comenzaron a publicarse a partir de 1976); Cesare Luporini, Emilio Sereni y otros: *El concepto de «formación económico social»* [1966]. México, Siglo XXI, 1986; Roman Rosdolsky, Alfred Schmidt y otros (donde también interviene, polémicamente y en defensa de su maestro, Nico Poulantzas): *Observaciones sobre el método de «El Capital»* [Frankfurt, 1967]. México, Siglo XXI, Cuaderno de presentación de la nueva traducción de *El Capital*, s/fecha; Lucien Goldmann: *Marxismo, dialéctica y estructuralismo.* Bs.As., Calden, 1968; Lucien Goldmann: *Marxismo y ciencias humanas.* Paris, Gallimard, 1970; Henri Lefebvre: *Más allá del estructuralismo* [1969]. Bs.As., La Pleyade, 1976; Catherine Colliot-Thélène, Michael Löwy y otros: *Sobre el método marxista* [Número especial de la revista *Críticas de la economía política* dedicada contra Althusser, edición francesa de 1972]. México, Grijalbo, 1986; Pierre Vilar: *Maxismo e historia. Polémica con Louis Althusser* [1973]. Bs.As., Praxis, 1974; Pierre Vilar, Georges Haupt, Nico Poulantzas, Stanley Pullberg, Boris Fraenkel y otros: *Althusser, método histórico e historicismo* [1968]. Barcelona, Anagrama, 1972; Alfred Schmidt: *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista.* Madrid, Comunicación, 1973; Carlos Nelson Coutinho: *El estructuralismo y la miseria de la razón* [Río de Janeiro, 1971], México, Era, 1973; Denise Avenas, Ernest Mandel, Daniel Bensaïd y otros: *Contra Althusser.* Paris, Les éditions de la Passion, 1974 [reedición aumentada de 1999 con el título *Contre Althusser. Pour Marx.* En esta reedición, al analizar “La réceptión de l’althussérisme en Amérique Latine (années 70)” Michael Löwy adopta nuestro criterio para el caso argentino. Obra citada. p. 314]; Adolfo Sánchez Vázquez: *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser* [1980]. Obra citada, entre muchos otros.

Sumándose a este debate desde el tercer mundo y asumiendo posiciones políticas radicales, que cuestionan tanto el humanismo especulativo y cuasimetafísico de soviéticos, socialdemócratas, jesuitas y liberales, por un lado, así como también el antihumanismo teórico de la elite filosófica y universitaria del PC francés, por el otro, el Che Guevara interviene en la polémica defendiendo al mismo tiempo la centralidad crítica de la categoría de enajenación<sup>1048</sup> sin desconocer su discontinuidad con los conceptos de trabajo abstracto y fetichismo, a las que también apela en su cuestionamiento del socialismo mercantil<sup>1049</sup>.

La tesis central de Guevara comparte y defiende la reflexión de Marx crítica de la alienación pero somete ácidamente a discusión el divorcio y la escisión entre lucha de clases y humanismo que gran parte de los “defensores” de los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* intentan realizar cuando se apoyan en la noción ahistórica, sin nombre ni apellido, de “esencia humana”. Al mismo tiempo, mientras suscribe una concepción historicista de la teoría del valor y el trabajo abstracto (apuntando a demostrar que en la transición al socialismo dejan de tener vigencia las categorías mercantiles y la ontología social que Marx presupone en el capítulo primero del tomo uno de su principal obra) el Che Guevara interpreta *El Capital* como un texto humanista.

Refiriéndose a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Guevara afirma puntualmente que “*incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de «El Capital»*”<sup>1050</sup>. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de *El Capital*, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Entre 1844 y 1867 habría entonces continuidad pero... también ruptura. Guevara agrega que en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx “*pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social*”. Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, cuando se refiere a la madurez de su crítica de la economía política y a su elaboración científica argumenta lo siguiente: “*En «El Capital» Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción [...] El peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el*

---

<sup>1048</sup> Véase Ernesto Che Guevara: “El socialismo y el hombre en Cuba”. En *Obras*. Obra citada. Tomo II. pp.367-386. El filósofo Sánchez Vázquez, especialista en la materia, ha caracterizado esta intervención del Che en la polémica como uno de los clásicos de la teoría marxista a nivel mundial. Es más que probable que en su reinterpretación del humanismo revolucionario, Guevara mantenga una deuda directa con sus lecturas juveniles de *Humanismo burgués, humanismo proletario* [1935] de Aníbal Ponce, otro de los clásicos del pensamiento marxista latinoamericano.

<sup>1049</sup> Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre la concepción del valor”. En *Obras*. Obra citada. Tomo II. pp.230-237; “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”. pp.251-286 y “La banca, el crédito y el socialismo”. pp. 286-307. Ernesto Guevara también aborda el debate sobre el fetichismo en su trabajo “La planificación socialista: su significado” donde discute con el economista francés Charles Bettelheim, así como también en su libro póstumo *Apuntes a la economía política* [crítica del *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética]. Obra citada. Sobre su concepción del trabajo abstracto, la teoría del valor y el fetichismo puede consultarse la obra de Carlos Tablada Pérez: *El pensamiento económico del Che*. Obra citada.

<sup>1050</sup> Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento” [febrero de 1964]. En *Obras*. Obra citada. Tomo II.



*carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico*<sup>1051</sup>.

Desde ese ángulo de interpretación, Guevara sostiene que: “Marx identifica la idea de **valor** con la de **trabajo abstracto**” y agrega que si en la transición al socialismo rigiera hipotéticamente la ley del valor, “*tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos*”. En consecuencia, dentro del debate mundial de aquella década sobre Marx, la posición de Guevara intenta comprender *El Capital* como una obra humanista (allí se encontraría el punto de continuidad con los escritos de 1844 y la notable divergencia de lectura con el althusserianismo) pero señalando al mismo tiempo que en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* Marx no había elaborado aún los conceptos centrales de su crítica de la economía política. Aquellos que proporcionan la clave de la teoría del valor, es decir, **el trabajo abstracto** (ya que Guevara, en su interpretación de la teoría del valor, privilegia el aspecto cualitativo de la misma identificando “valor” con “trabajo abstracto” por oposición a Alberto Mora y otros oponentes, quienes priorizan en la teoría del valor el aspecto cuantitativo de la relación entre necesidades-demanda y producción-oferta).

No resulta por ello casual que en *Lire le Capital*, al cuestionar el abanico de corrientes “izquierdistas” del marxismo, dentro de su enumeración Althusser incorpore a G.Lukács, a A.Gramsci, a A.Bogdanov, a L.Trotsky, a R.Luxemburg, a F.Mehring, a K.Korsch y, finalmente, a “*los pueblos del Tercer Mundo que realizan combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista...*”<sup>1052</sup> Una obvia alusión a la lectura de Marx que por entonces propiciaban Guevara y la revolución cubana.

### **Fetichismo y alienación desde hoy: ¿continuidad o discontinuidad?**

Cuatro décadas después de aquellos debates encendidos, la aproximación a la obra y al pensamiento de Marx, en lo que atañe a la enajenación y al fetichismo, tal vez pueda realizarse desde otro ángulo. Ya no se trata de legitimar con buenas citas de Marx las necesidades diplomáticas coyunturales de la razón de estado, como era el caso de los soviéticos, ni tampoco de rechazar esas temáticas “heréticas” para así defender mejor la “ortodoxia” del marxismo oficial, como era el caso de los maoístas chinos y de Althusser, su principal simpatizante en la intelectualidad de Occidente. A su vez la iglesia católica del Vaticano ya no debe tener en mente como enemigo principal a los monstruosos y perversos “ateos comunistas” (devoradores de niños indefensos) sino... a la propia teología de la liberación, salida de sus propias entrañas. Mientras tanto, los socialdemócratas y liberales hoy ni siquiera sienten la tentación de fundamentar su

---

<sup>1051</sup> Véase Ernesto Che Guevara: “Sobre el sistema presupuestario de financiamiento”. Obra citada. Las posiciones de Guevara en ese debate convergen notablemente con las lecturas de *El Capital* que en sus respectivas obras sugieren Lukács [1923] y Rubin [1928]. Los tres enfatizan la historicidad de las categorías económicas a partir de la teoría del fetichismo e interpretan la noción de “trabajo abstracto” —núcleo de la teoría del valor— en un sentido social e históricamente determinado, no reducido a gasto fisiológico. De allí que los tres, con diferentes argumentos, diversos interlocutores y en contextos históricos muy distintos, se opongan a la supervivencia de la ley del valor en la transición post-capitalista.

<sup>1052</sup> Véase Louis Althusser: *Para leer «El Capital»* [*Lire le Capital*, 1965]. Obra citada. p.153.

adaptación al capitalismo y su legitimación del mercado en nombre de Marx. El contexto de época ha cambiado. Podemos aproximarnos a estas discusiones con no menos urgencias y premuras pero ahora sin tanto peso muerto en la espalda.

¿Qué comparten entonces la teoría de la alienación y la del fetichismo? ¿Qué poseen de distinto? ¿Es la misma la inversión que Marx describe en los *Manuscritos de 1844* y la que analiza en la segunda edición alemana de *El Capital* en 1873? ¿Qué papel juegan las relaciones sociales y las definiciones antropológicas en ambos textos?

Lo que tienen en común la teoría de la enajenación y la del fetichismo es que ambas identifican como un problema central el dualismo, es decir, la separación del objeto y el sujeto, la escisión entre un polo y el otro, la compleja relación invertida que se estructura en el capitalismo entre el mundo frío y desalmado de las relaciones mercantiles entre los seres humanos y el reino encantado de los objetos inanimados. Esa relación entre seres humanos y resultados del trabajo humano, devenidos “cosas mágicas”, no sólo está atravesada por el dualismo, la escisión y la separación, sino que además ambos polos de la relación asumen roles, papeles, posiciones y funciones invertidas. Tanto en la teoría de la enajenación como en la de fetichismo el objeto está separado del sujeto<sup>1053</sup>. Pero no sólo está escindido, “fuera”, convertido en algo “autónomo”. Además ese objeto “cobra vida” y ocupa el lugar del sujeto, mientras éste último se vuelve una “cosa”, un apéndice del objeto devenido sujeto. Ese dualismo atravesado e inficionado por la inversión se encuentra tanto en la teoría de la alienación de 1844 como en la teoría del fetichismo de 1867-1873.

Si el dualismo y la inversión son comunes a ambas formulaciones de la teoría marxiana, ¿cuál es entonces la diferencia entre ambas? En primer lugar que, si en 1844 este fenómeno se derivaría de la pérdida de la esencia humana (o sea, de la enajenación del trabajo libre y consciente), una esencia humana que atravesaría toda la historia; en 1867-1873 este dualismo y la inversión que lo acompaña tienen en cambio necesaria e indefectiblemente una marca histórica que expresa su acta de nacimiento (¿y muerte?), la sociedad mercantil capitalista.

Si bien en 1867-1873 no desaparece del discurso crítico de Marx toda concepción antropológica ni toda caracterización genérica de los atributos que asume la actividad laboral entre los seres humanos, por contraposición con los animales<sup>1054</sup>, queda cancelada de la explicación del dualismo y la escisión invertida cualquier posible remisión a una supuesta “esencia” perdida. ¿Qué instancia discursiva y teórica reemplaza ese lugar en el pensamiento y la escritura de Marx del período 1867-1873? Pues la explicación que remite este proceso a un determinado y específico tipo de organización de las relaciones entre los seres humanos que regula la distribución del trabajo social global a partir de los tanteos posteriores al intercambio (a través de las discordancias de precios de mercado y las oscilaciones en torno a precios de producción

---

<sup>1053</sup> Esa separación no está circunscripta a los *Manuscritos de 1844*, donde Marx se explaya sobre el objeto del trabajo que, independizado de las manos de sus creadores, escapa al control. Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. pp.598-600. También se encuentra en *El Capital*, ya desde su segundo párrafo, al inicio del capítulo primero del Tomo I cuando Marx escribe que: “*La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.43, sexto renglón del inicio de *El Capital*.

<sup>1054</sup> Escribe Marx: “*Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre [subrayado de Marx. N.K.]. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p. 216.

y a valores; un fenómeno que sucede a espaldas de los agentes sociales, sin su control racional, es decir, “*con ciega necesidad*”). En la exposición del período 1867-1873 se enfatiza una y otra vez que esto sólo puede darse en un período histórico donde estén generalizadas las relaciones del cambio, se experimente no la presencia marginal y en los bordes sino el predominio absoluto del equivalente general y en el cual el trabajo ha perdido sus cualidades no reproducibles (que por ejemplo poseía el trabajo de oficio del artesano medieval). En la redacción de 1844 la historicidad también está presente, pero no posee tanta centralidad explicativa.

Por lo tanto entre la noción antropológica de 1844 y la de 1867-1873 existe una continuidad (en ambos textos se remarca la presencia del trabajo creador “orientado a un fin” que en opinión de Marx, supuestamente, no poseerían ni las especies de animales más laboriosas, como las abejas o las hormigas). Pero también una discontinuidad (donde no en vano, entre un texto y otro, se sitúan las *Tesis sobre Feuerbach*, particularmente la sexta, en la cual “la naturaleza humana” y “la esencia humana” son redefinidas como el “conjunto de las relaciones sociales”).

Por lo tanto entre la obra de 1844 y la de 1867-1873 no existe una linealidad completa (como suponen y afirman Erich Fromm, Rodolfo Mondolfo, Roger Garaudy, Giuseppe Bedeschi entre muchos otros) ni tampoco una ruptura absoluta o un “corte” definitivo (como sostiene Louis Althusser y su escuela)<sup>1055</sup>.

Así como en *El Capital* no desaparece toda concepción antropológica tampoco se abandona el cuestionamiento de la escisión e inversión sujeto-objeto (pues según la teoría del fetichismo los objetos, productos de relaciones sociales cristalizadas y materializadas, se personifican y “cobran vida” a costa de sus creadores, los sujetos humanos, que se transforman a su vez en cosas por la cosificación o reificación<sup>1056</sup>). En este punto preciso, el de la antropología basada en el trabajo y el de la inversión sujeto-objeto (“alienada” según el texto de 1844 o “fetichizada” según el de 1867-1873) en el

---

<sup>1055</sup> La interpretación intermedia de István Mészáros (en su juventud discípulo de Lukács) no es reductible a ninguna de las dos posiciones dicotómicas y extremas, aunque en términos generales resulta más proclive a la primera. Por eso insiste con la defensa del humanismo y la centralidad en toda la obra de Marx de la teoría de la enajenación, a la que caracteriza, un tanto exageradamente, como “su gran descubrimiento” (olvidándose del trabajo abstracto, del plusvalor en su forma general, etc). No obstante, si bien este autor afirma que los *Manuscritos de 1844* constituyen “la primera gran síntesis de Marx”, reconoce que los *Grundrisse* abren una problemática mucho más rica. Véase István Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. Obra citada. pp.9 y 265. (En este libro resultan más que sugerentes los esfuerzos que Mészáros hace para indagar en los juicios de Lenin sobre los *Manuscritos de 1844*, que no llegó a leer directamente pero sí a través de algunos pasajes que se reproducen en *La sagrada familia*, libro que Lenin leyó y comentó. Obra citada. p. 96). Mucho más amplia y ambiciosa es su gigantesca y voluminosa obra *Más allá del Capital*. Caracas, Vadell hermanos, 1999, en la cual intenta hacer un balance de conjunto sobre alienación y fetichismo no sólo en *El Capital* sino también en la lectura que del mismo hizo su maestro Lukács a quien no deja, con justicia, de homenajear.

<sup>1056</sup> Sobre este tema, aunque el título pueda sugerir algo distinto, el libro de Joachim Israel resulta repleto de vaguedades, ambigüedades y flagrantes imprecisiones conceptuales. Véase Joachim Israel: *La enajenación: de Marx a la sociología moderna. Un análisis macrosociológico* [original en sueco, luego traducido a otros idiomas]. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Principalmente el capítulo “La enajenación y la reificación”. pp. 254 y sig. Allí, comentando e intentado explicar la teoría marxista, este autor atribuye a Marx gruesas y groseras deformaciones como la siguiente: “*Cuando las cosas son producidas para un mercado, su valor ya no está determinado por su capacidad para satisfacer necesidades, sino por leyes, como por ejemplo las de la oferta y la demanda, que da a estos productos un valor de cambio y los transforma en mercancías*”. Obra citada. p. 255. Por arte de magia, desaparecen la teoría del valor y la noción de “trabajo abstracto”; Marx se convierte en... un economista liberal vulgar, otorgando centralidad explicativa a la circulación y al mercado.

discurso de Marx existe evidentemente un hilo rojo de continuidad, no una “ruptura epistemológica”. Sin embargo no se trata de una continuidad simple ni lineal. En el discurso de los *Grundrisse*, en el de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en las varias redacciones previas y en *El Capital* que va a la imprenta y luego es corregido nuevamente, emerge una noción completamente ausente en los trabajos previos (incluyendo desde los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* hasta *Trabajo asalariado y capital*, de 1847, utilizado muchas veces como “introducción” al pensamiento de Marx). Esa noción es, como hemos analizado, la de “trabajo abstracto”, uno de los pocos descubrimientos originales que el mismo Marx se atribuye. De esta noción depende toda la comprensión de la crítica de la economía política. La misma marca un innegable punto de discontinuidad, dentro del horizonte de continuidad general. La teoría crítica del fetichismo de 1867-1873 no es entonces la misma teoría que la de la alienación o del trabajo enajenado de 1844, aunque en ambas haya preocupaciones, objetivos, reflexiones y sensibilidades compartidas.

### **Fetichismo y enajenación: ¿Objetivación = alienación?**

Uno de los ejes donde se pone en discusión ese complejo vínculo de continuidad-ruptura entre la teoría de la enajenación y la del fetichismo gira en torno a la pareja categorial objetivación-enajenación. ¿Son equivalentes? ¿Toda objetivación implica enajenación, cosificación y alienación?

En principio se podría responder negativamente. Tal vez podría existir o producirse una objetivación que no implicara alienación. Si por ejemplo, en determinado tipo de relación social no mercantil, donde todo el trabajo global se socializara de manera directa (sin necesidad de pasar por el rodeo endemoniado del mercado y el equivalente general)<sup>1057</sup>, los productores podrían tener conciencia de que los productos salidos de sus manos son simplemente objetos y no “cosas mágicas”, dotadas de características místicas, metafísicas o incluso teológicas, entonces la objetivación de las potencialidades sociales podría concretarse en función de las

---

<sup>1057</sup> El propio Marx proporciona algunos ejemplos al respecto. Menciona cinco posibilidades: una comunidad (precapitalista) que trabaja colectivamente con propiedad común sobre la tierra, una sociedad de tipo feudal (con señores y siervos), una familia patriarcal, rural, que produce para el autoconsumo, una sociedad de libres productores asociados que trabajan cooperativa y planificadamente (el comunismo) y, por último, el modelo abstracto que Marx bautiza (ya desde los *Grundrisse* y se repite en *El Capital*) con el nombre del naufrago de la novela de Daniel Defoe “Robinson”, presupuesto en los abstractos axiomas iniciales de varios modelos de la economía política clásica (y luego, también neoclásica...). Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, pp.93-96. Todos estos ejemplos aluden a sociedades, relaciones y situaciones reales o hipotéticas no capitalistas; tres anteriores (comunidad campesina precapitalista, familia rural patriarcal, sociedad feudal), una posterior (el comunismo como proyecto posible para el futuro) y la quinta nunca existente (Robinson Crusoe). El objetivo de Marx es bien claro: marcar en todos los ejemplos la diferencia histórica con el capitalismo. Para un comentario detallado de estos ejemplos proporcionados por Marx, véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México, Siglo XXI, 1980. Particularmente el capítulo “Tres casos históricos y dos ejemplos imaginarios de ausencia de fetichismo de la mercancía”. pp.324-331; Hugo Assmann y Reyes Mate: “Introducción” a K.Marx y F.Engels: *Sobre la religión (Antología)*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1979. pp. 28 y sig.; Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Obra citada. pp.99-102 y Franz Hinkelammert: *Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas*. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. Obra citada. pp. 23 y sig.

necesidades de la comunidad sin que dicha objetivación escape al control racional, ni se vuelva incomprensible, enigmática u hostil contra sus creadores. En ese caso las cosas, los objetos, los productos del trabajo social sencillamente satisfarían necesidades (desde las más inmediatas hasta las más sutiles del deseo y la fantasía), pero no relacionarían a los productores entre sí, ya que éstos se habrían relacionado previamente, con antelación al intercambio, incluso antes de producir los objetos. Como las cosas dejan de jugar dicho rol, pierden la envoltura que adquieren cuando cumplen ese papel. Por lo tanto, los productores pueden objetivar sus planes, sus potencialidades, sus fines, sus objetivos, sin que esa objetivación se independice, cobre vida propia, escape al control racional y se transforme en hostilidad. Habría allí objetivación sin cosificación ni reificación. Pero la condición *sine qua non* para que pudiera darse esa posibilidad es haber superado la ontología social mercantil. Haber pasado “de la prehistoria a la verdadera historia”, en los términos bastante irónicos utilizados por Marx.

Más allá de estos cinco ejemplos puntuales proporcionados por *El Capital* donde a nivel social no se identificarían objetivación y enajenación, a nivel teórico Marx cuestiona a su maestro Hegel el error de no diferenciar los fenómenos de la objetivación, la cosificación y la enajenación. Lo hace ya desde su juventud, desde los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

En la dialéctica del señor y el siervo, aquel pasaje tan célebre de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea que existe una dialéctica de las autoconciencias, donde se produciría una lucha a muerte por el reconocimiento para que las conciencias se transformen en autoconciencias. Una disputa por superar el ámbito de la mera objetualidad en la que el ser humano deja de ser conciencia y sustancia para transformarse en un auténtico sujeto, un ser humano en relación con otros seres humanos y reconocido como tal. En esta dialéctica Hegel termina sosteniendo que la negatividad que el siervo siente ante el temor a la muerte es exteriorizada y se vuelve objetiva en la naturaleza a través de la mediación del trabajo<sup>1058</sup>, proceso necesario y positivo. Para Hegel todo momento de objetivación consiste entonces en una enajenación, una superación de la primera inmediatez sin la cual no existiría el devenir, por lo tanto “enajenación” y “alienación” no poseen la significación negativa que tienen en los escritos de Marx (quien las define como falta de control, ausencia de racionalidad, pérdida de autonomía, escisión desgarrante, subordinación frente al producto del trabajo, etc). Para Marx algo está enajenado cuando se vuelve autónomo en relación con el sujeto que lo creó. El objeto adquiere sus propias leyes en las cuales el sujeto no interviene. Se vuelve autónomo para sí y heterónomo frente al sujeto. En cambio para Hegel, a diferencia de lo que describe y explica Marx, objetivar implica desarrollar la diferencia interna, separar y alienar, momento que, reiteramos, el autor de la *Fenomenología del espíritu* describe como algo positivo porque permite superar el primer momento que corresponde a la inmediatez (lo todavía no mediado).

En Marx, a diferencia de su maestro, si los sujetos se objetivan y no controlan el producto de su trabajo, este último (a) se independiza, (b) cobra autonomía, (c) se vuelve hostil. Lo mismo sucede con sus relaciones, entre sí y con la naturaleza. La objetivación se transforma en alienación. En cambio, si los sujetos se objetivan pero su producto siempre se mantiene bajo su control y nunca se transforma en algo hostil, entonces la objetivación no implica alienación<sup>1059</sup>. En definitiva para Marx, a diferencia

---

<sup>1058</sup> Véase G.W.F.Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Obra citada. p. 173.

<sup>1059</sup> Gran parte del larguísimo prefacio que Lukács le antepone en marzo de 1967, casi medio siglo después, a su *Historia y conciencia de clase* de 1923 gira en torno a este problema y a esta diferenciación fundamental. Véase György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Obra citada. Tomo I, pp. 29-63. Allí tiene razón el Lukács maduro cuando diferencia objetivación de enajenación y alienación

de Hegel, que la objetivación sea o no alienante, enajenante y cosificante depende no de la lógica sino de la historia.

Una de las principales críticas que Marx desarrollará en 1844 a aquella dialéctica del señor y el siervo apunta que Hegel entendió de manera muy lúcida el papel del trabajo en la autogénesis y nacimiento histórico del sujeto, pero no percibió que en la sociedad mercantil capitalista las objetivaciones del trabajo se vuelven enajenadas, entendiendo por tal no algo positivo sino negativo<sup>1060</sup>. Por lo tanto, Marx sostendrá que puede existir una objetivación alienada y otra no. Depende de la historia y la ontología social en el seno de la cual se realiza la actividad y ese proceso. La creación humana y social —raíz de toda objetivación—no necesariamente tiene que ser alienada. Puede haber una creación libre a partir de determinados presupuestos: que no tengan que ver con un trabajo forzoso. Si los sujetos están sometidos a una disciplina heterónoma (manejada e impuesta desde “afuera” por un “otro”, el mercado capitalista, el capital, los patrones, el empresariado), habrá necesariamente enajenación, cosificación y fetichismo.

En consecuencia, a diferencia de Hegel, Marx piensa que objetivar no implica necesariamente alienar. Para que la objetivación de los sujetos sociales se transforme en alienación tienen que suceder algunos fenómenos muy particulares en la historia: el fetichismo, el trabajo abstracto y la ontología social que los acompaña y los fundamenta. El fetichismo tiene condicionamientos sociales e históricos muy precisos. No es algo “propio del hombre”, no está escondido en su corazón. Su razón de ser es netamente histórica, por eso es superable.

### **El debate en la década del '80: ¿Marx iluminista y modernista?**

Apagada la euforia y disminuido el entusiasmo de la *contestation* radical de los años sesenta, una de las principales críticas e impugnaciones que recibe Marx es la de ser un ingenuo apologista de la modernidad y un simple partidario del iluminismo. Con

---

(retomando a su modo la crítica que en 1844 Marx le dirige a Hegel). Pero tal vez se equivoca cuando le atribuye a *Historia y conciencia de clase* esa errónea homologación e identificación. Porque *Historia y conciencia de clase* sólo identificaba objetivación y enajenación... dentro de la sociedad mercantil capitalista, bajo la dictadura despótica del equivalente general, en los tiempos del reinado indiscutido del trabajo abstracto, la racionalidad formal y la cuantificación absoluta de la vida. Superado el capitalismo y su época histórica, la identificación desaparece. El problema es entonces histórico y práctico, no lógico ni ontológico. Tal vez el viejo Lukács —un gigante del pensamiento, demás está aclararlo— estaba más preocupado por las consecuencias políticas que se deducían de *Historia y conciencia de clase* en la nueva generación revolucionaria de los años '60 que por el propio texto de su juventud. El debate sobre los cambios, giros y autocríticas de Lukács —algunos forzados por el stalinismo, otros sinceros, como es el caso de este que comentamos— también posee una bibliografía inmensa. El mejor libro, centrado en el joven Lukács, es el de Michael Löwy: *Para una sociología dos intelectuais revolucionarios. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979. También puede consultarse István Mészáros: *El pensamiento y la obra de Georg Lukács*. Barcelona, Fontamara, 1981. Las posiciones del Lukács maduro sobre este debate están sintetizadas en su obra *La ontología del ser social* donde reflexiona sobre el distanciamiento entre el objeto y el sujeto; distanciamiento que ya no es caracterizado como enajenante ni alienado. Véase G.Lukács: *Ontología del ser social. El Trabajo. Textos inéditos en castellano*. Bs.As., Herramienta, 2004. Especialmente el capítulo sobre “El trabajo: La relación sujeto-objeto en el trabajo y sus consecuencias”. pp.153 y sig.

<sup>1060</sup> Véase Karl Marx: *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En K. Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. Principalmente pp.658-659 y 664-665.

la emergencia del posmodernismo, nacido del sabor amargo de la derrota del movimiento rebelde de los años '60 (véase la introducción a esta investigación), a Marx se le obliga a cargar sobre sus espaldas una deuda que no le pertenece. En esos años '80, incluso pensadores que no son reacios a su herencia teórica y política ceden ante las impugnaciones posmodernas y le atribuyen un culto y una celebración de la modernidad que merecería discutirse con mayor seriedad.

¿Cuál es la base de sustentación de semejantes atribuciones? Algunos pasajes reales que Marx redactó en su juventud y sobre todo en su primera madurez, principalmente durante los años 1848-1853. En ellos, mientras intenta fundamentar la rebelión proletaria, Marx proporciona una descripción de la burguesía modernizante bastante elogiosa. Lo hace contraponiendo ese impulso de secularización con el misticismo del mundo premoderno.

Por ejemplo, *El Manifiesto Comunista* afirma que “*Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto*”. Más adelante agrega: “*La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. La burguesía ha revelado que la brutal manifestación de fuerza de la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería*”. La misma matriz se reitera en otros pasajes, como cuando se sostiene que: “*Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras [...] Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, el Oriente a Occidente*”. Por último, la enumeración de procesos modernizantes remata sosteniendo que: “*La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado urbes inmensas; ha aumentado enormemente la población de las ciudades en comparación con la del campo, sustrayendo una gran parte de la población al idiotismo de la vida rural*”<sup>1061</sup>.

Es innegable que ese conjunto de expresiones y metáforas provienen de la herencia de la Ilustración del siglo XVIII y es muy probable que toda esta descripción esté armada sobre una matriz cultural que resulta claramente deudora de aquella corriente político-cultural.

Al utilizar esas expresiones probablemente Marx, en un período histórico sumamente optimista (pocas semanas antes de la revolución continental de 1848), tenía una confianza plena en la posibilidad de expandir “la luz de la razón” y presagiaba que la modernidad desgarraría “el velo” de las tinieblas precapitalistas permitiendo de este modo la generalización del valor de cambio y con él, de la lucha de clase proletaria.

---

<sup>1061</sup> Véase K. Marx y F. Engels: *El Manifiesto del Partido Comunista*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I, pp.95-98.

La consecuencia que se deduce entonces sería que a partir de estos fragmentos Marx aparentemente quedaría encerrado en una visión ingenuamente optimista de la modernidad, casi apologética, donde su programa de emancipación, al mismo tiempo político y epistemológico, resultaría ser en última instancia una gran celebración “modernista”<sup>1062</sup>.

Intentando fundamentar ese tipo de lectura, Berman afirma: “*Si seguimos esta visión modernista «evanescente», la encontraremos en todas las obras de Marx [...] Es especialmente nítida y llamativa en el «Manifiesto Comunista». De hecho abre toda una perspectiva nueva sobre el «Manifiesto» como arquetipo del siglo de los manifiestos y movimientos modernistas que estaba por venir. El «Manifiesto» expresa algunas de las más profundas percepciones de la cultura modernista*”<sup>1063</sup>.

En su famoso y tan aplaudido ensayo Berman selecciona, recorta y pega, a gusto y piacere. En esa reconstrucción tan unilateral y sesgada, Marx se reduce a alabar a la burguesía<sup>1064</sup>, a celebrar los triunfos de la tecnología moderna<sup>1065</sup> y a proponer para el futuro la idea de comunismo, “típicamente moderna”<sup>1066</sup>. En síntesis, para Berman “*el «Manifiesto» es notable por su fuerza imaginativa, su expresión y su captación de las posibilidades luminosas y terribles que impregnan la vid moderna. Además de todas las cosas que es, es la primera gran obra de arte modernista*”<sup>1067</sup>.

Para volver convincente semejante lectura sobre Marx, en gran medida impregnada del espíritu de las impugnaciones posmodernas (a las que se ponía en discusión pero al mismo tiempo que se les concedía un supuesto acierto en la descripción sobre Marx), Berman debía dejar sugestivamente de lado, la teoría crítica del fetichismo. Era obvio. Sólo haciendo abstracción de esta teoría o soslayándola de manera caprichosa podía admitirse semejante caracterización “modernista” o “iluminista” sobre Marx. No es casual que en su largo, erudito y más que interesante ensayo Berman le dedique a la teoría del fetichismo tan solo... tres renglones. En ellos interpreta curiosamente el fetichismo como “*una mística que disfraza las relaciones intersubjetivas entre personas en una sociedad de mercado como relaciones puramente*

---

<sup>1062</sup> Ese tipo de descripción termina predominando en autores como el crítico cultural estadounidense Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* [1982]. México, Siglo XXI, 1991 y el sociólogo sueco Göran Therborn: *Peripecias de la modernidad*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992. Este último, en sus cursos y conferencias dictadas en la UBA [Universidad de Buenos Aires, Argentina] en 1992, llegó a llamar al *Manifiesto Comunista*, con no poca ironía... *El Manifiesto Modernista*, siguiendo puntualmente la moda estilística instalada por Berman. En la polémica de esos años, esta descripción tan cuestionable acerca de Marx recibió, obviamente, respuestas variadas y encendidas. Tres de las más significativas fueron la de Perry Anderson: “Modernidad y revolución”. En *Leviatán*, N° 16, verano de 1984; la de David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* [1990]. Obra citada. y la de Michael Löwy: “La crítica marxista de la modernidad”. En *Cuadernos del Sur* N° 14, Buenos Aires, octubre de 1992.

<sup>1063</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p. 84.

<sup>1064</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p.86.

<sup>1065</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p.87.

<sup>1066</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p.93 y 101.

<sup>1067</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p.99.



*físicas «objetivas» e inalterables entre cosas»<sup>1068</sup>. Increíblemente, para Berman el fetichismo consiste en una “seudoreligiosidad burguesa” que “no había arraigado todavía en el clima europeo de 1848”<sup>1069</sup>. En su brutal incompreensión o, mejor dicho, en su total desconocimiento de los contenidos elementales de la teoría crítica del fetichismo, Berman presupone que este fenómeno sólo debe haber tenido lugar a lo largo de un par de décadas, por lo tanto, no sería consustancial ni al mercado, ni al predominio del trabajo abstracto ni al capitalismo<sup>1070</sup>.*

Tomando en cuenta ese tipo de análisis, resulta por demás problemático y hasta inexplicable que un autor como Marx supuestamente “modernista” o “iluminista” sostenga y proponga esta irónica descripción: “*Trasladémonos de la radiante ínsula de Robinson [Crusoe] a la tenebrosa Edad Media europea. [...] La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de fuerza de trabajo personal [...] El diezmo que le entrega al cura es más diáfano que la bendición del clérigo [...] El caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre cosas, entre los productos del trabajo*”<sup>1071</sup>.

No hay que esforzarse demasiado para descubrir detrás de esas ironías —que justamente invierten las dicotomías destacadas por Berman— una concepción radicalmente crítica de la oposición entre la “oscuridad” y las “tinieblas” medievales, por un lado, y la “radiante” modernidad, por el otro.

Allí, en *El Capital*, en los pocos casos en que Marx vuelve a emplear las mismas expresiones que en *El Manifiesto Comunista*, lo hace de manera completamente distanciada, crítica e irónica. Su tesis sobre la falta de transparencia de la modernidad —de ningún modo “luminosa” sino más bien sombría— sostiene que hay más ocultamiento y “velos ideológicos” en la modernidad que en la Edad Media, en el mercado y la bolsa de valores que en todas las catedrales góticas juntas, en la oscilación frenética y cotidiana de las tasas de interés que en las cruzadas, el cáliz sagrado y la obsesiva búsqueda del santo sepulcro. La dominación se vuelve menos clara en la modernidad, por efectos del fetichismo. La supuesta “luz de la razón” de la época moderna es una luz que ilumina bastante poco, por cierto, en medio de una neblina sumamente espesa. El vidrio de su linterna, en todo caso, está completamente sucio y polvoriento. Esta constatación del Marx de *El Capital* no implica que en la edad media se viviera bien, al contrario, pero allí estaba claro, se podía hacer observable la brutal dominación. No estaba oculta ni difusa. Según este argumento central en la exposición de 1873 sobre el fetichismo, en la modernidad capitalista la sujeción y la explotación —despiadadas, crueles, indignantes— aparecen veladas y ocultas por toda una cadena de mediaciones...

---

<sup>1068</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. pp. 113-114.

<sup>1069</sup> Véase Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Obra citada. p.114.

<sup>1070</sup> Ni las interpretaciones más gruesas, dogmáticas y vulgares del marxismo se animarían a llegar a semejante conclusión. Coherente con semejante perspectiva de análisis Marshall Berman apela a... ¡Octavio Paz! como interlocutor y referencia privilegiada para comprender los problemas de la modernidad en el tercer mundo. Obra citada. pp. 26,83,12, 124-125. Una verdadera lástima que este crítico estadounidense tan refinado, lúcido y perspicaz no haya conocido a Juan José Sebreli, Marcos Aguinis o Mariano Grondona que bien podrían completar su profundo y concienzudo análisis de las rebeliones sociales y nacionales del tercer mundo...

<sup>1071</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.95.

La explotación, por ejemplo, se puede sentir diariamente, “palparla”, “respirarla”, “sufrirla”, pero comprender a fondo sus causas y poder explicarlas resulta muy complicado. Se perciben las consecuencias pero el proceso en su conjunto, con sus causas y sus razones, no es observable; está oculto y recubierto de toda una serie de mediaciones mistificadoras y encubridoras. La teoría del fetichismo se propone volver observable lo invisible. El análisis crítico de la forma valor y de la sociabilidad cosificadora y fetichizante que tiene por detrás en el trabajo abstracto apunta precisamente al corazón mismo de la modernidad<sup>1072</sup>.

De manera que si se toma en serio la importancia central que tiene y asume la teoría del fetichismo en el discurso crítico y científico de Marx resulta muy endeble y más aún, totalmente discutible, el atribuirle un culto ciego de la modernidad.

### ¿Fetichismo y religión antes del modo de producción capitalista?

Desde un ángulo historicista podría pensarse que el fetichismo constituye un proceso exclusivamente capitalista. Frente a esta constatación, cabría preguntarse ¿no hubo fetichismo antes del capitalismo?

En *El Capital* Marx sugiere que el fetichismo “**sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías**”<sup>1073</sup>. Una hipótesis que también expresa cuando plantea que: “*A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil*”<sup>1074</sup>. En ese tipo de formulaciones encontramos la clave del historicismo metodológico de Marx. Por eso la crítica de las categorías de la economía política —debido a su carácter “ahistórico”— resulta incomprensible sin la crítica del fetichismo.

Luego de referirse a la forma dinero como aquella que “**vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados**” Marx agrega que “*formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado, la producción de mercancías*”<sup>1075</sup>.

En el capítulo 48 del tercer tomo de *El Capital* Marx plantea, respondiendo de algún modo a la pregunta sobre si hubo siempre fetichismo en toda la historia humana o si es por el contrario un fenómeno específico del modo de producción capitalista, que: “*Al examinar las categorías más simples del modo capitalista de producción, e incluso de la producción mercantil, al examinar la mercancía y el dinero, hemos puesto de relieve ya el carácter mistificador que transforma las relaciones sociales a las que*

---

<sup>1072</sup> Para un análisis de las abrumadoras críticas de Marx a la modernidad, soslayadas o incluso desconocidas por quienes le atribuyen un supuesto optimismo iluminista ingenuo, al estilo del siglo XVIII, véase la investigación de Derek Sayer: *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires, Losada, 1995. Sobre la relación entre la teoría crítica del fetichismo y el cuestionamiento de Marx a la modernidad, véase particularmente pp.76-82 y 103-106. Por su parte, apoyándose en la teoría crítica del fetichismo interpretada como un fuerte cuestionamiento a la modernidad Michael Löwy, en la misma línea de Sayer, señala que “*el capitalismo es una especie de «religión» desencantada, donde las mercancías reemplazan a la divinidad*”. Véase Michael Löwy: “Marx y Weber, críticos del capitalismo”. En F. Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p. 62.

<sup>1073</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.91.

<sup>1074</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.89.

<sup>1075</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.93.

*sirven en la producción, como portadores, los elementos materiales de la riqueza, en atributos de esas mismas cosas (mercancía) y que llega aún más lejos al convertir la relación misma de producción en una cosa (dinero). Todas las formas de la sociedad, en la medida que conducen a la producción mercantil y a la circulación dineraria, toman parte de esta **distorsión***". Hasta allí el argumento de Marx sostendría que este conjunto de fenómenos que venimos enumerando sería común a toda la historia de la humanidad. No obstante, continúa y aclara inmediatamente: "*Pero en el modo capitalista de producción y en el caso del capital que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese **mundo encantado y distorsionado se desarrolla mucho más aún***"<sup>1076</sup>.

Desde el historicismo dialéctico Marx sugiere que: "*La figura del trabajo enajenada al trabajo, autonomizada frente a él y por lo tanto transformada, o sea donde los medios producidos de producción se transforman en capital y la tierra en tierra monopolizada, en propiedad de la tierra; esa figura pertenece a determinado período de la historia*"<sup>1077</sup>. En ese mismo capítulo agrega: "*En formas anteriores de la sociedad, esta mistificación económica sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés*"<sup>1078</sup>. Recordemos que antes del capitalismo ya existían mercaderes y banqueros, como lo demuestra, por ejemplo, la investigación célebre de Jacques Le Goff quien afirma que en Europa occidental estos primeros sectores de incipientes capitalistas nacen como clase en el siglo XI (d.C.): "*en el siglo XIII, las ciudades [europeas] están dominadas política y socialmente por los grandes mercaderes. El auge comunal no se confunde con el desarrollo de la clase de los grandes mercaderes, aunque en Génova [una de las primeras ciudades burguesas europeas], por ejemplo, la asociación de hombres de negocios, la *campagna*, pasa a ser desde 1099 el municipio*"<sup>1079</sup>. En esa época, en plena Edad Media europea, ya existían sectores que reproducían su vida material prestando dinero a cambio de un interés. Esa era su profesión, su especialidad, su función social. Por lo tanto el nacimiento de la burguesía como clase —en este caso mercantil y prestamista— es muy anterior al capitalismo como régimen social predominante. Los estudios de Samin Amin (críticos del eurocentrismo) han planteado una hipótesis similar para el caso de China e incluso de los países árabes y el África negra, todos ellos englobados —como el feudalismo europeo que analiza Le Goff— bajo el concepto más abarcador de "modo de producción tributario"<sup>1080</sup>.

Entonces Marx señala que: "*En formas anteriores de la sociedad, esta mistificación económica sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés. Se haya excluida, por la naturaleza de las cosas, primero, allí donde prepondera la producción para el valor de uso, para satisfacer directamente las propias necesidades; segundo, allí donde, como en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre forman la amplia base de la producción social: aquí el dominio de las relaciones de producción sobre los productores, está oculto*

---

<sup>1076</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p. 1052.

<sup>1077</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1049.

<sup>1078</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, p.1057.

<sup>1079</sup> Véase Jacques Le Goff: *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires, EUDEBA, 1986. p.54.

<sup>1080</sup> Véase Samir Amin: *El intercambio desigual*. Barcelona, Planeta, 1986. Especialmente "Comercio lejano y disgregación de las relaciones feudales" así como también "El bloqueo de las formaciones comerciales: el mundo árabe y el África negra". pp.23-39 y del mismo autor: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Obra citada. Particularmente "Para una visión no eurocéntrica de la historia". pp. 148-184.

*por las relaciones de dominación y servidumbre que aparecen y son visibles como los resortes directos del proceso de producción” [...] “En las comunidades primitivas, donde impera el comunismo natural y espontáneo, incluso en las comunas urbanas de la Antigüedad, es esta misma comunidad con sus condiciones la que se presenta como base de la producción, y su reproducción aparece como el último fin de ésta. Incluso en el sistema corporativo medieval, ni el capital ni el trabajo aparecen desligados, sino determinadas sus relaciones por el sistema de corporaciones y las circunstancias conexas con el mismo y las ideas de deber profesional, maestría, etc., correspondientes a esas relaciones”*<sup>1081</sup>.

Por lo tanto antes del capitalismo, esa no ligación de origen fetichista no se encontraba como se produce, en cambio, de manera predominante en el modo de producción capitalista. Lo que no quita que no haya habido capital, dinero, mercado y mercancía antes del capitalismo. ¡Pero ese tipo de relaciones sociales nunca existió como un fenómeno generalizado y predominante en ninguno de los modos de producción tributarios (según la terminología de Samir Amin) y mucho menos en los modos de producción anteriores! Antes del modo de producción capitalista predomina la producción para satisfacer necesidades humanas, es decir, valores de uso. A diferencia de aquellas antiguas formaciones sociales, en la sociedad mercantil capitalista las sociedades satisfacen sus necesidades no de manera directa sino a través de la mediación del cambio y en esa mediación es donde se encuentra el secreto de la cuestión del fetichismo. Esa es “la novedad” histórica del modo de producción capitalista.

Existe entonces una mediación para satisfacer necesidades. Nunca se produce una satisfacción directa. En esa mediación, entre las necesidades y el consumo que las satisface, además de la división social del trabajo (muy anterior al capitalismo) se encuentra el trabajo abstracto, que consiste en un trabajo social global, socializado de manera indirecta (socialización que sólo se torna predominante para el conjunto de la sociedad en el capitalismo devenido sistema mundial). Un tipo de sociabilidad que encierra determinadas cualidades que le otorgan a las cosas —productos del trabajo— características mágicas, místicas, fantasmagóricas; y a su vez generan en los sujetos atributos que le pertenecen a las cosas. Personificación y cosificación. Esa “novedad” histórica consiste en confundir propiedades naturales con formas sociales y atribuirle a las cosas —por ejemplo a la Tierra— características sociales —para el caso la renta. Esa “confusión” que constituye mucho más que un simple equívoco de percepción, resulta específica del modo de producción capitalista.

Para *El Capital* lo que ocurre es lo siguiente: “*Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción*”<sup>1082</sup>. Esa distinción históricamente específica es la que se niega a realizar la economía política al pretender eternizar la sociedad mercantil volviendo las relaciones capitalistas instituciones... “naturales”.

Sin embargo, aunque Marx lo define como un proceso específicamente mercantil capitalista, el fetichismo en el sentido de atribuirle una propiedad “mágica” a un objeto (por ejemplo, un tótem) existió antes del capitalismo. De igual modo, la religión, en tanto representación imaginaria que presupone —de manera invertida— que una creación humana es en realidad “el padre” del género humano, un ente objetivo

---

<sup>1081</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48], p.1057.

<sup>1082</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.I, p.93.

todopoderoso que protege a la gente del desamparo, el abandono y la indefensión; la tristeza, la soledad y la frustración; el sufrimiento, el miedo a la muerte y la miseria; y frente al cual los sujetos tienen que arrodillarse e implorar protección y misericordia, también existió muchísimo tiempo antes del capitalismo. Pero en ambos casos, esos fenómenos no poseían este sentido específico que adquieren y del cual serían en principio derivados en el capitalismo, asentado en la producción mercantil, en la ontología social basada en el trabajo abstracto, socializado de manera indirecta, *post festum*, a posteriori del cambio de mercancías, a espaldas de los productores.

Dando cuenta de ese problema, el antropólogo Maurice Godelier se pregunta: “Puesto que en estas sociedades primitivas no existen relaciones mercantiles desarrolladas y aún menos relaciones capitalistas, ¿cuál podía ser el mecanismo mediante el cual las condiciones objetivas de la vida social adoptaban un carácter mítico, fantasmagórico?”<sup>1083</sup>.

Para delimitar puntualmente la respuesta a esa pregunta acuciante, que atañe a uno de los núcleos centrales de la teoría crítica del fetichismo en su vínculo con la historia, en primer lugar Godelier deja sentado que: “en esas sociedades existe el fetichismo de la mercancía, puesto que existe el intercambio mercantil, pero **no constituye el rasgo dominante** de la ideología económica, ya que la producción mercantil desempeña en la producción un papel secundario, limitado”<sup>1084</sup>. Aclarado eso, habría que dar cuenta y argüir razones precisas que expliquen que, si el fetichismo no es predominante porque las relaciones mercantiles no están desarrolladas (y el trabajo abstracto no está de ningún modo generalizado), entonces ¿por qué existen la religión y otros relatos míticos, sagrados, místicos y fantásticos? ¿Qué es lo que motiva a la proliferación de semejantes relatos, experiencias y creencias (que no pueden reducirse, de ninguna manera, a un “error” del entendimiento, ya que implican prácticas sociales estrechamente vinculadas con la reproducción de la vida de la comunidad) incluso mucho antes del capitalismo? Esa pregunta no podría eludirse si se toma en serio el conjunto de interrogantes que abre la teoría crítica del fetichismo y el historicismo metodológico que ésta presupone.

Los intentos de respuestas posibles, cuya resolución definitiva excede largamente los objetivos de esta investigación, podrían ser —como mínimo— de cuatro tipos.

En primer lugar, se encontraría una respuesta de signo antropológico, que identifica en la debilidad de las relaciones sociales frente a la naturaleza el origen de la creencia en “algo superior” que proteja a los miembros de la comunidad.

Al respecto, comentando los estudios, cartas y artículos de Marx y Engels sobre este tema, Godelier llega a la conclusión de que: “Este efecto en la conciencia consiste en que la naturaleza se presenta en la práctica para el hombre primitivo —que interviene eficazmente de forma limitada sobre el orden y el curso de las cosas— como una realidad misteriosa y superior al hombre, como potencia superior al hombre y la sociedad.[...] El hombre primitivo piensa la naturaleza por analogía [...] Por tanto, espontáneamente, inconscientemente, el pensamiento humano construye un duplicado ideal, imaginario, del mundo humano”<sup>1085</sup>. Al pensar la naturaleza por analogía, debido a la debilidad de las fuerzas sociales que no la pueden controlar ni siquiera protegerse frente a ella, las fuerzas de la naturaleza se personifican antes los seres humanos como

---

<sup>1083</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.12.

<sup>1084</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p. 326.

<sup>1085</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.332.

sujetos. Las religiones de estos pueblos y sociedades precapitalistas combinarían, según Godelier, un tipo de explicación con un tipo de práctica. En la primera se encontraría una “representación ilusoria de la realidad”, en la segunda “la acción mágica y los rituales” que invariablemente los acompañan. Estas prácticas religiosas abarcarían dos esferas: (a) sobre el mundo y (b) sobre sí mismas: allí se ubicarían las restricciones (alimenticia, sexual o de otra clase), los tabúes religiosos y las prohibiciones<sup>1086</sup>.

Siguiendo esta línea de interpretación de Godelier (sin citarlo explícitamente pero evidentemente en su mismo horizonte de pensamiento), Hugo Assman y Reyes Mate afirman que entre las explicaciones que Marx proporciona sobre la presencia del fenómeno religioso antes del capitalismo se encontraría: “una serie de razones privativas [...] el grado ínfimo de desarrollo de las fuerzas productivas, la intensidad de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la ignorancia de los mecanismos profundos de la naturaleza y de la historia”<sup>1087</sup>.

Por su parte, Hinkelammert intenta diferenciar el fetichismo de la sociedad mercantil capitalista de las sociedades precapitalistas. Entonces afirma que: “Marx limita así su concepto de fetichismo al fetichismo de las relaciones mercantiles, llamándolo «mistificación económica». Se trata de una mistificación específica vinculada con la propia mercancía. está más bien ausente de la sociedad precapitalista. Pero allí existe otro misticismo que se origina en las condiciones naturales de producción que dominan al productor. Es un misticismo natural que se debe a la falta de dominación sobre la naturaleza”<sup>1088</sup>.

En segundo lugar, se encontraría una respuesta de índole sociológica, donde el énfasis estaría puesto en la falta de control de los seres humanos sobre el propio mundo social.

En ese sentido Godelier afirma que: “en la sociedad primitiva, las formas de desigualdad están en el origen poco desarrolladas; sólo existe desigualdad entre el hombre y la mujer y entre las generaciones [...] A medida que la sociedad se jerarquiza, que se constituyen PODERES sociales y aparecen sociedades de clases y de castas, así como el estado, a medida, pues, que la sociedad se «oscurece», PIERDE EL CONTROL DIRECTO sobre sí misma [...] la ideología se apodera de esos poderes sociales y les confiere los atributos sobrenaturales que inmemorialmente se atribuían a las fuerzas de la naturaleza [todas mayúsculas de Godelier]”<sup>1089</sup>. A continuación Godelier apela a Marx: “pero pronto entran en acción, junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre como tan extrañas e inexplicables como las de la naturaleza, y que le dominan aparentemente con la misma necesidad natural que éstas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos”<sup>1090</sup>.

En tercer lugar, existiría una respuesta de factura psicoanalítica. A la hora de explicar el origen histórico de las primeras manifestaciones totémicas de la religión (en sociedades precapitalistas) Freud apela a la hipótesis de que “la nostalgia de un padre es la raíz de la necesidad religiosa”. Si bien en las primeras representaciones el tótem estaría ligado a un animal, más tarde, con el desarrollo del monoteísmo, Freud extiende

---

<sup>1086</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.336.

<sup>1087</sup> Véase Hugo Assmann y Reyes Mate: “Introducción” a K.Marx y F.Engels: *Sobre la religión* [Antología]. Obra citada. p.29.

<sup>1088</sup> Véase Franz Hinkelammert: *Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas*. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. Obra citada. p.24.

<sup>1089</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.336.

<sup>1090</sup> Véase Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Obra citada. p.337.

aquella necesidad primaria del ser humano indefenso y la prolonga hacia la relación entre el dios-padre y su hijo predilecto (el pueblo elegido), pero su explicación sigue el mismo derrotero.

Más tarde, a esa primera hipótesis sobre la necesidad de protección (imaginaria) paterna ante situaciones de indefensión y desprotección, le agrega otra según la cual en la religión antropomórfica se personificarían las fuerzas incontroladas y temidas de la naturaleza. La protección frente a esas fuerzas asume un carácter paternal, conforme a un prototipo infantil. Si la primera hipótesis sobre el origen de las primeras religiones históricas apunta a las causas más ocultas, la segunda se hace cargo de complementarla con las causas manifiestas.

Freud describe una serie de sensaciones (terror a la naturaleza, debilidad, angustia, amenaza, temor a la muerte, indefensión, sufrimiento, dolores, privaciones) que los dioses —en plural al comienzo— y luego el único dios —con la emergencia del monoteísmo—, vendrían a cubrir protegiendo al indefenso ser humano, proporcionándole tranquilidad, alivio y consuelo. Una vez dominadas las principales fuerzas naturales gracias al desarrollo de la ciencia, la representación religiosa pasaría a ocuparse preferentemente de “la moral y la civilización”, es decir, de las instituciones culturales y la garantía de perpetuación del orden social<sup>1091</sup>.

En cuarto lugar, podría intentarse una respuesta que también tiene un carácter sociológico pero que al mismo tiempo deja abierta una puerta para una comprensión ampliada de la racionalidad, donde la religión no sea vista solamente como “relato imaginario”, “fantasía mítica”, “representación invertida” y, fundamentalmente, como legitimación del orden establecido sino también como “*la protesta contra la miseria real*” y “*el estado alma de un mundo desalmado*”<sup>1092</sup>. Esta última respuesta, que se apoya en ese carácter contradictorio que el mismo Marx encuentra en la religión (expresión de la miseria y al mismo tiempo protesta contra esta miseria), ha sido ensayada principalmente por los teólogos de la liberación, intensamente influidos por el marxismo<sup>1093</sup>. Un fuerte antecedente de este tipo de lectura puede encontrarse en la obra de Engels: *Las guerras campesinas en Alemania* y también en la de Rosa Luxemburg: “El socialismo y las iglesias”. En ambas se adopta un análisis sobre los

<sup>1091</sup> Véase Sigmund Freud: *Tótem y Tabú* [1913]. En *Obras completas*. Obra citada. Tomo 9. pp.1745-1850 y *El porvenir de una ilusión* [1927]. Obra citada. Tomo 17. pp. 2961-2992. Un más que sugerente cruce entre esta reflexión de Freud y la teoría crítica del fetichismo en Marx se encuentra en León Rozitchner: *Freud y el problema del poder*. Obra citada.

<sup>1092</sup> Véase Karl Marx: “Introducción a la *Crítica de la «filosofía del derecho» de Hegel*”. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p. 491. La cita pertenece al famoso pasaje, siempre citado en forma cortada, donde Marx apunta: “*La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo*”.

<sup>1093</sup> Nos referimos prioritariamente a la corriente cuyos representantes principales son, entre muchos otros, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Frei Betto, Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Ernesto Cardenal, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Rubén Dri, Pablo Richard, Juan-Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Ronaldo Muñoz, etc. Para una visión marxista, laica y totalmente secular sobre esta lectura del marxismo realizada por el cristianismo de liberación (que mucho énfasis deposita, precisamente, en la teoría marxista crítica del fetichismo), véase Michael Löwy: “Marxismo y cristianismo en América Latina”. En Revista *Tires Monde* N°123, julio-septiembre 1990 y del mismo autor: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999. Para una lectura similar sobre el judaísmo mesiánico, libertario y al mismo tiempo marxista, véase Michael Löwy: *Redención y utopía*. Bs.As., El cielo por asalto, 1997. Para el rastreo en los clásicos marxistas del mismo problema, véase Michael Löwy: “Friedrich Engels et la religión”. Mimeo, s/fecha.

fenómenos religiosos donde se enfatiza la contradicción que llevan en su seno entre el culto del fetiche y la crítica del fetiche, la legitimación del orden establecido y la revuelta enardecida contra ese mismo orden.

### **Abordaje de *El Capital*: impugnación científica del modo de producción capitalista**

Por todo lo expuesto concluimos este capítulo de nuestra investigación afirmando que la teoría crítica del fetichismo constituye el eje articulador de todo *El Capital* publicado y de sus redacciones previas, de sus principales categorías y de sus dimensiones centrales de análisis del capitalismo. De ningún modo queda reducida a una problemática humanista o especulativa de su primera juventud ni tampoco está circunscripta únicamente al primer capítulo del primer tomo de la obra. La encontramos en los escritos de juventud, en el capítulo primero de la obra y al final de ella.

La teoría crítica del fetichismo no representa entonces un obstáculo para la ciencia —por su supuesto carácter “humanista” o “filosófico”— sino que, por el contrario, es el gran presupuesto de la impugnación científica del capitalismo.

¿Cuál es la ventaja de abordar de este modo *El Capital*? En primer lugar permite descentrar el debate de los años '60 que dividió esquemáticamente la obra de Marx entre un “joven” utopista y un “viejo” pragmático, entre un “humanista” y un “científico”, entre un romántico y un realista, entre un filósofo y un economista. En segundo lugar nos permite desplazar el eje del debate típico de la década de los años '80 que parceló la discusión limitando las opciones a una defensa o a una crítica de la modernidad, sin ver las contradicciones ni las tensiones en ambos relatos. En tercer lugar, nos permite abordar la crítica de Marx a la economía política en toda su compleja radicalidad política. Marx no se opone a la economía que legitima a la derecha para construir una “economía socialista”, no critica a la economía burguesa para construir una “economía proletaria”. Marx sostiene que todas las categorías clásicas de la economía política están fetichizadas —entre otras razones porque los economistas sólo atendieron a la dimensión cuantitativa del valor— y por ello no tiene sentido invertirlas y conformar una ciencia económica “socialista”, que asumiría como un dato dado, incuestionado, no criticado, la sociedad mercantil capitalista en la que se basan las categorías fetichistas de la economía política y la supuesta “necesidad objetiva” de sus leyes económicas.

Sometiendo a crítica ese tipo de lectura tradicional (que deriva en toda una serie de equívocos que hemos desarrollado y cuestionado en la primera parte de esta investigación) sostenemos que la clave de la teoría del valor únicamente se explica de manera completa por su vínculo inmanente, íntimo, indisoluble con la teoría del fetichismo. Responder a los neoclásicos y a los neoricardianos presupone asumir a fondo la teoría crítica del fetichismo y la doble dimensión de la teoría del valor.

Sólo estudiando a fondo la problemática del fetichismo se puede entender la radicalidad de la crítica que emprende *El Capital* pues la teoría del fetichismo y su desarrollo (que como el método de exposición de Marx indica, también sigue el camino desde lo más abstracto, el fetichismo de la mercancía, hacia lo más concreto, el fetichismo de la renta, el interés y el salario pasando por la mediación del fetichismo del dinero y el fetichismo del capital) está presente en todos los tomos y redacciones de *El Capital*, comenzando por los *Grundrisse*, siguiendo por todas sus redacciones previas, hasta llegar a la última versión de 1873.



## Fetichismo y relaciones de poder

En el capítulo anterior de esta investigación examinamos la articulación y el nexo indisoluble entre la teoría crítica del fetichismo y la teoría del valor en la formulación madura de Marx, presente en todas las redacciones y tomos de *El Capital* (desde 1857 a 1873). De manera subsidiaria analizamos dos discusiones derivadas y conexas, el debate de los años '60 sobre si esa formulación crítica del fetichismo recupera (o no) motivos centrales de sus escritos juveniles, por un lado; y por el otro la polémica de los años '80 sobre si Marx es un simple pensador “modernista” o si su teoría del fetichismo marca una crítica a fuego de la modernidad capitalista. Aquí prolongaremos esas interrogaciones sobre el fetichismo y el valor intentando despejar la incógnita sobre si existe o no una teoría del poder y la dominación en Marx. Una discusión que se inicia antes de la caída del muro de Berlín<sup>1094</sup> y que, lejos de cerrarse, hoy no sólo se reabre sino que cobra más fuerza con la nueva crisis mundial del capitalismo y el resurgimiento del marxismo radical.

### Marx en la trituradora de las clasificaciones

Uno de los problemas más graves que han atravesado todos los escritos de Marx (hayan sido destinados a la imprenta o hayan permanecidos inéditos en vida de su autor) es que no han podido escapar a las clasificaciones posteriores. A pesar que desde sus primeras elaboraciones el autor de *El Capital* intentó romper con las “disciplinas” yuxtapuestas, inconexas y compartimentadas, esforzándose por diluir todos los saberes sociales fundiéndolos y reconstruyéndolos en la gran síntesis de una sola ciencia social<sup>1095</sup> —siempre mencionada en singular—, el ácido de su pensamiento dialéctico no logró terminar de diluir y horadar la parcelación académica. Las especializaciones y antinomias del pensamiento burgués institucionalizado continuaron existiendo

---

<sup>1094</sup> En Europa occidental esa discusión se inicia a partir del período 1975-1977 con la emergencia política del eurocomunismo y las impugnaciones teóricas liberales de Bobbio; en América Latina con el proceso de socialdemocratización de muchos intelectuales ex marxistas que desde los años '80 acompañan la falsamente llamada “transición a la democracia”. Véase la primera parte de esta investigación y también la antología *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México, Siglo XXI, 1985.

<sup>1095</sup> Ya desde *La Ideología Alemana* —un texto con objetivos específicamente teóricos— Marx y Engels afirman: “**Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos puntos de vista puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente. No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas ciencias naturales: abordaremos en cambio, la historia de los hombres**”. Véase K. Marx y F. Engels: *La ideología alemana*. Obra citada. p. 676. Marx insiste con esa idea unitaria en cuanto al saber sobre lo social al final de su polémica —principalmente política— contra Proudhon. Allí sostiene: “*Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento llegue, en vísperas de toda reorganización general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será siempre: luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada. Así está planteado inexorablemente el dilema*”. Véase K. Marx: *Miseria de la filosofía*. Obra citada. p. 138. En consecuencia, tanto en el orden teórico como en el político, Marx piensa a la concepción materialista de la historia como una ciencia unitaria, síntesis indisoluble de lo que hoy conocemos como “ciencias sociales”.

impregnando, incluso, hasta la propia descendencia teórica de Marx. Hubo usos de Marx para todos los gustos y tendencias no sólo en el terreno político sino también en cuanto se refiere a los esquemas disciplinarios.

Pero una de esas clasificaciones tradicionalistas resultó, no por equívoca y brutalmente ajena al espíritu del pensamiento marxiano menos fundamental, tiñendo y condicionando la mayor parte de las discusiones posteriores. Se trata de la repetida, trillada y siempre resurgida de sus cenizas dicotomía entre “la economía” y “la política”.

Escisión y antinomia dualista que en sus orígenes resulta muy anterior a Marx y que, lamentablemente, lo sobrevivió con creces. En realidad, acompaña desde sus mismos inicios el nacimiento de la modernidad capitalista europea y llega a su cenit, en el plano de la reflexión, con el auge del liberalismo económico y con la teoría política liberal del derecho natural. Los exegetas, vulgarizadores y pretendidos clasificadores “ortodoxos” de la obra de Marx, cuando incurren en ella no hacen más que introducirla dentro del marxismo como el gran caballo de Troya, de manera inconsciente o vergonzante, pero nunca se debe soslayar u olvidar que su origen es muy anterior<sup>1096</sup>.

A la hora de clasificar según el canon dicotómico las obras, los libros e intervenciones de Marx se suele afirmar que sus principales escritos puramente “políticos” serían los siguientes: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *La cuestión judía* (1843), *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), *Manifiesto del partido comunista* (1848), *Las luchas de clases en Francia* (1850), “Mensaje del comité central a la Liga de los comunistas” (1850), *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852), *Manifiesto Inaugural e intervenciones en la Asociación Internacional de los trabajadores* (1864-1872), *La guerra civil en Francia* (1871) y *Crítica al programa de Gotha* (1875).

En cambio los principales escritos, puramente “económicos”, abarcarían *Trabajo asalariado y capital* (1847), “El salario” (1847), “Discurso sobre el libre cambio” (1848) junto con todos los comprendidos entre los *Grundrisse* (1857-1858) y la segunda edición alemana de *El Capital* (1873), prolongándose hasta las *Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner* (1879-1880).

Habría una tercera lista o un tercer rubro, donde se ubicarían esquemáticamente los escritos puramente “filosóficos”<sup>1097</sup>.

En los de la primera lista taxonómica, Marx se ocuparía de los conflictos sociales, la subjetividad política y la lucha de clases. En los segundos analizaría las leyes objetivas de la economía. Aparentemente dos universos inconmensurables que, como

---

<sup>1096</sup> El profesor Norberto Bobbio (al que hemos cuestionado en la primera parte de esta investigación) ha sintetizado y desarrollado este tipo de pensamiento en su ensayo “El modelo iusnaturalista” donde expone y exalta el esquema dicotómico de los primeros teóricos del derecho natural: Hobbes, Bodin, Kant, Rousseau, Spinoza, Locke, etc. Lo que todos ellos tienen en común —según la tesis de Bobbio— es que parten de un modelo dicotómico: dividen la economía de la política, el mercado del poder y lo privado de lo público. Bobbio intenta prolongar ese modelo de antinomias típico del liberalismo y el iusnaturalismo contractualista al interior del marxismo en otro trabajo titulado “Gramsci y la concepción de la sociedad civil” donde pretende reintroducir la dicotomía iusnaturalista en la interpretación de Gramsci y Marx. Véase Norberto Bobbio *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Obra citada. El primer ensayo en pp.73-150, el segundo en pp.337-364. Lo sorprendente es que muchos marxistas, que si leyeran las tesis de Bobbio seguramente se horrorizarían, reproducen en el fondo, con su lectura economicista de *El Capital*, la visión dicotómica de aquel y otros pensadores políticos liberales.

<sup>1097</sup> Los célebres y ya comentados *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, a pesar del título, suelen clasificarse más en el rubro esquemático de “la filosofía” que en el de “la economía”. Lo mismo sucede con *La Ideología Alemana* y otros materiales análogos.

las famosas paralelas del quinto postulado de la geometría euclidiana, ni siquiera se tocarían. Tal vez teniendo en mente esta incomprensible y casi hilarante taxonomía Karl Kautsky haya afirmado —con toda su autoridad de uno de los padres de la Iglesia— que la teoría científica de Marx y Engels no tiene nada que ver con la lucha de clases, atribuyéndosela exclusivamente al producto de dos intelectuales brillantes.

## **Fetichismo: economicismo y dualismo**

El principal presupuesto de esa dicotomía tajante consiste en separar, aislar y dotar de vida propia, fetichizándolos, al “factor económico”, por un lado, y al “factor político” por el otro. El economicismo juega ahí su principal ficha, que no deja de operar incluso si se intenta matizarlo con una supuesta “última instancia” (en lugar de una “primera instancia”) de la economía sobre el poder, que mantiene inflexible e invariante el divorcio y la separación radical entre ambos...

En el liberalismo, el fetichismo de un supuesto “mercado autorregulado y automático” corre parejo con el de la pretendida “autonomía institucional del Estado republicano y su división de poderes”, complementado habitualmente con las ficciones de la falsa autonomía del “arte puro” y la “cultura libre”. En el marxismo economicista, aunque rechace al liberalismo, no ha sucedido nada demasiado distinto. La estructura económica ha sido concebida como una entidad totalmente externa al andamiaje jurídico-político y a la superestructura ideológica. Tres esferas, ámbitos o “instancias” separadas entre sí, transformadas en “factores”<sup>1098</sup>.

Fetichizando desde el inicio cada una de las instancias (se deposite el énfasis donde se ponga), resulta luego imposible encontrar las mediaciones y los nexos entre una y otra, por más esfuerzo que se haga, sea con las teorías rudimentarias de la “influencia recíproca” y “la última instancia”<sup>1099</sup> o con los modelos más refinados y elaborados del “bloque histórico” (unidad de economía y política)<sup>1100</sup> o con el de la “sobredeterminación”<sup>1101</sup>.

---

<sup>1098</sup> Sobre la crítica a la teoría de los “factores” véase la primera parte de esta investigación. También puede consultarse Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. Obra citada. Particularmente el capítulo “La separación de lo «económico» y lo «político» en el capitalismo”. pp. 25-57.

<sup>1099</sup> En los modelos tradicionales del marxismo objetivista, pretendidamente “ortodoxo”, nunca falta la habitual remisión a la carta de Engels a Bloch, según la cual “*el elemento determinante de la historia es en última instancia la producción y la reproducción en la vida real*”. Apenas un remiendo que deja intacto (pero con menos culpa) el modelo dicotómico. Véase Carta de F.Engels a J.Bloch, 21 septiembre de 1890. En K.Marx y F.Engels: *Correspondencia*. Obra citada. p. 379.

<sup>1100</sup> Véase Jacques Texier: [*Gramsci, théoricien des superstructures sur la société civile (Sur le concept de société civile)*, Paris, *La Pensée* N°139, juin 1968]. *Gramsci teórico de las superestructuras*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1985. También “Significati di società civile in Gramsci”. En *Crítica marxista* N°5, 1988. En estos textos, escritos para polemizar con Bobbio, el autor se esfuerza por dejar atrás la dicotomía de economía y política en la lectura de Marx. Para ello apela a Gramsci, pero siempre dentro de un modelo que no problematiza la pareja “estructura-superestructura”. Habiendo leído una de nuestras investigaciones, Texier caracteriza nuestro intento de repensar a Marx y *El Capital* como... “nietzscheano” (¿?) o “foucaultiano” (¿?). Así lo expresa en una carta al profesor argentino Edgardo Logiudice: “*J’ai deux mois de retard pour répondre à ta lettre de la fin avril avec un texte de Néstor Kohan. Je me suis émerveillé de la puissance de ton logiciel car il m’a semblé qu’il m’envoyait chercher moi-même le texte sur «Página 12». C’est vrai où j’ai rêvé ? Il y a longtemps que je voulais te répondre pour te signaler les thèses de ce Néstor Kohan. Dans l’article sur Bobbio il a l’amabilité de me citer et c’est fort gentil de sa part. Il est bien*

## El dualismo y los esquematismos “base-superestructura”

Como apuntamos en la primera parte de la investigación, ese registro equívoco, que retraducía la teoría crítica de Marx para incorporarla dentro del molde dicotómico del pensamiento burgués, se asentó en una absolutización de la conocida metáfora de raíz arquitectónica empleada por Marx cuando escribe: “*En la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad: estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social*”<sup>1102</sup>. Adoptando la metáfora como si fuera una categoría científica, generalizándola hasta extremos ridículos y volviéndola absoluta, se transformó la concepción materialista de la historia en un dualismo redivivo, ahora con jerga marxista.

Dentro de ese gran armazón dicotómico que ha impregnado cientos y cientos de libros y ha condicionado muchísimas discusiones sobre Marx y el marxismo a lo largo del siglo XX, uno de los principales malentendidos ha sido el de atribuir a Marx una gran sistematicidad lógica cuando escribe sobre “el factor económico” (el estructural) y una ausencia de reflexión cuando tematiza “el factor de la política y el poder” (el superestructural). Según ese relato canonizado Marx ha sido, en el mejor de los casos, “el teórico de la explotación” pero no “el teórico del poder” (tesis repetida, como ya apuntamos, por Foucault, Cacciari y Colletti, entre otros, aunque formulada antes por Bobbio y Althusser)<sup>1103</sup>.

## Paralelo forma valor-forma republicana

Para comenzar a dejar de lado esos cómodos y trillados esquematismos, quizás convendría destacar al modo cómo Marx reflexiona críticamente sobre la abstracción del trabajo (cuando los productores independientes de mercancías lo socializan de

---

*informé. Mais il est loin d'être d'accord avec moi. J'ai eu à lire un très long article de lui sur Marx Engels et Gramsci dont je te donnerai le titre à mon retour de vacances après la prise de la Bastille. Article qui ne manquait pas d'intérêt avec, si je me souviens bien, la thèse que la critique que j'ai faite de Bobbio ne dépasse pas l'étroitesse de la théorie des superstructures. Son projet à lui c'est d'en finir avec cette problématique. Il interprète alors Gramsci à partir de l'idée de rapport de forces (texte des notes sur Machiavelli) qu'il interprète radicalement: tout est rapport de force, l'essence du réel est rapport de force. Nous sommes alors dans une problématique nietzschéenne, ou foucauldienne. J'avais déjà observé que les thèses d'inspiration nietzschéenne sont très en vogue en ce moment y compris en économie politique. Il y avait déjà quelque chose de semblable chez Althusser”. Carta de Jacques Texier (2 de julio de 2000) a Edgardo Logiudice. Mimeo. [Aunque nos parece exótica la remisión de nuestro planteo a Nietzsche y aunque en esta investigación cuestionamos explícitamente a Foucault, agradecemos de todas formas al profesor Texier por su crítica y al profesor Logiudice por acercarnos ese material].*

<sup>1101</sup> Véase Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*. Obra citada. pp. 71-96.

<sup>1102</sup> Véase Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]. Obra citada. Prólogo, p.10.

<sup>1103</sup> Para una crítica del dualismo entre lo económico y lo político que deriva en negarle a Marx pertinencia alguna a la hora de teorizar sobre la dominación y el poder, véase Adolfo Sánchez Vázquez: “La cuestión del poder en Marx”. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre política, moral y socialismo*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006. pp. 25-46 y Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp. 289-335.

manera indirecta a través del intercambio) y la forma valor así como también sobre la abstracción de la ciudadanía, del orden jurídico y la república burguesa<sup>1104</sup>. En ambos casos la dominación se ejerce de mediante formas abstractas, generales, comunes, anónimas e impersonales. Las inocentes formas abstractas opacan y vuelven inobservable la dominación criminal de los contenidos. La igualdad (del intercambio y del contrato jurídico) oculta y encubre la desigualdad (de la explotación de la fuerza de trabajo y de las fuerzas sociales enfrentadas más allá de la institucionalidad establecida por la constitución). Bajo la apariencia fetichizada del mercado, el derecho y la república parlamentaria se esconde, en todos los casos y en forma paralela, la lucha de clases<sup>1105</sup>. La dominación y la explotación no aparecen a primera vista, están envueltas por la telaraña social de las relaciones mercantiles, las relaciones jurídicas y las instituciones republicanas. La sociabilidad anónima e impersonal del mercado y la pseudo comunidad genérica de la ciudadanía republicana ocultan que la auténtica comunidad de los productores libremente asociados, aplastada y triturada día a día, se torna imposible en los marcos del capitalismo.

¿Qué hay debajo de esa abstracción anónima, general, común e impersonal, que opera tanto en “la economía” como en “el derecho” y “la política”, en la ruidosa esfera de la superficie del mercado como en la no menos estridente vidriera de las instituciones? Lo que subyace oculto, tapado, encubierto, son relaciones sociales entre las clases. Relaciones de poder, dominación, fuerza y resistencia entre las clases sociales. Relaciones que nunca se muestran tal como son (con excepción, quizás, de la guerra civil, situación extrema donde las contradicciones sociales afloran a la superficie y las máscaras se derriten ante el fuego encarnizado de la lucha).

---

<sup>1104</sup> Dentro de la tradición marxista, uno de los autores más radicales que rastreó este paralelo fue el jurista bolchevique Evgueni Bronislavovich Pashukanis en su libro *Teoría general del derecho y marxismo. Ensayo de una crítica de los conceptos jurídicos fundamentales*. Barcelona, Editorial Labor universitaria, 1976. Según Pashukanis: “*Al lado de la propiedad mística del valor, surge un fenómeno no menos enigmático: el derecho*”. Por eso: “*El fetichismo de la mercancía es completado por el fetichismo jurídico*”. La tesis de Pashukanis afirma que, puesto que el derecho corresponde tanto por su forma social como por su contenido material a la sociedad en que rige la producción mercantil capitalista, se desprende como corolario lógico que en la sociedad comunista, donde ya no rigen la producción de mercancías ni la ley del valor, no hay ni puede haber derecho. Una tesis en total concordancia con la que plantean Marx y Engels acerca de la extinción del Estado. Puede consultarse con interés el prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez a esta obra, titulado “Pashukanis, teórico marxista del derecho”. No sería exagerado parangonar a Pashukanis con Rubin y viceversa, pues los dos bolcheviques fundamentan sus reflexiones a partir de la teoría crítica del fetichismo. No casualmente ambos terminaron humillados y asesinados por el stalinismo... Para la tesis sobre la extinción del Estado, véase K.Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II y F.Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Bs.As., Nuestra América, 2004. También V.I.Lenin: *El Estado y la revolución*. Bs.As., Planeta-Agostini, 1986.

<sup>1105</sup> Resulta sugerente el intento de trazar un paralelo a partir de la reflexión política de Marx entre formas de dominación mercantil y formas de dominación burocráticas que realiza Ernest Mandel, pero no centrándose en el Estado capitalista sino en los Estados que pretendieron ser obreros o de transición socialista, comenzando por la URSS. Véase Ernest Mandel: *El poder y el dinero. Contribución a la teoría de la posible extinción del Estado*. México, Siglo XXI, 1994. Principalmente el capítulo “Burocracia y producción de mercancías”. pp. 22-86. Para rastrear la misma tesis, pero centrada en el Estado capitalista, véase Ernest Mandel: “El Estado en la época del capitalismo tardío”. En *El capitalismo tardío*. Obra citada. pp. 461-485 y Revista *Críticas de la economía política. Edición latinoamericana* N°4. “El Estado y la crisis”. México, El Caballito, 1982. Aunque traza ese paralelo y por lo tanto elude y refuta la habitual crítica contra Marx, Mandel no siempre logra escapar al esquema “base-superestructura”.

Para tratar de sobrepasar ese nivel de apariencia, intentando penetrar más allá de lo que se ve, incluso de “lo que se ve” en las clasificaciones economicistas del marxismo, nos esforzaremos en destacar los hilos de la dominación que Marx va pacientemente destejiendo, pasa a paso, en las distintas “instancias” y en los distintos “departamentos” de la arquitectura social.

Aunque también abordaremos el modo cómo Marx piensa la dominación anónima de la república burguesa, de aquí en adelante recorreremos su tratamiento de la dominación social y el poder en sus escritos supuestamente “económicos”. Esto ha sido seguramente lo más cuestionado y al mismo tiempo lo menos estudiado, aquello que el liberalismo y sus interlocutores vergonzantes se esfuerzan hasta el día de hoy en desconocer.

Comenzaremos examinando a continuación algunos fragmentos y pasajes de *El Capital* para volver observable el modo a través del cual, en el tratamiento del fetichismo de la mercancía, Marx explicita cuáles son precisamente los presupuestos de los cuales parte desde el inicio mismo de *El Capital*, ya desde sus primeras palabras, su primer párrafo y renglón.

### **Niveles del discurso epistemológico: el poder entre lo “lógico” y lo “empírico”**

Pero antes de zambullirnos en *El Capital* en busca de esta problemática convendría advertir los distintos niveles del discurso de la exposición teórica elegida por Marx.

*El Capital* contiene diversos niveles de discurso en el plano epistemológico. Algunos son muy abstractos (en el sentido dialéctico del término, todavía indeterminados y con apariencia puramente conceptual donde las derivaciones lógicas semejan construcciones de modelos apriorísticos) y otros en cambio están mucho más ligados a la empiria, más accesibles al entendimiento de la vida corriente y a las discusiones ligadas al sentido común (recordemos que Marx escribió *El Capital* discutiendo no sólo con los economistas académicos sino también para un público obrero, al menos en su intención original). Aquellos pasajes de *El Capital* en los cuales Marx elige exponer sus concepciones y teorías sobre el capitalismo con abundantes ejemplos empíricos<sup>1106</sup>, ¿implican “ausencia de teoría” o son expresión de una meditada decisión política del autor? Creemos que la respuesta a esa interrogación está mucho más cerca de la segunda opción que de la primera<sup>1107</sup>.

A la hora de indagar la teoría del poder y la dominación en Marx, entre muchos otros textos, pasaremos revista al capítulo sobre la llamada “acumulación originaria” del

---

<sup>1106</sup> No se comprende porque Tosel separa artificialmente, por ejemplo, *La guerra civil en Francia* de la obra *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Así dice: “Marx eleva al concepto [en 1871. N.K.] lo que hasta ahora era más bien descriptivo”. ¿La reflexión de Marx sobre la forma republicana de dominación burguesa resulta meramente “descriptiva” en *El 18 Brumario*? Véase André Tosel: “Las críticas de la política en Marx”. En Etienne Balibar, Cesare Luporini y Andre Tosel: *Marx y su crítica de la política*. México, Nuestro Tiempo, 1980. p. 35. Una posición diversa es la que defiende Carol Jonson para quien no habría discontinuidad entre *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. Véase Robin Blackburn y Carol Jonson: *El pensamiento político de Marx*. Barcelona, Fontamara, 1980. Principalmente el capítulo “El problema del reformismo y la teoría marxiana del fetichismo”. pp. 75-125.

<sup>1107</sup> Convendría no olvidar que Nicolás Maquiavelo, hoy considerado fundador de la ciencia política moderna, también había manejado un discurso aparentemente ligado a la coyuntura histórica.

primer tomo de *El Capital*, así como también a las “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse*. Allí se explicitan gran parte de los presupuestos sobre los que se estructura la exposición lógica de *El Capital* y su teoría del valor. Estos textos están estrechamente ligados a discusiones políticas contemporáneas. Allí se pone severamente en discusión pretendidas “verdades” convertidas en sentido común gracias a la hegemonía burguesa y a los complejos ideológicos hoy reinantes.

En *El Capital* podemos encontrar una decisión adrede, conscientemente elegida por Marx, de dedicar algunos capítulos al terreno más inmediato de la discusión política, aun cuando Marx esté desarrollando teoría al mismo tiempo sobre procesos a largo plazo propios del modo de producción capitalista “en su máxima pureza”, mientras que en otros decide dedicarse a exponer un proceso lógico de un carácter mucho más abstracto. Algunos pasajes y capítulos tienen un nivel lógico más alto y otros un nivel histórico más alto<sup>1108</sup>. Cuando Marx se dedica a estudiar la jornada laboral no plantea fórmulas lógicas “coqueteando” con la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Allí escribe acerca de la formación social inglesa en un momento determinado y sobre las tácticas y estrategias de lucha obrera para reducir el número de horas de trabajo (aun cuando en ese capítulo proporcione definiciones teóricas acerca del derecho y la legislación de largo aliento). Ese extenso capítulo sobre la jornada laboral constituye un clarísimo ejemplo de texto de contextura directamente política, en el sentido en que está ligado a la inmediatez política de la coyuntura de una época determinada y a las luchas que la conforman y atraviesan de principio a fin.

En el capítulo sobre la acumulación originaria el tipo de discusiones que Marx plantea también está enfocado a polemizar con el sentido común burgués cristalizado y sedimentado no sólo en la economía política sino en la vida cotidiana a lo largo de siglos (según el cual “*siempre hubo ricos y pobres... los ricos se hicieron ricos trabajando, esforzándose y ahorrando, los pobres siempre fueron holgazanes y despilfarraron...*”). Ese tipo de discusión más ligada a la inmediatez, es acompañada por otras que remiten a un plano de teoría más abstracta. Allí se ubicarían toda una serie de hipótesis historiográficas acerca de la transición del feudalismo al capitalismo en Europa Occidental. Hipótesis que en los *Grundrisse* son ampliadas con conceptos que van más allá de Europa Occidental como los del modo de producción asiático y otros que no siempre aparecen en primer plano en *El Capital*. Esa discusión sobre la transición al capitalismo del capítulo 24 se prolonga en la correspondencia con Vera Zasulich del final de su vida (1881), donde Marx reexamina su teoría y la contrasta a la luz de formaciones sociales periféricas del sistema mundial del capitalismo.

Junto a esas discusiones destinadas a poner en crisis el sentido común de la economía política y a discutir la transición histórica del feudalismo al capitalismo (en el centro y en la periferia del sistema mundial), Marx aborda un tercer tipo de problemas. Allí despliega una discusión sobre la dominación, el ejercicio de la violencia en la historia (no sólo en la “superestructura” sino también al interior de “la economía” ya que “*la violencia es ella misma una fuerza económica*”) y sobre la relación de poder y de fuerza entre las clases sociales. Allí aparecen ampliamente analizados el papel, reiterado y reproducido periódicamente en la historia, de las matanzas sistemáticas, los genocidios, el saqueo, la esclavización, la rapiña colonial, el racismo, el disciplinamiento social, la vigilancia, etc, etc. Este tercer tipo de problemas, aunque esté ilustrado por una abrumadora cantidad de material empírico y de descripciones históricas concretas, realiza afirmaciones teóricas de alcance general que se ubican en

---

<sup>1108</sup> Véase Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. Obra citada. p. 71-81.

los niveles mayores de abstracción de la concepción materialista de la historia. Sus argumentaciones, cargadas de ejemplos demoledores (que la historiografía académica sobre el capitalismo nunca ha podido desmentir), forman parte al mismo tiempo de la teoría sobre los modos de producción y la formación económico social capitalista, que Marx trata “en su concepto” y en su “máxima pureza”, según sus conocidas expresiones características de la lógica dialéctica<sup>1109</sup>.

### **Dominación y relaciones de poder y de fuerza entre las clases**

En su primer capítulo del primer tomo de *El Capital*, al comenzar a exponer su teoría del capitalismo, Marx escribe: “*Es por medio de este quid pro quo [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales*”<sup>1110</sup>. Ese sería uno de los presupuestos fundamentales a partir de los cuales Marx empieza a demostrar su teoría del modo de producción capitalista y sus leyes de movimiento desde el primer renglón de *El Capital*. Allí Marx elige comenzar por las mercancías: “*La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza*”<sup>1111</sup>.

Por su propio método lógico-dialéctico de exposición (que hemos abordado en otro capítulo de esta investigación), parte de lo último para ir hacia lo primero, del efecto a las causas, de lo que es visible hacia lo invisible, de los resultados hacia sus condiciones de posibilidad, de las instituciones (“económicas” y “políticas”) a las relaciones de fuerza que las constituyen. Su lógica de exposición no siempre responde linealmente al orden cronológico histórico real de la sociedad. Por esa decisión metodológica comienza refiriéndose a “la mercancía” y mucho después explicará cómo, cuándo y porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías y asumen su forma mercantil. La forma mercantil de los productos de los trabajos (y la forma valor en cuyo seno aparentemente éstos se relacionan cuando en realidad están relacionando distintos trabajos privados que se tornan sociales en el intercambio) constituye el punto de partida en la exposición lógica pero no es el punto de partida en la historia; allí, en ese otro plano, es un punto de llegada.

Entonces el fetichismo de la mercancía explica porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías, porqué el resultado de la actividad laborativa humana se cosifica en el valor. Éste último constituye uno de los fundamentales presupuestos para que haya valor y exista la mercancía como forma generalizada y predominante a escala social. Aunque en su exposición lógica Marx lo explica después, históricamente ese fenómeno social se produce y ocurre antes. Ese constituye otro de sus principales presupuestos.

En la exposición de Marx tiene prioridad lo lógico por sobre lo histórico, lo procesual-estructural por sobre lo genético (como ya desarrollamos en el capítulo de esta investigación dedicado al método dialéctico). Como señalamos más arriba, esa lógica no es una construcción artificial apriorística. Intenta aprehender el orden de la

---

<sup>1109</sup> Sobre las implicancias lógico-dialécticas del concepto de “formación económico social” en *El Capital* puede consultarse con provecho el libro de V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obra completas*. Obra citada. Tomo I y también el volumen colectivo de Cesare Luporini, Emilio Sereni, Jacques Texier y otros: *El concepto de «formación económico social»*. México, Siglo XXI, 1986.

<sup>1110</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.88.

<sup>1111</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.43.



historia “en su máxima pureza”, o sea “en su concepto”, según la terminología dialéctica empleada por Marx. Su máxima pureza corresponde a su organización estructural más compleja, más concreta, más múltiplemente determinada: las formas últimas del capitalismo desarrollado. Marx parte de allí en su exposición y después se encamina hacia la descripción y explicación de las formas históricas menos complejas, más simples, las formas del pasado de donde aquellas han surgido.

El objetivo de este capítulo de la investigación sobre el fetichismo y el poder que se propone poner en primer plano y volver observable esa inversión del orden histórico-cronológico en la exposición lógica dialéctica de Marx apunta a explicitar algo fundamental en *El Capital*: no funcionan las “leyes económicas objetivas” si no hay poder y no hay violencia. El “funcionamiento automático” de la ley del valor y otras regularidades sociales no es tan “automático” como pudiera parecer a simple vista, desde el ángulo del sentido común de la representación imaginaria de los agentes sociales e incluso desde una lectura lineal e ingenua de *El Capital*.

Marx, discutiendo con algunas tradiciones de pensamiento social y político como la de Proudhon<sup>1112</sup>, entre muchos otros, se esfuerza por demostrar a toda costa que aunque ningún empresario robara, el sistema capitalista sería explotador, injusto y perverso. La razón residiría en que el origen de la explotación capitalista no se encuentra en el robo, es decir, en “las impurezas” que necesariamente asume el régimen capitalista en sus formaciones sociales. Aun cuando esas “impurezas” no existieran (algo improbable, por cierto, Marx era plenamente consciente de ello), aunque el capitalismo funcionara en su máxima pureza sin estas interferencias, igual estaría basado fundamentalmente en la explotación. Eso es lo que quiere demostrar Marx. Por esa razón al exponer lógicamente sus descubrimientos deja de lado —por una decisión metodológica— todas estas “impurezas”. En su exposición lógico dialéctica de *El Capital* no aparece en primer plano, sino hasta el final, la violencia, la dominación ni las relaciones de poder, el saqueo, la matanza sistemática ni el genocidio. ¿Será porque Marx no logró construir una teoría del poder, como se ha argumentado tan livianamente? Sospechamos que esa no es la causa.

Como ya apuntamos, Marx recién aborda explícitamente esas relaciones en un capítulo muy posterior de su exposición: “La llamada acumulación originaria”. Recién allí expone cómo se origina el capitalismo y la forma en que emerge, se constituye, se construye y se reproduce periódicamente la relación de capital. No se había “olvidado” de abordar el tema del ejercicio de la fuerza material ni desconoce el problema de la violencia, la dominación y el poder entre las clases como han supuesto lecturas tremendamente lineales, esquemáticas, mayoritariamente economicistas (a veces de modo explícito, otras de modo vergonzante) que recluyen y clasifican a Marx como un “teórico de la explotación pero no del poder”.

---

<sup>1112</sup> Quien sostenía que “*la propiedad privada es un robo*”, tesis antiquísima quizás formulada por primera vez por uno de los “padres” de la Iglesia Juan Crisóstomo. Véase Rosa Luxemburg: “El socialismo y las iglesias”. En Rosa Luxemburg: *Obras escogidas. Escritos políticos*. México, ERA, 1981. Tomo II. pp. 91-116. Marx discute con Proudhon desde la *Miseria de la filosofía* [1847] en adelante, aunque en la edición francesa de *El Capital* modera sus críticas a este dirigente obrero para no herir susceptibilidades del público francés.

Allí, justamente al final del primer tomo de la obra<sup>1113</sup> elige explayarse larga, pausada y extensamente sobre la relación de capital entendida como una relación de poder y de fuerza entre las clases sociales, llegando incluso a explicar que sin expropiación violenta no habría, no hay ni habrá capital. Ese es un punto axial y medular de la obra que muchas veces pasó desatendido porque las lecturas lineales se perdieron en la inmensa masa de información empírica que en este capítulo Marx vierte sobre la historia británica (y la conquista europea de América... entre muchos otros fenómenos históricos) sin advertir las consecuencias teóricas que sustentan y estructuran el lugar de esa información empírica dentro de la concepción materialista de la historia.

Marx plantea allí, por ejemplo, que la transformación de la masa del pueblo en “asalariados” y “pobres laboriosos libres”, constituye “un producto artificial de la historia moderna”<sup>1114</sup>. Por lo tanto la existencia del obrero fabril no correspondería a una supuesta definición humana esencialista, transhistórica e industrialista, consistente en una ontologización del ser humano de signo productivista<sup>1115</sup>, sino que resulta claramente un producto artificial de la historia moderna.

Su existencia no es necesaria (no está en “*el corazón del hombre*”), sino contingente. No existió siempre, se lo produjo y se lo fabricó con violencia y látigo, con el código de la disciplina fabril en la mano de los patrones, sus capataces y policías, con tortura, cárcel y vigilancia.

Todos esos mecanismos de violencia, dominación y poder, de coacción y ejercicio de la fuerza material, están presupuestos en todas las categorías y se encuentran tratados explícitamente en *El Capital*. No son un accidente anecdótico ni un recurso literario para impresionar a un lector superficial. Atraviesan la misma relación de capital —eje de la obra— desde el nacimiento del sistema capitalista mundial y lo vuelven a hacer periódicamente cada vez que el capital necesita reformular una y otra vez su modelo de acumulación y reproducción. ¿O los genocidios del siglo XX —el nazismo, las dictaduras militares latinoamericanas, el *apartheid*; las masacres de judíos y gitanos, nuestros desaparecidos, los negros de Sudáfrica, los palestinos, etc.— son anécdotas casuales? ¿La violencia quedó detenida con la conquista de América o continuó operando en la historia?

Por eso Marx no es sólo “el teórico de la explotación” sino también el de la dominación y el poder<sup>1116</sup>. En su exposición lógica Marx deja (provisoriamente) a un

---

<sup>1113</sup> Recordemos que según Maximilien Rubel —editor de *El Capital* y las *Obras* de Marx en su versión francesa— el capítulo 24 constituye el auténtico final de la obra. Allí Marx escribe en tono incendiario: “*Los expropiadores son expropiados [...] En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo*”. Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.953-954. Sobre la hipótesis de Rubel acerca de este final como la auténtica conclusión de todo el libro y los comentarios de Pedro Scaron al respecto véase *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, nota al pie N°303. pp.1085-1086. También puede consultarse la agitada discusión sobre la hipótesis de Rubel sobre el verdadero final del Tomo I en la obra de otro traductor al castellano y editor de *El Capital* Manuel Sacristán Luzón: *Escritos sobre «El Capital»*. Obra citada. pp. 157-158.

<sup>1114</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950.

<sup>1115</sup> Reproche contra el marxismo que ha sido reiteradas veces formulado, entre otros, por Michel Foucault en su *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1980.

<sup>1116</sup> El conjunto de las reflexiones aquí expuestas sobre la teoría crítica de Marx acerca del fetichismo y el poder giran en torno a su cuestionamiento del capitalismo, eje principal de nuestra investigación y nuestro objeto de estudio. Por recorte metodológico, quedan al margen de este recorrido teórico las estrategias y las tácticas concretas para confrontar contra el sistema capitalista (debate que posee una historia larguísima, desde la conformación de la Liga de los comunistas, pasando por las cuatro internacionales, la Tricontinental, la OLAS hasta llegar al día de hoy),

lado, por un problema de abstracción metodológica, esos mecanismos para poder exponer “en su máxima pureza” la extracción de plusvalor pero no es que no existan ni que él los desconozca. Semejante decisión metodológica que Marx realiza en su exposición lógica fue groseramente desatendida.

Eso derivó en que ciertas lecturas economicistas tomaron en cuenta, erróneamente, sólo la exposición lineal de Marx, la exposición lógica y el discurso explícito, de donde increíblemente dedujeron que... ¡la violencia sería completamente externa al modo de producción capitalista!<sup>1117</sup>. De este modo, lo que en Marx era un recaudo metodológico a la hora de exponer sus descubrimientos se transforma en una característica ontológica del capitalismo<sup>1118</sup>.

---

tratamiento que nos obligaría a extender esta investigación más allá de lo razonable. Intentamos hacerlo en otras investigaciones. En ese plano, solamente dos observaciones mínimas, para evitar equívocos. Conviene no confundir “llegar al gobierno” con tomar el poder —equivoco más que habitual que hemos tratado en varios ensayos— y a su vez, para evitar confusiones, puede ser útil vincular la estrategia de la toma del poder con la construcción del poder popular, una reflexión largamente meditada en Lenin y Gramsci, entre muchísimos otros. Véase al respecto Atilio Borón: *Diálogos sobre el poder, el Estado y la revolución*. La Habana, Centro Juan Marinello, 2006. Principalmente 32 y sig.; *Tras el búbo de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Obra citada y del mismo autor “Actualidad del *¿Qué hacer?*” [Estudio introductorio] En V.I.Lenin: *¿Qué hacer?* Bs.As., Ediciones Luxemburg, 2004. pp.13-74. Igualmente “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada.

<sup>1117</sup> Por ejemplo, el profesor Guerrero, prologando y comentando el libro *Valor, mercado mundial y globalización* del profesor Rolando Astarita, sostiene que: “*Viniendo de un país latinoamericano donde, como en tantos otros, domina ampliamente la idea contraria, hay que resaltar la valentía de las conclusiones generales que extrae de su libro el propio autor, y que en buena medida se resumen en su afirmación de que en el momento actual [septiembre de 2005, cuando aparece el libro. N.K.] y más que nunca, las mismas pautas que caracterizan desde siempre al sistema capitalista, regido sustantivamente por la ley del valor mercantil: «la extracción del excedente se da hoy, en lo esencial, no por coerción extraeconómica, sino a través del mercado y por la generación de plusvalía». Es decir: los problemas que tiene la humanidad no derivan de la violencia y el poder políticos, sino de su base económica: el capitalismo. No proceden de la fortaleza hegemónica de los Estados Unidos o de cualquier otra manifestación de la rapiña imperial, ni de la supuesta capacidad para fijar precios a su antojo por parte de los más grandes monopolios trasnacionales, ni de ningún gobierno maligno o alguna (real o supuesta) conspiración político-militar de temidos poderes estatales o paraestatales*”. Véase Diego Guerrero: “Prólogo”, en Rolando Astarita: *Valor, mercado mundial y globalización*. Bs.As., Kaicron, 2006. p.13. Las conclusiones generales de Astarita en ese mismo sentido señalado y exaltado por el prologuista, donde “la violencia” y “la coerción extraeconómica” se vuelven completamente externas al capitalismo y prácticamente anecdóticas, se encuentran en p.357.

<sup>1118</sup> Para dar cuenta de lo limitado y unilateral que resulta confundir lo que efectivamente sucede en el capitalismo real con el supuesto metodológico con que Marx expone los primeros capítulos de *El Capital* (donde aparentemente la violencia “no se muestra” en primer plano, y la dominación política supuestamente no juega ningún papel, aunque esté todo el tiempo allí, operando al interior mismo de la conformación de la relación de valor, dinero y capital), pueden compararse ese tipo de explicaciones economicistas donde “*los problemas que tiene la humanidad no derivan de la violencia y el poder*” con otras explicaciones alternativas. Por ejemplo, Gerard Duménil y Dominique Lévy, por un lado, y Perry Anderson, por el otro, para explicar el capitalismo neoliberal de los últimos treinta años, no se limitan al “factor económico”. Cuando no lo tematizan, aclaran abiertamente que es por una abstracción, sabiendo que sin violencia, poder y dominación el capitalismo neoliberal no hubiera podido nacer ni reproducirse. Por ejemplo, analizando este proceso, Duménil y Lévy sostienen: “*La finanza [es decir, el capital financiero. N.K.] revirtió, literalmente, todas esas evoluciones en su propio beneficio [...] Introdujo, o si se quiere, reestableció mecanismos de funcionamiento que consagran su supremacía. Es un primer paso del neoliberalismo: la entrada en la sociedad neoliberal. En todos los casos los políticos neoliberales coincidieron con las estrategias de contención de las fuerzas sociales que obstaculizaban su camino. [...] La crisis de la deuda permite la imposición del modelo neoliberal en el tercer mundo. Y aquí hacemos abstracción de los aspectos políticos de esa reconquista*”. Véase Gerard

Otras lecturas, menos esquemáticas pero impregnadas de una lógica argumentativa que por momentos se asemeja, extrajeron como inferencia que la violencia y el poder sí formarían parte del capitalismo actual<sup>1119</sup>, pero estarían recluidas en la “superestructura” (según la metáfora edilicia de 1859). Allí, por fuera de la denominada “estructura”, ajenas a la llamada “economía”, espacio social supuestamente autónomo al que legitimarían desde afuera.

¿Qué restaría como resultado, entonces? Pues que la violencia y el poder marcharían por un lado, el mercado por el otro; la política por una vereda y la economía por otra. En el mejor de los casos, se admite que una “ayuda” a la otra, como si fueran instancias autónomas y separadas radicalmente. Dos vecinos de barrios distintos (o incluso de países distintos) que acuden a colaborar entre sí cuando hace falta pero que jamás conviven en la misma habitación ni forman parte de la misma familia.

Con este cómodo esquema de pizarrón se reproduce la vieja dicotomía de origen liberal que esencialmente dividía la economía y la política como dos universos complementarios pero externos entre sí.

La lectura economicista —compartida por enemigos pero también por partidarios del marxismo—, que en el tradicional abordaje de *El Capital* deja de lado la instancia de la violencia y el poder como si fueran meros “elementos de la superestructura”, por lo tanto aleatorios, contingentes, epifenómicos, no necesarios ni consustanciales al capitalismo y a la relación misma de capital, reproduce al interior del marxismo esa dicotomía de matriz iusnaturalista y factura liberal.

Según el relato economicista, la violencia y el poder formarían parte sólo de la génesis histórica. En su madurez el capitalismo no necesitaría ya de esta violencia y sus relaciones de poder. Funcionaría en “piloto automático” a partir de la lógica del valor y la acumulación del capital, excluyendo de ambas cualquier mecanismo asociado con la violencia. No obstante, insistimos: ¿cómo explicar la recurrencia de las dictaduras militares, el fascismo, las guerras permanentes, los genocidios, las matanzas sistemáticas, etc., si no es a partir de este mecanismo interno de disciplinamiento permanente que el capitalismo necesita como parte de su misma reproducción social?

Cuando Marx hace referencia al valor, al dinero y al capital está pensando en relaciones de fuerzas y relaciones de poder, no solamente en relaciones “económicas”.

El valor presupone, por ejemplo, que las condiciones de existencia del trabajo vivo se han autonomizado frente al productor, han cobrado existencia propia y se le han vuelto en contra (lo hemos analizado extensamente en el capítulo de esta investigación dedicado al fetichismo). Entonces las preguntas pendientes serían: ¿por qué se autonomizaron? ¿cómo fue posible que cobraran existencia propia?

---

Duménil y Dominique Lévy: “El capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo”. En F. Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Obra citada. p.54. Más explícito todavía, a la hora de explicar ese mismo proceso a escala mundial, Perry Anderson destaca en primer plano el papel de la violencia, la dictadura militar y el terrorismo de estado aplicados por el general Pinochet y la CIA en Chile como el nacimiento mundial del neoliberalismo y su nuevo modelo de acumulación de capital a escala planetaria. Véase Perry Anderson: “Neoliberalismo un balance provisorio”. En *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader y Pablo Gentili [comp.]. Bs.As., CLACSO, 2003.

<sup>1119</sup> Ernest Mandel, replicando a quienes lo acusan de “neoarmonicista”, ha sostenido que “**no existe ninguna lógica interna automática del capitalismo que pueda conducir de una onda larga depresiva a una expansiva. Para ello son indispensables factores exógenos**”. Véase Ernest Mandel: *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*. Madrid, Siglo XXI, 1986. p.18. Nota al pie.

Esa autonomización —condición *sine qua non* del fetichismo, clave a su vez del trabajo abstracto en tanto sustancia del valor— se vuelve posible porque ha habido toda una suerte de rupturas históricas que no se producen de manera “espontánea” y mucho menos “natural” sino de modo completamente artificial. Rupturas históricas donde interviene la violencia, el poder y el ejercicio de la fuerza material.

En el tercer tomo de la obra Marx señala que: “*Así como en el capital y en el capitalista —quien de hecho no es otra cosa que el capital personificado— los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también en el terrateniente se personifican la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo, reclama su porción del producto generado con su ayuda [...] Resulta claro que el capital presupone el trabajo como trabajo asalariado*”<sup>1120</sup>.

No hay entonces relación de capital si no hay trabajo asalariado<sup>1121</sup>. Lo que habría que indagar en consecuencia es el gran presupuesto: ¿por qué y de qué manera el trabajo humano se transforma en trabajo asalariado?. Eso se explica en el capítulo dedicado a exponer la acumulación originaria. No es natural que al trabajo le corresponda un salario sino que muy por el contrario “*es un producto artificial de la historia moderna*”. No resulta natural ni espontáneo, se logra mediante relaciones de poder; un poder que se renueva periódicamente. Por eso la necesidad de la matanza sistemática y el genocidio reiterado en el capitalismo. Marx lo resume en *El Capital* de una manera magistral cuando escribe que “*Si el dinero, como dice Augier, «viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla», el capital lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies*”.

Pero ese “nacimiento” macabro, sádico y diabólico se reitera, en escala ampliada, ante cada nueva fase de crecimiento y ante cada nuevo ciclo de acumulación.

Por eso Marx señala que: “***La relación de capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que la reproduce en escala cada vez mayor***”<sup>1122</sup>.

Si esto no fuera así, la represión sería apenas “un pecado de juventud” y después se habría abandonado. Sin embargo, en el capitalismo se reactualiza periódicamente — los datos y evidencias empíricas son abrumadoras, no hace falta hacer la lista<sup>1123</sup>— porque cada vez que hay que profundizar la subsunción real del trabajo en el capital (que no se produce de una vez para siempre, sino que se reproduce como un proceso permanente en la historia), cuando el capital necesita avanzar y conquistar nuevos territorios sociales, nuevamente emerge la violencia. Esos territorios (geográficos pero también sociales, imprescindibles para la reproducción del capital como relación social) no se conquistan ni se mantienen sin violencia y poder.

---

<sup>1120</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol 8, p. 1049.

<sup>1121</sup> Esta afirmación es pertinente para la relación de capital captada y conceptualizada en su “forma pura”. En las formaciones sociales históricas donde se articulan, de manera desigual y combinada (predominando unas sobre otras), relaciones sociales correspondientes a varios modos de producción, el capital muchas veces subsume, formal y realmente, relaciones sociales diversas, incluyendo formas de trabajo no asalariado.

<sup>1122</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.893.

<sup>1123</sup> La literatura que lo registra es enorme y excede el objetivo de esta investigación. Recomendamos tan sólo un par de títulos. En primer lugar, la voluminosa obra, casi una enciclopedia del terror y la barbarie capitalista en América Latina, de Luis Suárez Salazar: *Madre América. Un siglo de violencia y dolor (1898-1998)*. La Habana, Ciencias Sociales, 2003. En segundo lugar, también con abundantes pruebas empíricas del salvajismo capitalista, la obra de Marisa Gallego y otros: *Historia latinoamericana (1700-2005)*. Bs.As., Maipue, 2006.

Expresado en los términos empleados por Marx: la expropiación de los campesinos (aquí Marx no se refiere solamente a América Latina, sino también a la formación social más desarrollada del capitalismo de su tiempo, Inglaterra) constituye el gran presupuesto para que exista el capital. Es a partir de esta expropiación violenta que el campesino no tendrá otra opción que ir a vender su fuerza de trabajo al mercado, desprovisto de sus condiciones materiales de supervivencia. El campesino expropiado no afluye al taller urbano ni a la fábrica, donde se transforma en obrero asalariado, por libre decisión propia... Tampoco existe ningún acuerdo contractual producto de la libre voluntad. ¡Hay que obligarlo! Y se lo obliga...

En ese momento intervienen toda una serie de instituciones como el *Work House* —institución ampliamente tratada en *Vigilar y castigar* y otros escritos de Michel Foucault, que se nutren ampliamente, sin citarlos, de los *Grundrisse* y *El Capital*—, el código de conducta que marca corporalmente a los llamados “vagos”, los tortura y los recluye en instituciones de secuestro<sup>1124</sup>. Eso se explica, a partir del capítulo 24 cuyos procesos de rupturas históricas constituyen los presupuestos para que después nazcan las que irónicamente Marx denomina “*leyes naturales de la economía*” o “*«leyes naturales eternas» que rigen el modo capitalista de producción*”<sup>1125</sup>. Leyes que no existirían ni existen al margen de la lucha de clases.

A partir entonces de poner en primer plano esos mecanismos específicos de la lucha de clases atravesada por la violencia, la dominación, el control y la disciplina, Marx escribe con su ironía habitual: “*Tantae molis erat para asistir al parto de las «leyes naturales eternas» que rigen al modo capitalista de producción*”<sup>1126</sup>. Entonces

---

<sup>1124</sup> En la última conferencia reunida en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault aporta una explicación muy cercana al marxismo. Lo mismo hace en *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1988. pp. 149 y 168; *La verdad y las formas jurídicas*. En Michel Foucault: *Estrategias de poder* [Antología]. Barcelona, Paidós, 1999. *Obras esenciales de Foucault*. Vol. II. Principalmente pp.256-257, donde se encuentra la síntesis que pretende hacer con el marxismo. Síntesis que no siempre está explicitada, e incluso llega a ser rechazada, en *Microfísica del poder*. En este último libro, que reúne diversos ensayos y entrevistas, Foucault había dicho que “*el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él*”, así como también: “*Precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras*”. Véase Michel Foucault: *Microfísica del poder*. Obra citada. pp.83-84 y 143-144. De igual modo, allí agrega que: “*se trata de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: «¿Quién detenta el poder y qué intención tiene? O ¿qué busca el que detenta el poder?»*”. Véase *Microfísica del poder*. Obra citada. p.143. El foucaultianismo posterior, mucho más cercano y proclive al pensamiento posestructuralista y por eso mismo, crítico del marxismo, se aferra a este Foucault que por momentos tiende a hipostasiar “EL PODER” [con mayúsculas] en general, en abstracto, sin mayores determinaciones históricas, clasistas o sociales. Sin embargo, aunque resulte paradójico, a contramano de esta visión metafísica y supraclasista del poder, es el mismo Foucault quien en *La verdad y las formas jurídicas* sitúa históricamente las relaciones de poder sosteniendo que las instituciones de secuestro (la fábrica, el cuartel, la escuela, etc.) cumplen un papel preciso en la acumulación originaria del capital y a partir de allí, vinculando esas instituciones con la lógica del capital, intenta dar toda una explicación clasista de sus razones sociales de existencia. En este otro nivel de sus explicaciones —seguramente el más rico y no casualmente el más “olvidado” o soslayado por sus seguidores académicos, posestructuralistas y posmodernos— sitúa históricamente el nacimiento de la sociedad disciplinaria, panóptica, de normalización, como él la denomina.

<sup>1125</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950.

<sup>1126</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.950. La expresión en latín usada por Marx significa “*tantos esfuerzos se requirieron*”. Pertenece a la *Eneida* de Virgilio y hace alusión a los esfuerzos que hicieron falta para fundar el pueblo romano. Marx la emplea para destacar

las supuestas leyes naturales, eternas, objetivas —todas expresiones irónicas en la pluma de Marx— se construyeron a partir de estos mecanismos: la violencia, la coacción, la expropiación, la estafa, el colonialismo, la conquista, la tortura, los códigos de disciplinamiento, las casas de trabajo, entre otros. La lucha de clases los engloba a todos.

Explicitar este proceso de rupturas históricas que condicionan el surgimiento y posterior vigencia de las “leyes naturales eternas” de la economía, tiene una importancia fundamental para la concepción materialista de la historia y el lugar central que en ella ocupa la teoría crítica del fetichismo y el poder. Como ya intentamos explicar en otro capítulo de esta investigación, este proceso fetichista no constituye sólo un fenómeno cultural. En tanto teoría crítica que da cuenta de él, no abarca sólo la comprensión de los mecanismos mercantiles constituyentes de la subjetividad sino también la explicación de la historia como proceso y la discusión sobre el carácter que asumen y poseen las leyes que rigen el funcionamiento procesual-estructural y el movimiento histórico de la economía mercantil capitalista.

Desde ese ángulo se torna necesario prestar atención al siguiente pasaje de *El Capital* cuando Marx afirma: “*Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad*”<sup>1127</sup>.

Marx plantea que “las leyes de la economía” se le presentan a los productores como leyes naturales todopoderosas “al margen de su voluntad”. Esa presencia de las leyes del mercado al margen de la voluntad no significa otra cosa que fetichismo, cosificación, mistificación económica. Semejante conclusión que aparece explicitada al final del tercer tomo de *El Capital* asume una importancia fundamental para comprender todo el proyecto crítico-científico de la concepción materialista de la historia. La lucha de clases está en el centro de la teoría crítica y en cada una de sus categorías. Quizás por eso, resumiendo la obra, Marx le dice a su amigo: “*Por último hemos llegado a las formas de aparición [fenoménicas] que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, la ganancia (interés), que surge del capital, los salarios, que provienen del trabajo [...] Todo el movimiento tiene lugar en esa forma aparente. Finalmente, puesto que esas tres (salarios, renta del suelo, beneficios [interés]) constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases —terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados— tenemos, en conclusión, la lucha de clases en que se resuelve todo el movimiento y nos da la clave para acabar con esta basura*”<sup>1128</sup>.

En las lecturas más deterministas del materialismo histórico —pretendidamente “ortodoxas”— se plantea que las leyes de la economía que describe *El Capital* serían autónomas y funcionarían al margen de la subjetividad (colectiva) histórica.

A contramano de aquella “ortodoxia”, la teoría crítica del fetichismo tiene una importancia fundamental porque desde ella Marx sostiene claramente —no en un texto de filosofía, sino precisamente en su obra más “económica”, según la taxonomía

---

irónicamente los “esfuerzos” necesarios e imprescindibles para que funcione día a día el capitalismo.

<sup>1127</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.VIII, p.1057.

<sup>1128</sup> Véase carta de K.Marx a F.Engels, 30 de abril de 1868. En K.Marx y F.Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Obra citada. p.168.

habitual— que esa pretendida objetividad de las leyes que los agentes sociales insertos en el modo de producción mercantil capitalista viven y experimentan casi como naturales y como si fueran todopoderosas no constituyen nada más que una nueva expresión autonomizada de la cosificación, el fetichismo y la mistificación.

Por eso resulta tan importante explicitar esta problemática subyacente en la teoría crítica de Marx. Para elucidar a fondo la teoría del valor, que constituye el andamiaje y la arquitectura central de todo *El Capital*, hay que analizar porqué se cosifica el trabajo humano. A su vez, para responder esa pregunta se torna imprescindible remitirse a la socialización indirecta del trabajo abstracto (las dos tareas las intentamos realizar en el capítulo precedente). Ambas interrogaciones se basan en tres presupuestos.

El primer presupuesto necesario para que se pueda cosificar el trabajo humano y devenga de ese modo valor, consiste en que los productores y propietarios independientes tienen que producir e intercambiar mercancías. Los productos del trabajo se tienen que transformar en mercancías. Ese primer presupuesto lo explica entonces la teoría del fetichismo.

El segundo presupuesto sostiene que la emergencia histórica y el “natural” funcionamiento y existencia de las “leyes objetivas de la economía” no es independiente de las relaciones de poder y de fuerzas entre las clases sociales. Sin relaciones de poder no hay relaciones de producción.

El tercer presupuesto sostiene que las “leyes naturales” no son naturales. Creer que son naturales (y eternas) implica una mistificación teórica y una cosificación de índole práctica. Por eso Marx en *El Capital* sostiene que: “*En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas*”<sup>1129</sup>. Por lo tanto el carácter “natural” de estas supuestas “leyes naturales” depende más de “la educación, la tradición y el hábito” —es decir, de la hegemonía de las clases dominantes y del proceso fetichista que emerge del mismo régimen capitalista en cuyo seno se constituye el sentido común de la clase obrera— que de su supuesto carácter ineluctable, necesario y fatal.

Se vuelve impostergable explicitar estos tres presupuestos porque están presentes a lo largo de todo *El Capital*. Cuando un lector desprevenido se lanza directamente al abordaje del primer renglón del primer capítulo del primer tomo de *El Capital* sin advertir todo lo que la exposición lógica de Marx presupone, se corre el riesgo de imaginar que Marx estaría describiendo a lo largo de toda su obra un mecanismo automático.

¿Qué lugar le quedaría entonces a la dimensión política, la dominación y el poder en esa lectura lineal y economicista? ¿Qué lugar ocuparían la lucha de clases y las resistencias anticapitalistas? Se lo admita o no, los cambios terminan concibiéndose de ese modo casi como una evolución, una especie de transformación y sucesión automática de modos de producción que se van sustituyendo unos a otros —como capas geológicas— en la historia de manera automática, sin intervención subjetiva y en escalera, de menor a mayor.

Para problematizar ese tipo de lecturas, la teoría del fetichismo aporta elementos muy importantes y valiosos. En capítulos previos analizamos la problemática de la inversión de las categorías de objetividad y subjetividad; de qué modo el fetichismo presupone una concepción dualista y cómo Marx asocia su crítica del dualismo de la economía política con el cuestionamiento que Hegel dirige hacia las antinomias del entendimiento kantiano. También exploramos ese mecanismo por el cual se toma una

---

<sup>1129</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.922.



cosa por otra [el *quid pro quo*]; el sujeto se cosifica y los objetos se personifican. Además analizamos cómo el carácter social del trabajo se expresa como valor de las mercancías, las relaciones entre los productores independientes y el trabajo global como relaciones entre las mercancías también, la igualdad del trabajo social como igualdad del valor global, la cantidad de trabajo social como cantidad del valor global, el trabajo útil social como el valor de uso social de las mercancías, el trabajo social global como valor global. Todas expresiones “objetivas” cuya supuesta objetividad —en realidad de origen fetichista— Marx somete duramente a crítica.

En su conjunto, todas esas temáticas pertenecientes a la teoría crítica del fetichismo apuntan a cuestionar ese carácter supuestamente “objetivo, natural y eterno” de las leyes que rigen la producción mercantil capitalista. No se puede separar el análisis crítico del fetichismo del carácter que estas leyes asumen en el discurso crítico-científico de la concepción materialista de la historia cuando se analiza la sociedad capitalista. Por lo tanto, si teoría crítica del fetichismo y concepción materialista de la historia son inseparables, ambas implican consecuencias políticas.

Si la “objetividad” de las leyes que rigen lo social en el capitalismo no es absoluta, natural ni eterna; si esa pretendida “objetividad” que se impone con ciega necesidad no es nada más que cosificación, petrificación y mistificación, pues entonces no tiene sentido plantearse desde el marxismo una objetividad social en sentido fuerte completamente separada y al margen de la subjetividad histórica colectiva. No hay “economía” sin lucha de clases. No hay capital sin relaciones de poder y dominación.

De lo cual se infiere que no existe una “economía” pura al margen de las relaciones sociales de poder y de fuerzas dentro de las cuales operan las subjetividades colectivas, las clases sociales y las fuerzas sociales. Estas últimas no existen con independencia de la totalidad social, en una curiosa e inexplicable “estratificación” funcionalista o en una supuesta y armónica división natural de tareas y funciones, sino que se forman y se constituyen a partir de la confrontación y el enfrentamiento al interior de esas mismas relaciones sociales de poder y de fuerza.

Resulta interesante observar cómo en el capítulo sexto inédito de *El Capital*, que de algún modo marca la transición teórica de la exposición lógica del tomo primero al segundo de la obra, Marx vincula estrechamente el carácter enajenante de la escisión (puramente “económica”) entre productor y condiciones de existencia en el modo de producción capitalista con la problemática del poder, la hegemonía y la coerción específicamente capitalistas. Allí sostiene que: “*Cuando la relación de la **hegemonía** y la **subordinación** reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su forma*”<sup>1130</sup>.

Es nada menos que ese cambio de “forma” en la subordinación aquello que caracteriza a la especificidad histórica del modo capitalista de producción. Una subordinación que bajo la apariencia de ser “libre” encierra en realidad coacción, vigilancia y disciplina (debe tenerse en cuenta que cuando Marx utiliza el término de “hegemonía” —que obviamente no es un invento de Gramsci sino que pertenece a toda la tradición marxista— entiende por ella fundamentalmente coerción). Por ello plantea que: “*En un comienzo, la subordinación del proceso de trabajo al capital no modifica nada en el modo real de producción y prácticamente se muestra sólo en lo siguiente: el*

---

<sup>1130</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.64-65. Frente a ese párrafo Wolfgang Fritz Haug cuestiona el empleo del término “hegemonía” con que Pedro Scaron traduce este pasaje. Afirma Haug: “*Allí donde Marx habla de <Überordnung> (véase Resultate, MEGA II.4.1, 99), él [Pedro Scaron. N.K.] coloca la tradicional traducción de <hegemonía>, pero en la significación de Zwang (coerción)*”. De todas maneras Scaron no asimila este término a la noción gramsciana como aclaramos a continuación.

obrero queda bajo el **mando**, la **dirección**, y **supervisión** del capitalista; desde luego que sólo en lo que atañe a su trabajo, perteneciente al capital. El capitalista **vigila** que el obrero no desperdicie tiempo alguno”<sup>1131</sup>. Reafirmando esta concepción del capital como una relación centralmente coactiva y coercitiva —que asume en el imaginario de los agentes sociales insertos en relaciones sociales cosificadas y fetichistas la apariencia de ser “libre” y “voluntaria”— Marx también señala que: “En la **subsunción formal del trabajo en el capital**, la **coerción** que apunta a la producción de plus trabajo [...] y la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia del de la producción material, esa **coerción**, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores”<sup>1132</sup>.

Que el capital no es sólo una relación económica “pura” (por lo tanto “libre” y “voluntaria”) sino que al mismo tiempo presupone y lleva implícita una relación de poder —que expresa una relación de fuerzas entre clases sociales— puede corroborarse en la contraposición que Marx realiza de las esferas de la circulación y la producción. En la circulación rigen, supuestamente, “la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham”, es decir que esa esfera constituye “un verdadero Edén de los derechos humanos innatos”<sup>1133</sup>.

Resulta diáfano que esta referencia a los “derechos humanos” está cargada, como habitualmente acostumbra hacer Marx con las opiniones que intenta refutar, de amarga y filosa ironía. En cambio en el ámbito de la producción rigen “la **vigilancia** y **disciplina del capitalista**”<sup>1134</sup>. Por ello mismo: “Dentro del proceso de producción, el capital se convierte en **mando sobre el trabajo**, esto es, sobre la fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, o el obrero mismo [...] **El capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales**”<sup>1135</sup>.

Esta concepción marxiana según la cual la categoría teórica de “capital” expresa no sólo un intercambio desigual de equivalentes, no sólo una relación (contradictoria) entre dos clases, no sólo una relación de explotación (entre poseedores de dinero y de fuerza de trabajo), sino también una relación de coerción, vigilancia, control, mando, disciplina, ejercicio de fuerza material, violencia, autoritarismo, despotismo, hegemonía y subordinación, resulta fundamental para comprender a fondo la empresa teórica de

<sup>1131</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.44.

<sup>1132</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.62.

<sup>1133</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, p.214. La misma referencia irónica aparece en escritos muy anteriores. Véase Karl Marx: *La cuestión judía*. En *Escritos de juventud*. Obra citada. Tomo I. pp. 476 y 480; también en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p. 308. Sobre la problemática particular de los derechos humanos en Marx (analizada desde un ángulo académico y prioritariamente jurídico) puede consultarse el libro del profesor Manuel Atienza: *Marx y los derechos humanos*. Mezquita, Madrid, 1983. Este autor plantea que Marx no fue enemigo de los “derechos humanos”, a pesar del tono sarcástico que utiliza para referirse a ellos (emparentándolos, obviamente, con la ideología de la revolución burguesa, algo que ya está presente desde *La cuestión judía* [1843] en adelante). La tesis de este profesor, filósofo académico del derecho, sugiere que Marx mantuvo ambigüedad debido a “su teoría del conflicto social y a su tesis sobre la extinción del derecho y el Estado en una sociedad comunista”. Más allá de esta posible interpretación, resulta claro que el significado que asume esta expresión en *El Capital* y en otros escritos de Marx (polémicos con el liberalismo) no hace referencia al debate sobre los derechos humanos en América Latina y a su violación sistemática por parte de diversas dictaduras militares, burguesas y proimperialistas. La expresión es la misma pero el significado es completamente distinto.

<sup>1134</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p.15.

<sup>1135</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol. I, pp.375-376.

Marx y su concepción materialista de la historia. Sólo dando cuenta de esa doble teorización —explotación económica y dominación política— puede comprenderse que *El Capital* contenga en la elaboración de cada una de sus categorías una concepción teórica acerca de la política, la dominación y el poder.

Un dato para nada menor si se toma en cuenta, como señalamos, que durante mucho tiempo, por lo menos desde el período 1975-1977, a partir de las impugnaciones liberales de Norberto Bobbio (y de algunos otros que le siguieron el paso acompañados de nombres académicos prestigiosos como Althusser, Foucault, Cacciari y Colletti) se sostuvo livianamente que en Marx no existe una teoría política del poder, la dominación ni el Estado. Alegre afirmación que hoy continúa repitiéndose de manera mecánica en la Academia sin mayores explicaciones (véase al respecto la primera parte de esta investigación).

Para haber podido sostener semejantes hipótesis hubo que violentar *El Capital* e incorporarlo por la fuerza al lecho de Procusto del economicismo más mezquino, ramplón y mundano. Una operación que tuvo y tiene como consecuencia necesaria, por ejemplo, el “olvido” de la equiparación que Marx realiza entre la sociedad capitalista y el ejército y su reflexión sobre la relación social de capital comprendida como una relación atravesada por múltiples relaciones jerárquicas de poder.

En el ejercicio del disciplinamiento de la fuerza de trabajo el capital introduce, según Marx, una rígida jerarquía militar en las relaciones sociales. Esta estructura jerárquica, militar y autoritaria, no es para Marx un accidente o una forma meramente aleatoria o contingente en su nexa con las relaciones sociales capitalistas, sino que forma parte inherente y consustancial de las mismas. Esta es la razón principal por la cual todo *El Capital* presupone una permanente analogía simétrica entre la sociedad capitalista y la cadena de mandos de una institución militar.

Por ejemplo, en una carta de Marx a Engels escrita cuando estaba comenzando a elaborar los *Grundrisse*, Marx señala que: “*toda la historia de las formas de la **sociedad burguesa** se resume notablemente en la **militar***”<sup>1136</sup>.

Asimismo, en *El Capital*, Marx plantea que: “*El código fabril, en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, la **autocracia que ejerce sobre sus obreros** —sin que en dicho código figure esa **división de poderes** de la que tanto gusta la burguesía, ni el **sistema representativo**, aún más apetecido por ella— no es más que la caricatura capitalista de la regulación social del proceso laboral*”<sup>1137</sup>. Siempre desde el mismo ángulo de abordaje, afirma: “*la manufactura propiamente dicha no sólo **somete a los obreros**, antes autónomos, al **mando y a la disciplina del capital**, sino que además crea una **gradación jerárquica** entre los mismos obreros*”<sup>1138</sup>.

En el caso de la supervisión y dirección empresarial el capital cede su lugar a los *managers* (quienes constituyen, según Marx, el “*alma del sistema industrial*”) para que realicen estas tareas sucias<sup>1139</sup>. En idéntico registro Marx sostiene que: “*La división manufacturera del trabajo supone la **autoridad incondicional** del capitalista sobre hombres reducidos a meros miembros de un mecanismo colectivo, propiedad de aquél*”<sup>1140</sup>, así como también: “*La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo,*

<sup>1136</sup> Véase Carta de K.Marx a F.Engels, 25 de septiembre de 1857. En Karl Marx y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Obra citada. pp.88-89.

<sup>1137</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.517.

<sup>1138</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.438.

<sup>1139</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo III, Vol.7, p.494.

<sup>1140</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p.433.

*integrado por individuos de uno u otro sexo y pertenecientes a diversos niveles de edad, crean una **disciplina cuartelaria** que se desenvuelve hasta constituir un **régimen fabril pleno***<sup>1141</sup>.

Marx continúa a lo largo de toda su obra con sus metáforas analógicas sobre la sociedad capitalista concebida como una gran ejército. Por ejemplo, cuando sostiene que: “*Todo **capital** individual es una concentración mayor o menor de medios de producción, con el **comando** correspondiente sobre un **ejército** mayor o menor de obreros*”<sup>1142</sup>. Siguiendo con este hilo discursivo, agrega: “[la superpoblación obrera] *Constituye un **ejército industrial de reserva** a disposición del capital, que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas*”<sup>1143</sup>.

Continuando con la enumeración encontramos que: “*Esos movimientos no se determinan, pues, por el movimiento del número absoluto de la población obrera, sino por la proporción variable en que la clase obrera se divide en **ejército activo** y **ejército de reserva***”<sup>1144</sup>. Más adelante: “*Nos detendremos ahora en una capa de la población de origen rural, cuya ocupación es en gran parte industrial. Este estrato constituye la **infantería ligera del capital** [...] Se forman así aldeas improvisadas, carentes de toda instalación sanitaria, al margen del control de las autoridades locales y muy lucrativas para el caballero contratista, que explota doblemente a los obreros: como **soldados industriales** y como inquilinos*”<sup>1145</sup>. Además: “*Los husos y telares, dispersos antes por toda la región, están ahora congregados en unos pocos **cuarteles de trabajo** al igual que los obreros, que la materia prima*”<sup>1146</sup>. Sin olvidarnos tampoco que: “*Como la **marina** real, las **fábricas** reclutan su personal por medio de las levas*”<sup>1147</sup>. Los pasajes y fragmentos donde traza ese paralelo son interminables.

Si esquematizamos este conjunto de metáforas (que presuponen un paralelo permanente entre la sociedad capitalista y una fuerza militar), nos encontramos con el siguiente cuadro, por demás ilustrativo de la concepción marxiana acerca de la categoría de “capital” como una relación política de dominación, poder y fuerzas:

## **SOCIEDAD BURGUESA = EJÉRCITO**

Fábrica = Cuartel

El capital = Alto mando militar

Capataces = Suboficiales

Obreros = Soldados industriales

Obreros activos empleados = Ejército Activo

<sup>1141</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.II, p. 517.

<sup>1142</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.777.

<sup>1143</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.786.

<sup>1144</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.793.

<sup>1145</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, pp.829-830.

<sup>1146</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p. 933.

<sup>1147</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p. 947.

Obreros desempleados = Ejército Industrial de reserva  
Población rural con tareas industriales = Infantería Ligera  
Reclutamiento fabril = Reclutamiento Militar  
Libreta de castigos = Código de Justicia Militar

¿Cuál es la principal condición de este paralelismo —innegable y específicamente político— que Marx construye a lo largo de *El Capital* entre la sociedad burguesa y el ejército? La gran premisa reside en que para que el capital pueda estructurar el conjunto de las relaciones sociales como un inmenso ejército y pueda someter a su mando, coerción, subordinación, despotismo, vigilancia, disciplina, fuerza material y dominación al obrero colectivo (porque de lo que se trata aquí es de clases sociales en conflicto, no de individuos aislados) las condiciones de existencia —el presupuesto— y el producto —el resultado— del trabajo se deben haber autonomizado e independizado de sus productores, volviéndose hostiles frente a ellos y ellas.

Por ello Marx señala que: “*lo que en el primer proceso, antes que el dinero o la mercancía se hayan transformado realmente en capital, les imprime desde un comienzo el carácter de capital no es ni su condición de dinero ni su condición de mercancía, ni el valor de uso material de estas mercancías, consistente en servir como medios de subsistencia y de producción, sino el hecho de que este dinero y esta mercancía, estos medios de producción y medios de subsistencia, se enfrentan a la capacidad de trabajo —despojada de toda riqueza objetiva— como poderes autónomos personificados en sus poseedores; el hecho de que, por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias*”<sup>1148</sup>. El capital, entonces, no constituye más que un fetiche separado, autonomizado, independizado y vuelto hostil contra su propio creador, al que somete a la disciplina, la vigilancia, el control, la subsunción (formal y real), la subordinación, la hegemonía y la dominación. En pocas palabras, lo somete a relaciones —económicas y al mismo tiempo políticas— de explotación, de poder y de fuerzas.

Nada distinto plantea Marx cuando sostiene que: “*el valor adelantado se convierte en capital únicamente merced a la producción de plusvalía, la génesis del capital mismo, así como del proceso capitalista de producción, se funda ante todo en dos elementos: Primero, la compraventa de la capacidad laboral [...] Esta compraventa de la capacidad laboral implica la separación entre las condiciones objetivas del trabajo —o sea los medios de subsistencia y producción— y la misma capacidad viva de trabajo [...] La separación se profundiza a tal punto que esas condiciones del trabajo se enfrentan al obrero como personas autónomas*”<sup>1149</sup>.

Porque existe esa separación violenta (reproducida cotidianamente) entre productores y condiciones de vida, estas últimas se autonomizan y se vuelven sujetos, mientras las personas se cosifican. La teoría del fetichismo, base de la teoría del valor, está entonces indisolublemente ligada a una concepción del poder.

Como planteaba correctamente el joven Lenin, “*el capital es una determinada relación entre los hombres*”. Si el conjunto de todas esas relaciones de producción constituyen la “*formación económico-social históricamente determinada, objeto de*

<sup>1148</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. pp. 35-36.

<sup>1149</sup> Véase Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. Obra citada. p. 51.

estudio de «*El Capital*»<sup>1150</sup>, y si a su vez ese conjunto históricamente diferenciado de relaciones entre los seres humanos está atravesado por relaciones de poder, debe concluirse que el objeto de estudio de *El Capital* no está centrado únicamente en las relaciones de producción del capitalismo sino también en sus formas del poder y de dominación que les son consustanciales<sup>1151</sup>.

Si en *El Capital* no hubiera relaciones de poder ni política ¿qué es entonces la relación de “capital” como categoría?<sup>1152</sup> Una pista que puede contribuir a terminar de despejar esa interrogación es la siguiente formulación de Marx: “*El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser transformados en capital. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia [...] al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo*”<sup>1153</sup>.

## Acumulación y lucha de clases

La acumulación del capital, corazón del sistema en su conjunto (“corazón” enfermo, si se nos permite la expresión, cuyo diagnóstico Marx elabora al demostrar la ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia), está atravesada por el antagonismo de la lucha de clases. La explicación de este antagonismo Marx la desarrolla en el capítulo anterior al de la acumulación originaria, el vigésimo tercero, el referido a la ley general de la acumulación capitalista. Allí plantea que esta ley general expresaría una razón inversamente proporcional. A mayor acumulación de riquezas en un polo, mayor

---

<sup>1150</sup> Véase V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obra completas*. Obra citada. Tomo I. pp. 154 y 232.

<sup>1151</sup> Entendiendo por “poder” no una cosa cristalizada sino una relación, no una instancia hipostasiada y omniabarcativa, sin nombre, apellido ni historia, sino una relación de dominación inscripta al interior de las relaciones sociales de clase de una formación económico social históricamente determinada. Véase Antonio Gramsci: “Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza”. En A. Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. Obra citada. Tomo 5. pp. 32-40. Adelantándose cuarenta años a Michel Foucault, Gramsci concibe el poder como relación. Pero su concepción del poder es muchísimo más rica y detallada que la de Foucault. Recuperando *El Capital* de Marx (en polémica con la lectura de Benedetto Croce, véase cuaderno N°10) y apropiándose de los escritos de Lenin (además de la clásica noción de “hegemonía”, se nutre del análisis de Lenin sobre “situación revolucionaria” en polémica con el economicismo, véase cuaderno N°13), Gramsci entiende el poder de manera muy precisa. No como una relación en general sino como una relación de fuerzas entre las clases. Su lectura marxista del poder puede resultar muy útil para comprender las categorías de *El Capital*, escapando a las dicotomías habituales (incluso de muchos “gramscianos”).

<sup>1152</sup> Comentando las conferencias populares y charlas dictadas por Marx en Bruselas, antes de marchar a Inglaterra, donde define la relación de capital como una “**dominación del trabajo acumulado, pasado, objetivado, sobre el trabajo inmediato, viviente**” que transforma “**el trabajo acumulado en capital**” Maximilien Rubel afirma: “**el capital expresa una relación de clases, esto es, una relación de fuerza entre las clases sociales**”. Las relaciones que Marx analiza en *El Capital* constituyen, según Rubel “**relaciones sociales de poder**”. En ese sentido, este biógrafo y editor de Marx recuerda que “*es sabido que el título original [se refiere a *El Capital*. N.K.] debió ser «Crítica de la política y de la economía política»*”. Véase Maximilien Rubel: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires, Paidós, 1970. p. 293.

<sup>1153</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.892.

acumulación de pobreza y miseria en el otro. La concentración y centralización del capital implica mayor explotación y resistencia de la fuerza de trabajo.

Una inversión que en su descripción a trazo grueso es anterior a Marx. Hegel, para citar sólo un nombre significativo, había planteado algo muy similar en su *Filosofía del derecho* [1821], al sostener que: “*Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria. A través de la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la acumulación de riquezas, pues de esta doble universalidad se extrae la máxima ganancia, mientras que por el otro lado, como consecuencia, se incrementa la especialización y limitación del trabajo particular, y así la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca la incapacidad de sentimiento y goce de las restantes posibilidades, sobre todo de los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil [...] Se manifiesta así que en medio del exceso de riqueza la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe*”<sup>1154</sup>.

Apoyado en el estudio crítico de los economistas clásicos y a partir de su propia concepción, Marx formula y fundamenta entonces la ley general de acumulación capitalista. Sin embargo, conviene recordar que esta ley no traza una regularidad “automática” que se cumpliría de manera necesaria con independencia de la lucha de clases. Por eso Marx se apresura a señalar que: “*Por otra parte, a medida que con la acumulación del capital se desarrollan la lucha de clases y, por consiguiente, la conciencia de sí mismos entre los obreros*”<sup>1155</sup>.

## La violencia como potencia económica

Si la acumulación no es ajena a la lucha de clases, si la reproducción del capitalismo no funciona sin dominación y ejercicio del poder, ¿qué significado tiene entonces aquella formulación de Marx cuando sostiene que: “*La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica*”<sup>1156</sup>.

¿La violencia como “potencia económica”? ¿Acaso economía y violencia no son dos universos radicalmente escindidos, separados y en el mejor de los casos yuxtapuestos o complementarios? Parafraseando lo que alguna vez escribió Sigmund Freud sobre la sexualidad infantil ante quienes sospechaban de su inexistencia, hay que esforzarse demasiado para no ver la violencia y la relación de fuerzas y de poder dentro mismo de la relación de capital.

A pesar de las clasificaciones canonizadas y los prejuicios ya establecidos por los saberes cristalizados de las disciplinas académicas (cada una con su *métier*, su jerga técnica, su “especialización”, su campo de estudio microscópico, su juego de lenguaje restringido, su diploma), para Marx es imposible escindir y separar arbitrariamente estas dos dimensiones que hacen a un mismo conjunto de relaciones de producción, de poder y de fuerzas. Sólo a condición de ceder terreno al economicismo (aquella corriente defendida, entre varios otros, por Aquiles Loria que ubicó el gran aporte del marxismo

<sup>1154</sup> Véase G.W.F.Hegel: *Filosofía del derecho*. Obra citada. pp. 218-219.

<sup>1155</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.816. “¿Cuál es el límite, entonces, que hace finito al capital?” se pregunta Lebowitz, y responde: “El límite es la clase obrera [...] La rebeldía de la clase obrera”. Véase Michael A. Lebowitz: *Más allá de «El Capital»*. La economía política de la clase obrera en Marx. Caracas, Monte Avila, 2006. p. 69.

<sup>1156</sup> Véase Karl Marx: *El Capital*. Obra citada. Tomo I, Vol.III, p.940.

en... el “factor” económico) se puede aceptar que exista un “factor” escindido de la totalidad social y de las relaciones de poder y de fuerzas entre las diversas clases sociales en pugna a lo largo de la historia.

Si se acepta esa visión, entonces se torna una afirmación completamente absurda sostener, como lo hace Marx, que la violencia constituye en sí misma “*una potencia económica*”.

Si se toma en serio en todo su peso teórico la formulación de Marx se deben extraer las inferencias que se derivan de allí para la concepción materialista de la historia y la teoría del modo de producción y la formación económico social capitalista. La principal consecuencia consiste en que Marx somete nuevamente a crítica al fetichismo. Pero ya no se trata solamente de la expresión del fetichismo que está centrada en las relaciones sociales cosificadas del mercado y regidas por el trabajo abstracto, el valor y la mediación dineraria (analizadas en el capítulo anterior de esta investigación), sino también del fetichismo de la política y del Estado, concebidos como instituciones separadas y completamente “autónomas” de las relaciones sociales.

### **Fetichismo del Estado, república burguesa y dominación capitalista**

¿En qué consiste entonces el fetichismo del Estado? Pues en concebirlo como una institución neutral, separada y escindida de las relaciones sociales de producción, de poder y de fuerzas entre las clases. La crítica del fetichismo del poder del capital —un poder que aparece como propio del capital pero que no es más que el poder del cuerpo colectivo cooperativo expropiado de la clase trabajadora— se prolonga en Marx en la crítica del fetichismo de la política y del Estado. Su crítica, que ya está presente en su juvenil polémica de 1843 con su maestro Hegel no queda limitada a esos escritos tempranos. No es cierto que Marx comienza su trayectoria intelectual por la filosofía política y luego la abandona para convertirse en un economista<sup>1157</sup>.

Recordemos que Marx, en 1871, llegando al final de su vida y apenas cuatro años después de publicar el primer tomo de *El Capital*, alerta contra esta supuesta solidificación del poder en las instituciones cristalizadas del Estado. Marx sostiene que: “*El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones*”<sup>1158</sup>.

Aunque Marx nunca haya escrito su proyectado tratado específico sobre el Estado (que, según sus planes iniciales de redacción de *El Capital*, planificaba como su cuarto libro), no puede soslayarse que tanto en *El Capital* como en *Las luchas de clases en Francia*, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en *La guerra civil en Francia* y en muchos otros de sus escritos unilateralmente clasificados como “políticos”<sup>1159</sup> aporta numerosas reflexiones para una crítica del fetichismo de la política y del Estado<sup>1160</sup>.

---

<sup>1157</sup> Para la discusión con quienes creen erróneamente en esa tesis, véase Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. Obra citada. pp.298-300.

<sup>1158</sup> Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia* [Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871]. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p.144 y también en Karl Marx: *La Internacional. Documentos, artículos y cartas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. *Obras fundamentales*. Tomo 17. p. 184.

<sup>1159</sup> En esa enumeración también deberían incluirse las obras clasificadas como “filosóficas” *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel* y *La cuestión judía*.

<sup>1160</sup> Es cierto, Marx no alcanzó a redactar ese cuarto libro sobre el Estado. ¿Eso implica que no tiene una teoría de la política, la dominación y el poder? Con el mismo criterio, Marx nunca llegó a redactar su proyectado libro sobre la lógica dialéctica que en 1858 (mientras releía a Hegel) le había



La elección de la formación social de Francia no resulta arbitraria ni meramente coyuntural en sus investigaciones “políticas”. No casualmente en *El Capital* había elegido a Inglaterra para ilustrar empíricamente sus concepciones sobre el mercado capitalista. Adopta a Francia justamente como referente empírico porque allí la forma específicamente moderna de dominación política burguesa se ha desarrollado en su aspecto más complejo, determinado y maduro a partir del ciclo que inicia la revolución de 1789. Esa “forma pura” reside precisamente en la república parlamentaria con su prensa organizada en las grandes urbes, sus partidos políticos modernos, su poder legislativo, sus alianzas políticas, los fraccionamientos políticos de las clases, la autonomía relativa de la burocracia y el ejército<sup>1161</sup>. En ella el dominio político burgués se torna —según Marx—, por primera vez en la historia “*común, anónimo, general, desarrollado e impersonal*” frente a las formas políticas “*impuras, incompletas y premodernas*”, como la dictadura abierta o la monarquía. Con la república burguesa la dominación de la clase dominante se torna común, ya no subordinada a una fracción de clase especial: “*la república parlamentaria era la única forma posible para la dominación de toda la burguesía*”<sup>1162</sup>.

En lugar de encontrar en la esa forma política el respeto a las diferencias, el pluralismo, la igualdad de los ciudadanos, la tolerancia, el equilibrio, la mesura y la división de poderes, Marx encuentra que “*la república burguesa equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre otras*”<sup>1163</sup>.

Esta es probablemente la principal conclusión a la que arriba Marx cuando intenta cuestionar el fetichismo del Estado, condensado en su “forma pura”, en su concepto, en su máxima dominación anónima, concebido como entidad neutral, autosostenida y separada de las relaciones sociales de conflicto, de lucha y de fuerza entre las clases. La política y la dominación no están recludas de modo reificado en la institución Estado, en la constitución nacional como norma fundamental ni en los partidos políticos. La “pureza” aparente de la república burguesa parlamentaria encierra, de modo escindido, oculto y reificado, la mugre más mundana del conflicto de clases dominado por el capital, aquel que “*chorrea sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies*” según una feliz expresión de *El Capital*.

Este tipo de juicio, sustentado empíricamente en el análisis de las instituciones republicanas de Francia durante el proceso de revolución y contrarrevolución que se abre entre 1848 y fines de 1851, Marx lo había formulado anteriormente —1843— con lenguaje filosófico. Decía entonces: “*La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia [...] La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia [...] En la monarquía es una parte la que determina el carácter del todo*”<sup>1164</sup>. La democracia capitalista (que desde la década

---

confesado a Engels tenía ganas de escribir. ¿Eso implica que tampoco tiene una concepción del método dialéctico? Siguiendo ese mismo razonamiento, nunca llegó a publicar un volumen titulado *La concepción materialista de la historia* y así de seguido... Por oposición a esas concepciones tradicionales que niegan una teoría política en Marx, Lefebvre afirma que en los escritos sobre la Comuna Marx elabora a fondo una concepción teórica crítica del Estado y de la política. Véase Henri Lefebvre: “La significación de la Comuna”. En H.Lefebvre y otros: *La crisis actual de la política*. Bs.As., Rodolfo Alonso editor, 1972. pp. 47 y sig.

<sup>1161</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo I. p.321.

<sup>1162</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Obra citada. pp. 297, 302, 310, 337 y 341-342.

<sup>1163</sup> Véase Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Obra citada. pp.294.

<sup>1164</sup> Véase Karl Marx: *Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*. En K.Marx: *Escritos de juventud*. Obra citada. p.342.

de 1850 en adelante denominará secamente como “*república burguesa parlamentaria*” aunque en su primera juventud [1843] la llamara “*Estado político moderno*” y “*emancipación política*”), constituye en su visión la forma más compleja y desarrollada de dominación del capital sobre el trabajo<sup>1165</sup>. Una forma superior... no de “libertad” — como pensarían Bobbio, Berlin y sus epígonos— sino de dominación. Una forma genérica que aplasta y tritura un contenido que esconde y elude. Un contenido que, aunque reprimido y escindido de lo falsamente universal, no desaparece ni se evapora<sup>1166</sup>.

¿Qué distinguiría a las formas premodernas de dominación política de las formas específicamente modernas? Pues que en las primeras, el dominio político es ejercido por una fracción particularizada de la clase dominante, mientras que en la república parlamentaria burguesa es el conjunto de la clase “en su promedio general” el protagonista central. En su análisis maduro de 1871 sobre Francia Marx señalará: “*La forma más adecuada para este gobierno por acciones [el encabezado por el partido del orden con la subordinación de los republicanos burgueses, antes del golpe de Estado de Bonaparte.N.K.] era la república parlamentaria, con Luis Bonaparte como presidente. Fue este un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la «vile multitude». Si la república parlamentaria, como decía el señor Thiers, era «la que menos los dividía» (a las diversas fracciones de la clase dominante), en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad fuera de sus escasas filas. Su unión eliminaba las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo regímenes anteriores*”<sup>1167</sup>.

Frente a ese complejo y desarrollado modo de dominación política — específicamente moderno— de la fuerza social burguesa, Marx opone como alternativa no un dibujo arbitraria y caprichosamente extraído de su cabeza (como reclamaría Bobbio e incluso Althusser, a pesar de todo su cientificismo), sino la república democrática de la fuerza social proletaria, la Comuna: “*Una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase*”<sup>1168</sup>.

Pero si bien es verdad que la república parlamentaria moderna representa en el discurso de Marx “el promedio general” de la dominación política burguesa, ello no implica sostener que por su misma forma política esta arquitectura institucional exprese una noción neutralista, separada y autónoma del Estado, frente a las relaciones de poder y de fuerzas de las clases sociales. Cuando aparece como tal en realidad es producto de la reificación y el fetichismo.

<sup>1165</sup> Véase Stanley Moore: *Crítica de la democracia capitalista*. México, Siglo XXI, 1985. pp.69-92.

<sup>1166</sup> En *La cuestión judía* Marx lo formula con un lenguaje distinto al que empleará más tarde, pero también allí hay una crítica ácida y punzante a esa forma republicana falsamente universal que de manera escindida esconde un contenido no dicho, oculto, aplastado y reprimido: “*Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida de la sociedad civil, en la que obra como particular*”. Véase Karl Marx: *La cuestión judía*. En *Escritos de juventud*. Obra citada. Tomo I. p. 470.

<sup>1167</sup> Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 143.

<sup>1168</sup> Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 144. Para referirse al poder obrero de la Comuna Marx empleará un término largamente debatido: “dictadura del proletariado”. Para una historia del término y un rastreo minucioso del mismo en los escritos de Marx, puede consultarse el libro de Hal Draper: *Karl Marx's theory of revolution. The "dictatorship of the proletariat"*. Vol. III. New York, Monthly Review Press, 1986.

Aun dando cuenta de sus limitaciones (señaladas en el capítulo anterior de esta investigación), *El Manifiesto Comunista* posee el mérito haber subrayado que el Estado, producto de la lucha de clases, jamás es neutral y que por lo tanto los revolucionarios no pueden plantearse utilizarlo “con otros fines”... pero dejándolo intacto<sup>1169</sup>.

Desde ese registro, analizando la Comuna de París —poco tiempo después de publicar el tomo primero de *El Capital* y mientras estaba corrigiendo la segunda versión alemana— Marx caracteriza al Estado como “una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo”<sup>1170</sup>.

La violencia como potencia económica, el Estado como máquina de guerra. En ambos casos la lucha de clases es la dimensión de lo social donde “la economía” y “la política” se corren y desplazan de las taxonomías dicotómicas, cosificadas, fetichistas.

El notorio paralelo en los escritos de Marx entre la “forma pura” de la dominación política burguesa moderna correspondiente al “modelo francés” (analizado como paradigma empírico en sus varias obras sobre aquel país, de la revolución de 1789 a la Comuna de París) y la “forma pura” del valor y el capital estudiados empíricamente en la formación social más desarrollada y desplegada de su época —Inglaterra— resulta por demás evidente. Francia e Inglaterra constituyen dos de sus principales modelos empíricos (aunque en sus múltiples manuscritos y materiales inéditos aparezcan también analizadas formaciones sociales periféricas en relación al sistema mundial capitalista).

Tanto en *El Capital* como en sus escritos sobre Francia, el método de Marx es análogo: “Partir del hombre para explicar la anatomía del mono”, comenzar por lo último para ir a lo primero, lo complejo constituye la clave para comprender lo simple.

La política del Estado burgués de Francia y las relaciones sociales mercantiles capitalistas de Inglaterra conforman en ese nivel del discurso epistemológico marxiano sus dos grandes arquetipos<sup>1171</sup>, los

---

<sup>1169</sup> Esta será sin duda la principal conclusión que Lenin extrae de su lectura de *El Manifiesto Comunista* en las vísperas de la revolución de octubre de 1917 al discutir con las corrientes que reducían el marxismo a una concepción estatalista de la política, contracara necesaria del economicismo... su complemento fetichista directo e invertido. Porque el determinismo grosero del economicismo y la “autonomía relativa” del estatalismo reposan, ambos, en la reificada separación de la economía por un lado y las instituciones estatales por el otro, de la “estructura” y la “superestructura”. Escisión y separación dualista de neto corte, como ya hemos señalado reiteradas veces en esta investigación, fetichista. (El estatalismo eurocomunista del último Poulantzas y del Althusser tardío, incluso la “radicalización de la democracia” de Laclau, corren parejos con el economicismo del stalinismo del que todos ellos se pretenden distanciar. Son su moneda invertida). No es entonces casual que se haya querido ver en esa lectura de Lenin cierto “utopismo” e incluso hasta un “desliz anarquista”, cuando en realidad el dirigente bolchevique no hacía más que subrayar la quintaesencia de la crítica marxiana al fetichismo del Estado. Véase V.I.Lenin: *El Estado y la revolución*. Obra citada. Por su parte Trotsky, deteniéndose como Lenin en el *Manifiesto Comunista*, sostiene que: “El primer capítulo del «Manifiesto» empieza con las palabras siguientes: «La historia de toda sociedad que haya existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases». Este postulado, **la conclusión más importante obtenida de la interpretación materialista de la historia**, se convirtió inmediatamente en un factor de la lucha de clases”. Véase León Trotsky: *Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economía de transición* [Antología]. Bs.As., CEIP, 1999, p. 159.

<sup>1170</sup> Véase Karl Marx: *La guerra civil en Francia*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Obra citada. Tomo II. p. 143.

<sup>1171</sup> Por lo menos hasta fines de la década de 1860, época en la que Marx amplía su mirada, desde el gran angular del mercado mundial, hacia el conjunto de formaciones sociales históricas indagando en la posibilidad de vías de desarrollo alternativo distintas a las de Europa occidental. Véase el último capítulo de nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. Obra citada.

dos principales escenarios sociales donde despliega su crítica del fetichismo.

Si en ambos casos opera la misma analogía metodológica, ¿puede continuar entonces obviándose semejante paralelismo cuando se afirma livianamente que Marx “*sólo es un teórico de la explotación, pero carece de una teoría de la política, la dominación o el poder*”? ¿Acaso en la formulación de *El Capital* según la cual: “*La violencia es una potencia económica*” no se encontraría el gozne teórico entre ambos tipos de discurso?

Tal vez haya llegado la hora de releer y repensar todos estos problemas que Marx nos legó y nuestra sociedad nos reclama sin las anteojeras del pasado, a partir de la dolorosa y trágica historia de nuestra América y no de las encíclicas prestigiosas de cualquier Vaticano, venga de Moscú, de Pekín, de París o de donde sea.

## **Balance final y conclusiones provisionarias**

En una época de tibiezas intelectuales, políticas, afectivas, el pensamiento de Marx sigue quemando. Su espíritu irónico, radical e incisivo renace de sus cenizas. Se burla a carcajadas de todo el cinismo, la estafa moral, el doble discurso y el cortejo fúnebre alquilado para la ocasión que pretendió sepultarlo en tiempos neoliberales y posmodernos. El eterno “fin de la historia” no llegó a completar una década. El definitivo “ocaso de las ideologías” fue tan fugaz como un atardecer.

Marx vuelve. Pero no puede regresar como moda ni vacío de contenido. Esta investigación, que pretende sistematizar dos décadas de lecturas (comenzamos a estudiar *El Capital* en 1990, en plena euforia capitalista), intenta acompañar ese regreso de Marx desde la reflexión crítica. En ella retornamos una y otra vez sobre nuestras propias huellas, siguiendo el método de Marx, quien redactó *El Capital* muchas veces, dejando varios libros en el camino (los *Grundrisse*, la *Contribución*, etc.). Volver a masticar una y otra vez lo que venimos pensando desde hace algunos años<sup>1172</sup> nos ha servido para ir explorando nuevas aristas y al mismo tiempo descartando caminos erróneos.

No es el dogma, entonces, el que renace pues bien sepultado está (aunque de vez en cuando intenta asomar la cabeza y salir de la tumba con el dedito en alto). El Marx que hoy regresa es el de la teoría crítica, la filosofía de la praxis, la concepción materialista de la historia. Ese Marx, guía inspirador de rebeliones radicales y explosivas que todavía no han comenzado, es el que merece discutirse. Con ese objetivo encaramos esta tarea.

A lo largo de esta investigación hemos intentado demostrar:

### **En cuanto al debate contemporáneo:**

Marx retoma el centro de la escena contemporánea porque su teoría crítica permite comprender el núcleo articulador de la sociedad mercantil capitalista globalizada: el fetichismo, la cosificación y la mercantilización de todas las relaciones sociales.

Después de treinta años de predominio de las metafísicas “post” hoy existe sed de ideología y de una concepción general del mundo que no sólo explique la sociedad sino que también le otorgue sentido a nuestra vida. Las rebeliones contra el sistema capitalista, si quieren ser eficaces, necesitan coordinación y estrategia de hegemonía. El “*otro mundo posible*”, por todos lados mentado, no emergerá automáticamente. El “*socialismo del siglo XXI*” aún está por hacerse. El marxismo constituye la mejor herramienta para alcanzar y realizar ambos objetivos.

---

<sup>1172</sup> Para nuestra sorpresa, buscando papeles viejos, apuntes, fichas de lectura, esquemas de clases, artículos y materiales varios sobre *El Capital*, nos encontramos con un pequeño plan de investigación sobre el fetichismo y la teoría del valor en Marx que habíamos redactado en... 1991. Casi dos décadas girando en torno al mismo problema.

**En cuanto a los presupuestos metodológicos desde donde hablamos:**

Nuestras impugnaciones a los sedimentados equívocos que se han acumulado sobre las anchas espaldas de Marx (dentro y fuera de la tradición marxista) se basan en una combinación de las dos significaciones del concepto de “ideología”. Intentamos realizar una crítica de los obstáculos ideológicos (en tanto falsa conciencia) que han impedido captar la radicalidad de Marx pero lo hacemos desde determinada opción ideológica (concebida como concepción del mundo que implica normas de conducta práctica).

Ideología y verdad no son polos antitéticos, ya que en la teoría crítica marxista la verdad remite a la lucha, las relaciones y la confrontación ideológica.

**En cuanto a los equívocos y “usos” ilegítimos de Marx:**

Marx no es un teórico del “factor económico”. Su concepción de la historia es bien distinta del productivismo tecnologicista.

Marx no es un constructor de sistemas filosóficos cosmológicos y metafísicos, en particular del llamado “materialismo dialéctico”.

La teoría crítica de Marx es una teoría revolucionaria, crítica del reformismo en sus múltiples colores y tendencias.

Marx no es un pensador eurocéntrico, anclado en el mundo cultural y moderno de las metrópolis capitalistas coloniales del siglo XIX.

**En cuanto a nuestra propuesta de aproximación a Marx:**

El pensamiento y la obra de Marx no son ajenas a las luchas y a la cultura de los pueblos latinoamericanos y del tercer mundo. Nuestra aproximación a Marx intenta hacerse partiendo desde América Latina y a partir de la larga historia de rebeliones continentales.

La teoría social de Marx constituye una teoría crítica, una filosofía de la praxis, una concepción materialista de la historia (concebida como una sola ciencia que cuestiona la parcelación de los estudios sobre la sociedad en disciplinas estancas y yuxtapuestas) y una teoría política de la hegemonía.

La teoría crítica del fetichismo no es sólo cultural. Abarca al mismo tiempo la subjetividad y la objetividad, la conciencia social y el ser social (**hipótesis 1**).

La teoría del fetichismo no sólo es inseparable de la teoría del valor (concebida en su doble dimensión, cuantitativa y fundamentalmente cualitativa) sino que además constituye el fundamento de *El Capital*.

La teoría del fetichismo permite desarrollar una crítica radical de las categorías de la economía política porque se basa en la lógica dialéctica de relaciones. Sólo desde la lógica dialéctica se puede comprender el lugar central que el sujeto (es decir, la sustancia en proceso, el objeto autonomizado que cobra vida propia) juega en *El*

*Capital*. A partir de la lógica dialéctica que Marx emplea se comprende su crítica al cuantitativismo y al ahistoricismo de la economía política. Su teoría permite la crítica tanto de la economía política clásica como de la vulgar, tanto de la neoclásica como de la neoricardiana.

Para Marx el poder (relación de fuerza entre las clases sociales) no está recluido en la llamada “superestructura”, sino que atraviesa todas las relaciones sociales que conforman la totalidad social. La violencia no queda anclada en los orígenes del capitalismo. Como demuestra la historia trágica de América Latina, no hay capitalismo concebido como sistema mundial sin genocidio, matanza sistemática, aplastamiento de las rebeldías radicales y violencia permanente (**hipótesis 2**).

La concepción materialista de la historia, y en particular *El Capital*, formula regularidades, que deben entenderse como leyes de tendencia, campo de condiciones y posibilidades para la intervención subjetiva. Esas leyes no son independientes ni ajenas a la lucha de clases. *El Capital* no proporciona sólo una teoría de la regulación social a través de los mecanismos de la ley del valor sino también y al mismo tiempo una teoría de la posibilidad de la crisis, que sólo puede transformarse en crisis revolucionaria si hay intervención subjetiva (es decir, una estrategia y una rebelión colectiva organizada). Las lógicas de la reproducción ampliada y la de la lucha de clases no funcionan en paralelo, de forma desconectada y yuxtapuesta, son dimensiones de un mismo tejido social (**hipótesis 3**).

*El Capital* no es un texto que describe únicamente regularidades objetivas. Al mismo tiempo Marx se ocupa de la subjetividad social, de las clases sociales en lucha que define dialécticamente como “sustancia en proceso”, es decir, como “sujetos”. El problema de la subjetividad atraviesa todo el análisis de *El Capital*. La teoría crítica marxista permite ir de lo macro a lo micro, de la lógica objetiva de la acumulación y la crisis a la esfera más íntima de la conformación de la subjetividad histórica de los individuos a través de toda una serie de mediaciones sociales.

La teoría del fetichismo, punto de llegada de la madurez intelectual de Marx en la última redacción de *El Capital* (1873), permite recuperar la herencia del humanismo de Goethe y de la dialéctica de Hegel y en su conjunto todo el programa de emancipación de la filosofía clásica alemana. Pero lo hace de manera no especulativa sino praxiológica y revolucionaria, privilegiando la intervención política en la historia.

El humanismo de Marx no es un humanismo metafísico, especulativo, supraclasista. Escapa por lo tanto a las dicotomías sobre las que giró el debate de la década de 1960 entre humanistas esencialistas y antihumanistas teóricos. La reflexión crítica de Marx sobre el fetichismo permite superar ambos polos de la ecuación.

La crítica del fetichismo constituye un cuestionamiento formidable a la modernidad capitalista sin por ello abandonar el proyecto de emancipación radical. De allí que permita descentrar el debate de la década de 1980 entre modernistas y posmodernos.

La teoría crítica del fetichismo permite articular la crítica de la fetichización del trabajo abstracto devenido valor y la crítica del fetichismo del Estado moderno y su forma más desarrollada, la república parlamentaria, explicando ambas dimensiones al mismo tiempo.

Marx no sólo es el teórico de la explotación sino también el del poder y la dominación (**hipótesis central y conclusión general**).

Luego de haber recorrido todos esos problemas, preguntas, estaciones y debates en la obra de Marx (y en la de muchas y muchos de sus continuadores), retomamos el inicio de nuestra investigación. Allí afirmábamos que el marxismo, en tanto teoría crítica, constituye una teoría de la historia que presupone y obliga a dar cuenta de la propia historia de la teoría. Nuestro marxismo, entonces, es un marxismo con historia y con sujeto. A través suyo llegamos a ser quienes somos. No estamos “fuera” de lo que investigamos. Provenimos y nos sentimos parte de una historia, muy anterior a nosotros, que en nuestro país y en nuestro continente pretendió ser aplastada a sangre, picana, capucha y fuego. Nos llamaron “delincuentes”, “terroristas” y “subversivos”. Nos torturaron y nos desaparecieron. Quemaron las personas y los libros, incendiaron las bibliotecas. Querían borrar al marxismo de la faz de la tierra. Y a pesar de todo, aquí estamos. Esta lucha no terminó, recién empieza. Nuestros muertos no han muerto. Al igual que Marx renacen con cada nueva rebelión.

Como concepción general del mundo y de la sociedad el marxismo implica normas prácticas de conducta. Prácticas que tienen que ver no sólo con los escritos, las investigaciones, el debate teórico, el papel y la tinta, sino también y quizás principalmente con nuestra vida cotidiana y nuestra subjetividad. Por eso, al concluir provisoriamente esta tarea, no podemos dejar de preguntarnos por el sentido de toda esta investigación.

¿Vale la pena investigar y escribir en una época en que la palabra está tan devaluada y el pensamiento social tan cuantificado, domesticado y serializado? ¿Cómo sobreponerse a las trituradoras institucionales del pensamiento crítico? ¿Qué sentido tiene dedicarle tanto tiempo a hurgar con una lupa en los rincones más escondidos de la obra de Marx si casi nadie leerá esta investigación?

Nos queda la duda. Pero de todas formas creemos que hay que seguir batallando contra la mediocridad, el pensamiento único, la crueldad sistemática, la legitimación del orden establecido, el aplastamiento de toda disidencia radical, la explotación y la dominación del ser humano sobre el ser humano. Aunque el macartismo esté a la orden del día, no podemos ni debemos permitir que el miedo disminuya nuestra capacidad de pensar, como alguna vez alertara Horkheimer. Hay que seguir resistiendo hasta el final, cuestionando y peleando, como en otras épocas hicieron los guerrilleros del ghetto de Varsovia, completamente cercados por los nazis; como hizo el Che Guevara hasta el último minuto; como hoy hace la insurgencia del siglo XXI rodeada de bases militares estadounidenses. Hay que seguir remando. No hay que dar el brazo a torcer. Tampoco hay que autocensurarse.

Desde la adolescencia, (con los militares genocidas todavía en el poder) decidimos dedicar nuestro pequeño granito de arena, nuestra energía, nuestros esfuerzos, esperanzas y anhelos a la causa mundial del socialismo. Marx nos acompañó desde entonces. Mucho tiempo después, con nuevas lecturas teóricas, experiencias militantes y alguna que otra frustración política de por medio, seguimos reafirmando aquella decisión. Las conclusiones de esta investigación seguramente se prolongarán en otros espacios de confrontación, en la palabra escrita, en la imagen, en la vida.

No es el único camino. Hay muchas opciones. Simplemente es el camino que nosotros hemos elegido.

Boedo, septiembre de 2009



## Bibliografía

[Por orden alfabético y año de edición]

### A

- Adorno, Marcuse, Fourier y otros: *Con el sudor de tu frente. Argumentos para la sociedad del ocio*. Bs.As., La marca, 1995.
- Autor anónimo: *Historias del doctor Juan Fausto*. Buenos Aires, Alcion, 1997.
- Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Derecho: *Historia de las ideas políticas (Desde la Antigüedad hasta nuestros días)*. Bs.As., Cartago, 1959.
- Academia de Ciencias de la URSS e Instituto de Filosofía: *El papel de las masas populares y de la personalidad en la historia*. Bs.As., Cartago, 1959.
- Academia de Ciencias de la URSS: *Lenin y las ciencias naturales contemporáneas*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1970.
- Academia de Ciencias de la URSS: *Hombre, ciencia, técnica*. Bs.As., Cartago, 1973.
- Academia de Ciencias de la URSS: *Fundamentos de filosofía marxista leninista*. Bs.As., Cartago, 1976. Dos tomos.
- Víctor Afanasiev: *Manual de filosofía*. Bs.As., Estudio, 1973.
- María Isabel Allende B. *La Internacional Socialista y América Latina: pasado y presente de una relación difícil*. Santiago de Chile, ILET, 1983.
- Salvador Allende: *La vía chilena al socialismo*. Madrid, Fundamentos, 1973.
- Salvador Allende: *La revolución chilena*. Buenos Aires, EUDEBA, 1973.
- Salvador Allende: *Textos escogidos*. Buenos Aires, América Libre, 2003.
- Louis Althusser: *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México, Siglo XXI, 1974.
- Louis Althusser: *Elementos de autocrítica*. Barcelona, LAIA, 1975.
- Louis Althusser: “El marxismo como teoría «finita»”. En AA.VV.: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires, Folios, 1983.
- Louis Althusser: *La filosofía como arma de la revolución*. México, Siglo XXI, 1984.
- Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx [Pour Marx]*. México, Siglo XXI, 1985.
- Louis Althusser: *Para leer «El Capital» [Lire le Capital, 1965]*. México, Siglo XXI, 1988.
- Louis Althusser: “Guía para leer *El Capital*” (Prefacio a la edición francesa de *El Capital*: París, Garnier-Flamarion, 1969). En Revista *Dialéctica*, N°2, Año I, Buenos Aires, 1992.
- Louis Althusser: *El porvenir es largo*. Madrid, Destino, 1993 [L. Althusser: *L’Avenir dure longtemps*. Paris, IMEC, 2007].
- Louis Althusser: *Filosofía y marxismo*. [Entrevista de Fernanda Navarro]. México, Siglo XXI, 1998.
- Samir Amin: *El intercambio desigual*. Barcelona, Planeta, 1986.
- Samir Amin: *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI, 1989.
- Perry Anderson: *Tras las huellas del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 1988.
- Perry Anderson: *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*. Bs.As., Tierra Firme, 1988.
- Perry Anderson: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México, Siglo XXI, 1990.
- Perry Anderson: *Campos de batalla*. Barcelona, Anagrama, 1998.
- I. Andreiev, *Problemas lógicos del conocimiento científico*. Moscú, Progreso, 1984.
- Perry Anderson: *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*. Bs.As., Tierra Firme, 1988.
- Perry Anderson: “Neoliberalismo un balance provisorio”. En *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader y Pablo Gentili [comp.]. Bs.As., CLACSO, 2003.
- Perry Anderson: “El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”. En *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. Año I, N°1, junio de 2008.
- Ricardo Antunes: *¿Adios al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Bs.As., Herramienta, 1999.
- Ricardo Antunes: *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*. Buenos Aires, Herramienta-Taller de estudios Laborales, 2005.
- Aristóteles: *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles: *Política*. Buenos Aires, Losada, 2007.
- Rolando Astarita: *Valor, mercado mundial y globalización*. Bs.As., Kaicron, 2006.

- Carlos Astrada: *Dialéctica e historia. Hegel-Marx*. Buenos Aires, Juárez, 1969.
- Manuel Atienza: *Marx y los derechos humanos*. Mezquita, Madrid, 1983.
- Jacques Attali: *Karl Marx o el espíritu del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Denise Avenas, Ernest Mandel, Daniel Bensaïd y otros: *Contra Althusser*. Paris, Les éditions de la Passion, 1974.
- AA.VV.: *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana - junio de 1929*. Buenos Aires, Revista *La correspondencia sudamericana*, 1929.
- AA.VV.: *Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros*. Buenos Aires, Anteo, 1960.
- AA.VV.: *La crisis entre Mao Tse Tung y Kruschev. Textos oficiales y notas críticas* [volumen que incluye el Informe secreto de Kruschev de 1956]. Buenos Aires, Coyoacán, 1961.
- AA.VV.: *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, Comunicación, 1971.
- AA.VV.: *El debate soviético sobre la ley del valor*. Madrid, Comunicación, 1974.
- AA.VV.: *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones*. México, Siglo XXI, 1978. Dos tomos.
- AA.VV.: *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. Buenos Aires, Folios, 1983.
- AA.VV.: *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México Siglo XXI, 1985.
- AA.VV.: “Antonio Negri. Una teoría del poder constituyente”. En *Anthropos* N°144. Barcelona, Anthropos, 1993.
- AA.VV.: *Marxismo abierto*. Buenos Aires, Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, 2005 y 2007. Dos tomos.
- AA.VV.: *Crítica y teoría en el pensamiento social contemporáneo*. Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- Alfred Ayer: *El positivismo lógico* [Antología]. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- Hugo Azcurra: *Marx y la teoría subjetiva del valor*. Buenos Aires, Catálogos, 1993.

## B

- Étienne Balibar, Cesare Luporini y Andre Tosel: *Marx y su crítica de la política*. México, Nuestro Tiempo, 1980.
- Étienne Balibar: *Nombres y lugares de la verdad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Étienne Balibar: *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, [*La philosophie de Marx*. Paris, La Decouverte, 2001].
- Étienne Balibar: *Escritos por Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- Vania Bambirra: *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México, ERA, 1978.
- Samuel H. Baron: *Plejanov: el padre del marxismo ruso*. Madrid, Siglo XXI, 1976.
- Roger Bartra: *Breve diccionario de sociología marxista*. México, Grijalbo, 1982.
- Giuseppe Bedeschi: *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Karl Marx*. Madrid, Comunicación, 1975.
- Walter Benjamin: *Sobre el concepto de historia*. Santiago de Chile, LOM-Arcis, 1995.
- Walter Benjamin: *Dos ensayos sobre Goethe*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- Daniel Bensaïd, Charles André-Udry y Michael Löwy: *Portugal, une révolution en marche*. Paris, ed. Christian Bourgois, 1975.
- Daniel Bensaïd: “Gritos y escupitajos: doce observaciones —más una— para continuar el debate con John Holloway”. En la revista *Contretemps* N° 8, París, septiembre 2003.
- Daniel Bensaïd: *Marx intpestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Bs.As., Herramienta, 2003.
- Isaiah Berlin: *Karl Marx*. Madrid, Alianza, 2000.
- Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Eduard Bernstein: “La socialdemocracia alemana y los disturbios turcos”. En *Die Neue Zeit* XV, 1896-1897.
- Eduard Bernstein: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México, Siglo XXI, 1982.
- Jacques Bidet: *Que faire du Capital?* Paris, PUF, 2001.
- Jacques Bidet: *Explication et reconstruction du Capital*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Pierre Bigo: *Marxismo y humanismo. Introducción a la obra económica de Carlos Marx*. Madrid, Ed. ZYX, S.A., 1966.
- Alan Bihir: *La reproduction du capital. prolégomènes à une théorie générale du capitalisme*. Lausanne, Editions Page deux [Cahiers Libres], 2001. Dos tomos.
- Robin Blackburn y Carol Jonson: *El pensamiento político de Marx*. Barcelona, Fontamara, 1980.

- Ernst Bloch: *Sujeto-objeto en Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Norberto Bobbio: *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa*. Barcelona, Plaza & Janes, 1978.
- Norberto Bobbio: *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*. Madrid, Debate, 1985.
- Norberto Bobbio, Régis Debray, Louis Althusser y otros: *Gramsci y las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 1987.
- Norberto Bobbio: *Diccionario de política*. México, Siglo XXI, 1995.
- Norberto Bobbio: *Autobiografía*. Madrid, Taurus, 1998.
- Norberto Bobbio y Perry Anderson: “Epistolario”. En *El cielo por asalto* N° 2, año I, otoño de 1991. pp.85-96, reproducida de la revista italiana *Teoría política* N°2/3, 1989.
- Norberto Bobbio: *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Norberto Bobbio: *Ni con Marx ni contra Marx..* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Paul Boccara: *Capital monopolista de Estado*. México, Grijalbo, 1970.
- Eugen von Böhm-Bawerk, Rudolf Hilferding y Ladislaus von Bortkiewicz: *Economía burguesa y economía socialista*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.
- E. Böhm-Bawerk y R.Hilferding: *Valor y precio de producción*. Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1975.
- Atilio Borón y Óscar Cuellar: “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”. En *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV, Vol.XLV, N°4. Octubre/diciembre de 1983.
- Atilio Borón: *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Bs.As., Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Atilio Borón: “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: El legado teórico de Karl Marx”. En Atilio Borón [compilador] : *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Bs.As., , CLACSO, 2000.
- Atilio Borón: “La selva y la polis. Reflexiones en torno a la teoría política del zapatismo”. En *Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL)* N° 4, Buenos Aires, CLACSO, junio de 2001.
- Atilio Borón: *Imperio & imperialismo: una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Bs.As., CLACSO, 2004.
- Atilio Borón: “Actualidad del *¿Qué hacer?*” [Estudio introductorio] En V.I.Lenin: *¿Qué hacer?* Bs.As., Ediciones Luxemburg, 2004.
- Atilio Borón: “Poder, «contra-poder» y «antipoder». Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo”. En *Herramienta*. Revista de debate y crítica marxista (Buenos Aires, Argentina). En el sitio de internet: <http://www.herramienta.com.ar> Recopilado en John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Bs.As., Herramienta, 2006.
- Atilio Borón: *Diálogos sobre el poder, el Estado y la revolución*. La Habana, Centro Juan Marinello, 2006.
- Tom Bottomore y otros: *Diccionario del pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos, 1984.
- Harry Braverman: *Trabajo y capital monopolista*. México, Nuestro Tiempo, 1980.
- Nikolái Bujarin: *La economía política del rentista (Crítica de la economía marginalista)*. Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.
- Nikolái I.Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. México, Siglo XXI, 1985.

## C

- Manuel Caballero: *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana*. Caracas, Nueva Sociedad, 1987.
- Massimo Cacciari: “Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault”. En Dominique Lecourt, Massimo Cacciari y otros: *Disparen sobre Foucault*. Bs.As., El cielo por asalto, 1993.
- Jean-Yves Calvez: *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus, 1958.
- Alex Callinicos: *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá, El Áncora Editores, 1993.
- Reinaldo Carcanholo “La teoría del valor-trabajo y los precios de mercado”. En [Pedro Lopez Díaz coordinador] *«El Capital»: teoría, estructura y método*. México, División de estudios de posgrado de la UNAM, 1983.
- Reinaldo A.Carcanholo: *A dialética da mercadoria: Guia de leitura*. Espírito Santo, Universidade Federal do Espírito Santo-UFES, 1993.

- Reinaldo Carcanholo: “Oferta e demanda e o valor em Marx”. En *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política* N°20, junho 2007.
- Fernando Claudín: “Algunas reflexiones sobre la crisis del marxismo”. En *Zona abierta* N° 16, Madrid, 1978.
- Gerald Cohen: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1986.
- Stephen F. Cohen: *Bujarin y la revolución bolchevique. Biografía política 1888-1938*. México, Siglo XXI, 1973.
- María Angélica y Julio C.Colacilli de Muro: *Elementos de lógica moderna y filosofía*. Bs.As., Ángel Estrada ed., 1978.
- G.D.H.Cole: *Historia del pensamiento socialista*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974. Siete tomos.
- Lucio Colletti: *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1977.
- Lucio Colletti: *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México, Grijalbo, 1977.
- Lucio Colletti: *El marxismo y Hegel*. México, D. F., Grijalbo, 1977.
- Inving M. Copi: *Introducción a la lógica*. Bs.As., EUDEBA, 1984.
- Auguste Cornu: *Karl Marx, Friedrich Engels*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975. Tres tomos.
- Carlos Nelson Coutinho: *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México, Era, 1973.
- Renato Curcio: *A cara descubierta*. Euskal Herria, Xchalaparta, 1994.

## CH

- Roland Chemana: *Diccionario de psicoanálisis*. Bs.As., Amorrortu, 1998.

## D

- Suzanne de Brunhoff: *La concepción monetaria de Marx*. Bs.As., Ediciones del siglo, 1973.
- Biagio de Giovanni: *La teoría política de las clases en «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1984.
- Emilio De Ipola: *Althusser, del infinito adiós*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Michel De Vroey: “La teoría marxista del valor: balance crítico de los debates recientes”. En *Lecturas de economía* N°27, Bogotá, septiembre-diciembre, 1988.
- Eugenio Del Río: *La clase obrera en Marx*. Madrid, Revolución, 1986.
- Galvano della Volpe: *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Bs. As., Platina, 1963.
- Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana: *Lecturas de filosofía*. La Habana, Instituto del Libro, 1966. Dos tomos.
- Jacques Derrida: *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 2003.
- Issac Deutscher: *Herejes y renegados*. Barcelona, Ariel, 1970.
- Isaac Deutscher: “El descubrimiento de *El Capital*”. En *El marxismo de nuestro tiempo*. México, ERA, 1975.
- Ana Dinerstein y Michael Neary: *El trabajo en debate. Una investigación sobre la teoría y la realidad del trabajo capitalista*. Bs.As., Herramienta, 2009.
- M.Dobb, G.Pietranera, N.Polantzas y otros: *Estudios sobre «El Capital»*. México, Siglo XXI, 1981.
- Maurice Dobb: *Teorías del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*. México, Siglo XXI, 1988.
- Theotonio Dos Santos: *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. Barcelona, Plaza & Janes, 2002.
- Theotonio Dos Santos: *Concepto de clases sociales*. Caracas, El Perro y la Rana, 2006.
- Jorge Dotti, *Dialéctica y derecho. El proyecto ético político hegeliano*. Buenos Aires, Hachette, 1983.
- Hal Draper: *Karl Marx's theory of revolution. The “dictatorship of the proletariat”*. Vol. III. New York, Monthly Review Press, 1986.
- Rubén Dri: *Intersubjetividad y reino de la verdad. Aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires, Biblos, 1994.
- Gerard Duménil y Dominique Lévy: “El capitalismo contemporáneo, el neoliberalismo”. En F.Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Bs.As., Actuel Marx, 2000.
- Enrique Dussel: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*. México, Siglo XXI, 1985.
- Enrique Dussel: *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos de 1861-1863*. México, Siglo XXI, 1988.

- Enrique Dussel: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI, 1990.  
Enrique Dussel: *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 1993.  
Enrique Dussel: *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Descalée de Brouwer, 2001.  
M. A. Dynnik y otros: *Historia de la filosofía*. México, D. F., Grijalbo, 1960. Cinco tomos.

## E

- Terry Eagleton *Ideología. Una introducción a su problemática*. Barcelona, Paidós, 1997.  
Terry Eagleton: *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.  
Terry Eagleton: *La función de la crítica*. Barcelona, Paidós, 1999.  
Terry Eagleton: “Acerca de decir la verdad”. En Leo Panitch y Colin Leys [editores]: *Diciendo la verdad*. Número anual de *Socialist Register* 2006. Buenos Aires, CLACSO, 2007.  
Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de La filosofía clásica alemana*. Bs.As., Problemas, 1941.  
Friedrich Engels: *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México, Grijalbo, 1968.  
Friedrich Engels: *Temas militares*. Bs.As., Cartago, 1974.  
Friedrich Engels: *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Bs. As., Anteo, 1974.  
Friedrich Engels, V.L.Lenin. Rosa Luxemburg y otros: *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario* [Antología de artículos seleccionados por David Riazanov]. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1976.  
Friedrich Engels: *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.  
Friedrich Engels: *La guerra campesina en Alemania*. En K. Marx y F. Engels: *Obras escogidas*. Bs., As., Cartago, 1984. Tomo II.  
Friedrich Engels: “La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx”, en K Marx y Friedrich Engels: *Textos sobre problemas de método de la economía política*. México, Siglo XXI, 1987.  
Friedrich Engels: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Bs.As., Nuestra América, 2004.

## F

- Francisco Fernández Buey: *Marx sin ismos*. Barcelona, El Viejo Topo, 1998.  
José Ferrater Mora y Hugues Leblanc: *Lógica matemática*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.  
Iring Fetscher: *Condiciones de supervivencia de la humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Caracas, Alfa, 1988.  
Helmut Fleischer: *Marxismo e historia*. Caracas, Monte Ávila, 1974.  
Michel Foucault: *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1980.  
Michel Foucault: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1988.  
Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*. En Michel Foucault: *Estrategias de poder* [Antología]. Barcelona, Paidós, 1999. *Obras esenciales de Foucault*. Vol. II.  
Sigmund Freud: *Tótem y Tabú*. En S. Freud: *Obras completas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1993. Tomo 9.  
Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*. En S. Freud: *Obras completas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1993. Tomo 17.  
Sigmund Freud: “Fetichismo”. En S. Freud: *Obras completas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1993. Tomo 17.  
Sigmund Freud: *El porvenir de una ilusión*. En S. Freud: *Obras completas*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1993. Tomo 17.  
Erich Fromm: *Marx y su concepto del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.  
Silvio Frondizi: *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*. Buenos Aires, PRAXIS, 1955. Dos Tomos.

## G

- Marisa Gallego y otros: *Historia latinoamericana (1700-2005)*. Bs.As., Maipue, 2006.  
Roger Garaudy: *¿Qué es la moral marxista?*. Buenos Aires, Procyon, 1964.  
Roger Garaudy: *Dios ha muerto. Un estudio sobre Hegel*. Buenos Aires, Platina, 1965.  
Roger Garaudy: “La revuelta y la revolución”. En *Democratie Nouvelle*, París, abril-mayo 1968, reproducido en *Cuadernos de Cultura* N°7, septiembre-octubre de 1968. pp.60-70 y en *Cuadernos de América Latina*, N°2, noviembre de 1968.

- Roger Garaudy: “El problema hegeliano”. En Karl Marx [preparación de José Aricó]: *Textos sobre Hegel*. Buenos Aires, Calden, 1969.
- Roger Garaudy: *La reconquista de la esperanza*. Caracas, Monte Avila, 1971.
- Roger Garaudy: *Introducción a la metodología marxista*. Buenos Aires, Ediciones del siglo, 1974.
- Roger Garaudy: *Militancia marxista y experiencia cristiana*. Barcelona, Laia, 1979.
- Joan Garcés: *Soberanos e intervenidos*. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Pierangelo Garegnani, Angelo Bolaffi y otros: *Debate sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1979.
- Manuel Garrido: *Lógica simbólica*. Madrid, Tecnos, 2001.
- Louis Gill: *Fundamentos y límites del capitalismo*. Madrid, Trotta, 2002.
- Ernesto Giudici: “Marx, Bolívar y la integración latinoamericana”. En *Icaria*, año III, N° 8, 1983.
- Ernesto Giudici: *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*. Buenos Aires, Crisis, 1974.
- G. Gleserman y G. Kursanov: *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* Bs.As., Cartago, 1975.
- Maurice Godelier: *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México, Siglo XXI, 1966.
- Maurice Godelier: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México, Siglo XXI, 1980.
- Johann W.Goethe: *Fausto*. México, Universidad Nacional de México, 1924.
- J.W.Goethe: *Fausto*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1981.
- Johann W. Goethe: *Fausto*. En *Obras completas*. México, Aguilar. 1991.
- Lucien Goldmann: *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Bs.As., Calden, 1968.
- Lucien Goldmann: *Marxismo y ciencias humanas*. Paris, Gallimard, 1970.
- Nicolás González Varela: “La inactualidad de Marx: 1818-1848-1998. Informe de situación”. En *Cuadernos del sur* N°28, Año XV, Buenos Aires, mayo de 1999.
- Alvin W. Gouldner: *La crisis de la sociología occidental*. Bs.As., Amorrortu, 1973.
- André Gorz: *Misericordias del presente, riquezas de lo posible*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Xavier Gracia Menéndez: “Comentarios al apéndice de *Teorías de la plusvalía* de Karl Marx”. Barcelona, Seminario de economía crítica Taifa, 2004. (En la web: <http://www.correntoig.org>)
- Antonio Gramsci: *Scritti Politici* [Antología]. Roma, Editori Riuniti, 1979.
- Antonio Gramsci: *Cuadernos de la cárcel*. [Edición crítica de Valentino Gerratana]. México, ERA, 2000.
- Antonio Gramsci: *Literatura y vida nacional* [edición temática]. México, Juan Pablos editor, 1976.
- Antonio Gramsci: *Escritos políticos (1917-1933)* [Antología]. México, Siglo XXI, 1990.
- Diego Guerrero: *Historia del pensamiento económico heterodoxo*. Madrid, Trotta, 1997.
- Ernesto Che Guevara: *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970. Dos tomos.
- Ernesto Che Guevara: *Temas económicos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1988.
- Ernesto Che Guevara: *El gran debate. Sobre la economía en Cuba*. La Habana, Ocean Press, 2006.
- Ernesto Che Guevara: *Apuntes críticos a la economía política*. Melbourne, Ocean Press, 2006.
- Ricardo A.Guibourg, A.M.Ghigliani y R.V.Guarinoni: *Introducción al Pensamiento Científico*. Bs.As., EUDEBA, 1985.
- André Gunder Frank: *Lumpenburocracia, lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en América Latina*. Barcela, LAIA, 1972.
- André Gunder Frank: *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI, 1970.

## H

- Marta Harnecker: *Conceptos elementales del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 1971.
- Marta Harnecker: *La sociedad, ¿qué es?*. Bs.As., Antarcia, 1987.
- Marta Harnecker: *«El Capital»: Conceptos fundamentales*. México, Siglo XXI, 1989.
- Armando Hart Dávalos: *Marx, Engels y la condición humana. Una visión desde Latinoamérica*. La Habana, Ocean Press, 2005.
- David Harvey: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* [1990]. Bs.As., Amorrortu, 1998.
- Wolfgang Fritz Haug: *Cours d'introduction au «Capital»*. Genève, Éditions «qué faire?», 1983.
- G. W. F. Hegel: *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Bs.As., Rescate, 1991 y Madrid, Prodhufi, 1993.
- G. W. F. Hegel: *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires, Editorial Rescate, 1991.
- G.W.F.Hegel: *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires, Hachette, 1993. Dos tomos.
- Franz Hinkelammert: “Fetiches que matan: la fetichización de las relaciones económicas”. En F. Hinkelammert: *Ensayos*. La Habana, Caminos, 1999.

- Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana, Editorial Caminos, 2007.
- Ho Chi Minh: *Escritos políticos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1973.
- John Holloway: “La cientificidad del marxismo reside en la crítica”. En Revista *Dialéctica* N°7, Año IV, Buenos Aires, septiembre 1995. (Entrevista de Néstor Kohan).
- John Holloway: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Herramienta, 2002.
- John Holloway: *Keynesianismo una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*. Buenos Aires, Herramienta, 2003.
- John Holloway: *Clase = lucha*. Bs.As., Herramienta-UAP, 2004.
- John Holloway y otros: *Contra y más allá del capital. Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»*. Bs.As., Herramienta, 2006.
- Max Horkheimer: *Autoridad y familia*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Irving Horowitz *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Bs.As., EUDEBA, 1979.

## I

- E. V. Ilienov: *Lógica dialéctica. Ensayos de historia y teoría*. Moscú, Progreso, 1977.
- E. V. Ilienov: “Lenin y la concepción hegeliana del pensamiento”. En *Ciencias Sociales* N°. 6, pp. 57-69.
- E. V. Ilienov: “La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en *El Capital* de Marx” En della Volpe, Kosik y otros: *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, Comunicación, 1971.
- E. V. Ilienkov: *Lógica dialéctica. Ensayos sobre historia y teoría*. La Habana, Ciencias Sociales, 1984.
- Instituto de marxismo-leninismo de Moscú: *El comunismo científico: su falsificación por Garaudy, Fischer y otros*. Buenos Aires, Cartago, 1974.
- Joachim Israel: *La enajenación: de Marx a la sociología moderna. Un análisis macrosociológico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

## J

- Fredric Jameson: *Ensayos sobre el posmodernismo*. Bs.As., Imago Mundi, 1991.
- Fredric Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado [tardío]*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Fredric Jameson: “El marxismo realmente existente”. En *Casa de las Américas* N°211, abril-junio de 1998.
- Fredric Jameson y Slavoj Žižek [compilación de Eduardo Gruner]: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs.As., Paidós, 1998.
- Fredric Jameson: “El marxismo realmente existente”. En *Casa de las Américas* N°211, abril-junio de 1998.
- Fredric Jameson: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Bs.As., Manantial, 1999.
- F. Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Bs.As., Actuel Marx, 2000.

## K

- Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Losada, 1981. Dos tomos.
- Claudio Katz: “Cómo estudiar hoy al capitalismo”. En *Herramienta* N°7, 1998.
- Claudio Katz: *El porvenir del socialismo*. Buenos Aires, Herramienta - Imago Mundi, 2004.
- Karl Kautsky: *La doctrina socialista. Réplica al libro de Bernstein «Socialismo teórico y socialismo práctico»*. Buenos Aires, Claridad, 1966.
- Karl Kautsky: *Comentarios a «El Capital»* [título original de la obra: *La teoría económica de Karl Marx*]. México, Ediciones de cultura popular, 1977.
- Karl Kautsky: *Ética y concepción materialista de la historia*. México, Siglo XXI, 1980.
- Vladislav Kelle y Matvei Kovalson: *Formas de la conciencia social*. Bs.As., Lautaro, 1962
- Néstor Kohan: *La Rosa blindada, una pasión de los años '60*. Buenos Aires, Editorial La Rosa Blindada, 1999.
- Néstor Kohan: *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Bs.As., Biblos, 2000.

- Néstor Kohan: *Marx en su (Tercer) mundo*. La Habana, CC Juan Marinello, 2003.
- Néstor Kohan: *Toni Negri y los desafíos de «Imperio»*. Madrid, Campo de Ideas, 2002 (reeditado en Italia con el título *Toni Negri e gli equivoci di «Imperio»*. Bolsena, Massari Editore, 2005).
- Néstor Kohan: *Ernesto Che Guevara : El sujeto y el poder*. Buenos Aires, Nuestra América, 2005
- Néstor Kohan: *Marxismo para principiantes*. Buenos Aires, Longseller, 2005.
- Néstor Kohan: *Pensar a contramano. Las armas de la crítica y la crítica de las armas*. Buenos Aires, Nuestra América, 2007.
- Néstor Kohan: *Los verdugos latinoamericanos. Las Fuerzas Armadas latinoamericanas de la contrainsurgencia a la globalización*. Bs.As., Populibros, 2007
- Néstor Kohan: *Aproximaciones al marxismo. Una introducción posible*. México, Ocean Sur, 2008.
- Karl Korsch: *Teoría marxista y acción política*. México, Siglo XXI, 1979.
- Karel Kosik: “El individuo y la historia”. En Kosik, Ilienkov, della Volpe y otros: *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, Comunicación, 1971.
- Karel Kosik: “La problemática de *El Capital* de Marx”. En Karel Kosik, Maurice Dobb, P.Sweezy y otros: *El Capital. Teoría, estructura y método*. México, Ediciones de cultura popular, 1977.
- Karel Kosik: *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1989.
- Nikita Kruschev: *Sobre el perfeccionamiento sucesivo de la dirección, de la industria y la construcción*. [Informe en la VII sesión del Soviet Supremo de la URSS]. Bs.As., Anteo, 1957.
- Nikita Kruschev: *Selección de testimonios*. Buenos Aires, Tesis 11 editorial, 1992.
- Robert Kurz y Norbert Tremkle: *Ensayos filosófico-culturales. Filosofía de los alemanes del grupo «Krisis»*. Rafaela, H.Garetto editor, 2003.
- Otto V. Kuusinen y otros: *Manual de marxismo- leninismo*. Bs.As, Fundamentos, 1961.

## L

- Antonio Labriola: *La concepción materialista de la historia*. México, El Caballito, 1973.
- Daniel Lacalle: *La estructura de clases en el capitalismo*. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM), 1995.
- Paul Lafargue: *El derecho a la pereza*. México, D. F., Grijalbo, 1984.
- Edgardo Lander: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*. Caracas, El perro y la rana, 2008.
- I.Lapidus y K. Ostrovitianov en su *Manual de economía política*. Reproducido en M.Harnecker: «*El Capital*»: *Conceptos fundamentales*. México, Siglo XXI, 1989.
- Michael A. Lebowitz: *Más allá de «El Capital»*. *La economía política de la clase obrera en Marx*. Caracas, Monte Avila, 2006.
- Dominique Lecourt: *Para una crítica da epistemología*. Lisboa, Assirio e Alvim, 1980.
- Henri Lefebvre: “Lógica formal y lógica dialéctica: Una discusión filosófica en la URSS”. En *Cuadernos de Cultura*, Nro. 24.
- Henri Lefebvre en su libro *Problemas actuales del marxismo*. Córdoba, Nagelkop, 1965.
- Henri Lefebvre: *Obras (posteriores a 1958)*. Bs.As., Peña Lillo, 1967. Dos tomos.
- Henri Lefebvre: y otros: *La crisis actual de la política*. Bs.As., Rodolfo Alonso editor, 1972.
- Henri Lefebvre y N. Guterman: *¿Qué es la dialéctica?*. Bs.As., Pléyade, 1975.
- Henri Lefebvre: *Síntesis del pensamiento de Marx*. Barcelona, Nova Terra, 1976.
- Henri Lefebvre: *Más allá del estructuralismo*. Bs.As., La Pleyade, 1976.
- Henri Lefebvre: *Lógica formal, lógica dialéctica*. México, Siglo XXI, 1984.
- Henri Lefebvre : *El marxismo*. Buenos Aires, EUDEBA, 1985.
- Jacques Le Goff: *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires, EUDEBA, 1986.
- Gottfried W. Leibniz: *E Discurso de metafísica*. Madrid, Orbis, 1984.
- Gottfried W. Leibniz: *Monadología*. Madrid, Orbis, 1984.
- V.I.Lenin: *¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y cómo luchan contra los socialdemócratas?*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959.
- Vladimir. I. Lenin: *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959.
- Vladimir. I. Lenin: *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959.
- Vladimir. I. Lenin: *Las tesis de abril*. En V.I.Lenin: *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1959.
- Vladimir. I. Lenin: *Cartas a Gorki, Plejanov, Lunacharski y otros*. Bs.As., Estudio., 1968.



- Vladimir I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Bs.As., Estudio, 1974
- Vladimir I. Lenin: *Cuadernos filosóficos*. Madrid, Ayuso, 1974.
- Vladimir I. Lenin: “La obra de Clausewitz «De la guerra». Extractos y acotaciones” [1915], En AA.VV.: *Clausewitz en el pensamiento marxista*. México, Siglo XXI, 1979.
- Vladimir I. Lenin: *Contra la burocracia. Diario de las secretarías de Lenin*. México, Siglo XXI, 1980.
- Vladimir I. Lenin: *Obras escogidas* Moscú, Progreso, 1981.
- Vladimir I. Lenin: *El Estado y la revolución*. Bs.As., Planeta-Agostini, 1986.
- Mijail Lifshitz: *La filosofía del arte de Karl Marx*. México, D. F., Era, 1981.
- Robert Linhart: *De cadenas y de hombres*. México, Siglo XXI, 2006.
- Fernando Lizarraga: *La justicia en el pensamiento de Ernesto Che Guevara*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006.
- Guillermo Lora: *Curso de marxismo para obreros*. La Paz, Masas, 1984.
- Achille Loria: *Marx e la sua dottrina*. Palermo, Sandron, 1902.
- Michael Löwy: *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Michael Löwy [firmado con seudónimo Carlos Rossi]: *La revolución permanente en América Latina*. Bs.As., Cuadernos rojos, 1974.
- Michael Löwy: *El marxismo olvidado. (R.Luxemburg, G.Lukács)*. Barcelona, Fontamara, 1978.
- Michael Löwy: *Para una sociología dos intelectuais revolucionarios. A evolução política de Lukács (1909-1929)*. São Paulo, Ciencias Humanas, 1979.
- Michael Löwy: *Dialéctica y revolución. Ensayos de sociología e historia del marxismo*. México, Siglo XXI, 1985.
- Michael Löwy: *¿Qué es la sociología del conocimiento?*. México, Fontamara, 1986.
- Michael Löwy: “Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales”. En Michel Lowy y otros: *Sobre el método marxista*. México, Grijalbo, 1988.
- Michael Löwy: “Marxismo y cristianismo en América Latina”. En Revista *Tires Monde* N°123, julio-septiembre 1990.
- Michael Löwy: “La crítica marxista de la modernidad”. En *Cuadernos del Sur* N° 14, Buenos Aires, octubre de 1992.
- Michael Löwy: “La théorie du développement inégal et combiné”. En *Actuel Marx* N°8, París, P.U.F. 1995.
- Michael Löwy: *Revolta e melancolia. O romantismo a corrente da modernidade*. Portugal, Bertrand editora, 1997.
- Michael Löwy: *Redención y utopía*. Bs.As., El cielo por asalto, 1997.
- Michael Löwy: “L’humanisme révolutionnaire d’Ernest Mandel”. En Gilbert Achcar [comp.]: *Le marxisme d’Ernest Mandel*. París, P.U.F., 1999.
- Michael Löwy: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1999.
- Michael Löwy: “Marx y Weber, críticos del capitalismo”. En F.Jameson, Gilbert Achcar, Jacques Bidet y otros: *Marx 2000. La hegemonía norteamericana*. Bs.As., Actuel Marx, 2000.
- Michael Löwy y Daniel Bensaïd: *Marxismo, modernidade, utopía*. São Paulo, Xamã, 2000.
- Michael Löwy: *Ecología e socialismo*. São Paulo, Cortez editora, 2005.
- Michael Löwy: *El marxismo en América Latina*. Santiago de Chile, LOM, 2007.
- Michael Löwy: “Friedrich Engels et la religion”. Mimeo, s/fecha.
- György Lukács: *Obras completas*. México, Grijalbo, 1970.
- György Lukács: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe-Grijalbo, 1984.
- György Lukács: “Tecnología y relaciones sociales”. En Nikolái I.Bujarin: *Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-*. México, Siglo XXI, 1985.
- György Lukács: *El joven Hegel: Problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1985.
- György Lukács: *Dialectique et spontanéité. En défense de «Histoire et conscience de classe»*. Paris, Les éditions de la passion, 2001.
- György Lukács: *Ontología del ser social. El Trabajo. Textos inéditos en castellano*. Bs.As., Herramienta, 2004.
- György Lukács: *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.
- György Lukács: *Ética, estética y ontología*. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Cesare Luporini, Emilio Sereni y otros: *El concepto de «formación económico social»*. México, Siglo XXI, 1986.

- Rosa Luxemburg: *Obras escogidas. Escritos políticos*. México, ERA, 1981. Dos tomos.  
Rosa Luxemburg: *Introducción a la economía política*. México, Siglo XXI, 1988.  
Jean-François Lyotard: *La condición posmoderna*. Barcelona, Orbis, 1993.

## M

- A. Makarov y otros: *Manual de materialismo histórico* Bs.As., Cartago, 1965.  
Ernest Mandel: *Introducción a la teoría económica marxista*. Buenos Aires, Cepe, 1973.  
E.Mandel, Jacques Valier y otros: *La inflación*. Bs.As., Rodolfo Alonso ed., 1973.  
Ernest Mandel: *La formación del pensamiento económico de Karl Marx de 1843 hasta la redacción de «El Capital»*. Madrid, Siglo XXI, 1974.  
Ernest Mandel: *Ensayos sobre el neocapitalismo*. México, ERA, 1976.  
Ernest Mandel: *Tratado de economía marxista*. México, Era, 1980. Tres tomos.  
Ernest Mandel: *El capitalismo tardío*. México, ERA, 1980.  
Ernest Mandel: “El Estado en la época del capitalismo tardío” . En *Críticas de la economía política. Edición latinoamericana* N°4. “El Estado y la crisis”. México, El Caballito, 1982.  
Ernest Mandel: *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*. Madrid, Siglo XXI, 1986.  
Ernest Mandel: *Marx y el porvenir del trabajo humano*. Buenos Aires, Mientras tanto, 1988.  
Ernest Mandel, Alec Nove y Diane Elson: *La crisis de la economía soviética y el debate mercado – planificación*. Bs.As., Imago Mundi, 1992.  
Ernest Mandel: *El poder y el dinero. Contribución a la teoría de la posible extinción del Estado*. México, Siglo XXI, 1994.  
Ernest Mandel: *«El Capital»: Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*. México, Siglo XXI, 1998.  
Ernest Mandel: *O lugar do marxismo na historia*. São Paulo, Xamã, 2001.  
Mao Tse Tung, *Cinco tesis filosóficas*. Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1974.  
Mao Tse Tung: *Escritos inéditos*. Buenos Aires, Ediciones Mundo Nuevo, 1975.  
Subcomandante Marcos, Adolfo Gilly y Carlo Ginzburg: *Discusión sobre la historia*. México, Taurus, 1995.  
Mihailo Markovic: *Dialéctica de la praxis*. Bs.As., Amorrortu, 1972.  
Mihailo Markovic: *El Marx contemporáneo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.  
Herbert Marcuse: *El marxismo soviético*. Madrid, Alianza, 1984.  
Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional*. Buenos Aires, Hyspamérica, 1984.  
Enrique Marí: *Neopositivismo e ideología*. Buenos Aires, EUDEBA, 1974.  
Enrique Marí: *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires, Puntosur, 1990.  
José Carlos Mariátegui: *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1982. Dos tomos.  
José Carlos Mariátegui: *Obra política*. México, ERA, 1984.  
Ruy Mauro Marini: *Subdesarrollo y revolución*. México, Siglo XXI, 1977.  
Ruy Mauro Marini: “Perspectiva del eurocomunismo”. En *El Universal*, México, 11 de abril de 1979.  
Ruy Mauro Marini: *Dialéctica de la dependencia*. México, ERA, 1987  
Ruy Mauro Marini y Margara Millán: *La teoría social latinoamericana. Textos escogidos*. México, UNAM, 1994. Tres tomos.  
Ruy Mauro Marini y Margara Millán: *La teoría social latinoamericana. Discusiones*. México, El Caballito, 1996. Cuatro tomos.  
Ruy Mauro Marini: *Proceso y tendencias de la globalización capitalista y otros textos*. Buenos Aires, CLACSO, 2007.  
Leopoldo Mármora: *La segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. México, Siglo XXI, 1978. Dos tomos.  
Karl Marx: *Herr Vogt*. Buenos Aires, Lautaro, 1947.  
Karl Marx: *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. Buenos Aires, Cartago, 1956. (Dos tomos)  
Karl Marx: *Escorpión y Félix. Novela humorística*. Barcelona, Tusquets, 1971.  
Karl Marx: y Friedrich Engels: *Correspondencia*. Bs.As., Cartago, 1973 (luego en La Habana, Editora Política, 1988).  
Karl Marx: *Crítica al Programa de Gotha*. Buenos Aires, Biblioteca proletaria-Ediciones compañero, 1974.  
Karl Marx y Friedrich Engels: *Cartas sobre «El Capital»*. Barcelona, LAIA, 1974.

- Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]. La Habana, Instituto del Libro, 1975.
- Karl Marx: *Miseria de la filosofía*. Bs.As., Cartago, 1975.
- Karl Marx y Friedrich Engels: *Manifiesto del partido comunista*. Buenos Aires, Anteo, 1975.
- Karl Marx y Friedrich Engels: *Materiales para la historia de América Latina* [Antología]. México, Siglo XXI, 1975.
- Karl Marx: *Cartas a Kugelmann*. La Habana, Ciencias Sociales, 1975.
- K.Marx y F.Engels: *Sobre la religión* [Antología]. Salamanca, Ed. Sígueme, 1979.
- Karl Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1980.
- Karl Marx: *El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Siglo XXI, 1980.
- Karl Marx: *Cuadernos de París* [Notas de lectura de 1844]. México, ERA, 1980.
- Karl Marx, Nicolai F.Danielson, F.Engels: *Correspondencia*. México, Siglo XXI, 1981.
- Karl Marx: *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Karl Marx: *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Los manuscritos de 1861-1863)*. México, Siglo XXI, 1982.
- Karl Marx: *Notas marginales al "Tratado de economía Política" de Adolph Wagner*. México, Siglo XXI, 1982.
- Karl Marx: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. En K.Marx y F.Engels: *Obras escogidas*. Bs.As., Cartago, 1984.
- Karl Marx: y Friedrich Engels: *Obras escogidas*. Bs.As., Cartago, 1984.
- Karl Marx: *Cuaderno tecnológico-histórico (Extractos de la lectura B56, Londres 1851)*. México, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
- Karl Marx y Heinrich Marx: *Cartas (Reflexiones entre padre e hijo)*. Buenos Aires, Editorial Goucourt, 1985.
- Karl Marx y Friedrich Engels: *La Ideología Alemana*. Bs.As., Pueblos Unidos, 1985.
- Karl Marx: *El Capital. Capítulo VI inédito*. México, Siglo XXI, 1985.
- En K.Marx y F.Engels: *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México, Grijalbo, 1986.
- Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México, Siglo XXI, 1987. Tres tomos.
- Karl Marx: *Teorías sobre la plusvalía* [Tomo IV de *El Capital*]. México, Fondo de Cultura Económica, 1987. *Obras fundamentales*. Tres tomos.
- Karl Marx: *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1988. Tres tomos, ocho volúmenes.
- Karl Marx: *La Internacional. Documentos, artículos y cartas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988. *Obras fundamentales*. Tomo 17.
- Karl Marx: *Poemas*. Barcelona, El Viejo Topo, 2000.
- Karl Marx y Freidrich Engels: *Escritos sobre literatura*. Buenos Aires, Colihue, 2003.
- K.Marx: *Cartas de Carlos Marx*. Caracas, Editorial El perro y la rana, 2007.
- David McLellan: *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Barcelona, Grijalbo, 1983.
- Franz Mehring: *Karl Marx. Historia de su vida*. La Habana, Ciencias Sociales, 1973.
- Julio Antonio Mella: *Documentos y artículos*. La Habana, Instituto de Historia, 1975.
- Carl Menger: *Principios de economía política*. Barcelona, Folio [Biblioteca de economía], 1996.
- Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*. Bs.As., Leviatán, 1957.
- István Mészáros: *El pensamiento y la obra de Georg Lukács*. Barcelona, Fontamara, 1981.
- István Mészáros: *Más allá del Capital*. Caracas, Vadell hermanos, 1999.
- Istvan Mészáros: *La teoría de la enajenación en Marx*. La Habana, Ciencias Sociales, 2004.
- Rodolfo Mondolfo: *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*. Buenos Aires, Editorial Escuela, 1968
- Rodolfo Mondolfo: *El humanismo de Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Rodolfo Mondolfo: *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Stanley Moore: *Crítica de la democracia capitalista*. México, Siglo XXI, 1985.
- Nahuel Moreno: *Lógica marxista y ciencias modernas*. Bogotá, Pluma, 1978.
- Nahuel Moreno: *La visión marxista de la sociedad*. Buenos Aires, Cuadernos Socialistas, 1995.
- Mario Moretti: *Brigate Rosse. Una storia italiana* [Intervista di Rossana Rossanda e Carla Mosca. Prefazione di Rossana Rossanda]. Milano, Anabasiscabili, 1994.

## N

- Antonio Negri: *El tren de Finlandia*. Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1990.
- Antonio Negri: “Maquiaveli según Althusser”. En Louis Althusser: *Maquiavelo y nosotros*. Madrid, Akal [Cuestiones de antagonismo N°28], 2004.
- P. Nikitin: *Manual de economía política*. Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1961 [México, Cartago, 1983].
- George Novack: *La ley del desarrollo desigual y combinado*. Bs.As., Pluma, 1973.

## O

- Jean Ortiz: *Che, plus que jamais*. Paris, Atlántica, 2007.

## P

- Alberto Parisi: *Una lectura latinoamericana de «El Capital» de Marx*. Córdoba, Acción Popular Ecueménica, 1988.
- Evgueni Bronislavovich Pashukanis: *Teoría general del derecho y marxismo. Ensayo de una crítica de los conceptos jurídicos fundamentales*. Barcelona, Editorial Labor universitaria, 1976.
- Milcíades Peña: *Industrialización y clases sociales en la Argentina*. Bs.As., Hyspamérica, 1986.
- Carlos Pereyra: “Ideología y ciencia”. En Agustín Cueva, Adolfo Sánchez Vázquez y otros: *Ideología y ciencias sociales*. México, UNAM 1979.
- Daniel Pereyra: *Del Moncada a Chiapas. Historia de la lucha armada en América Latina*. Buenos Aires, Libros de la Catarata, 1994.
- Augusto Perez Lindo [compilador]: *El problema de la verdad. Estudios desde Platón a Foucault*. Bs.As., Biblos, 1989.
- Gajo Petrovic: *Marxismo contra stalinismo*. Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Giorgi Plejanov: *Obras escogidas*. Bs.As., Quetzal, 1964. Dos tomos.
- Georges Politzer: *Cursos de filosofía*, México, D. F., Editores Mexicanos Unidos, 1983.
- Aníbal Ponce: *Humanismo burgués y humanismo proletario*. En *Obras completas*. Buenos Aires, Cartago, 1974.
- Maurice Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica*. Bs.As., Leviatán, 1957.
- Karl Popper: *La lógica de la investigación científica*. Buenos Aires, Rei, 1985.
- Nico Poulantzas: “Hacia un socialismo democrático”. En *Zona abierta* N° 16, Madrid, 1978.
- Nico Poulantzas: *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*. México, Siglo XXI, 1985.
- Giuseppe Prestipino: *El pensamiento filosófico de Engels*. México, Siglo XXI, 1977.

## R

- Jesús Ranieri: *A câmara escura. Alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo, Boitempo, 2001.
- Wilhelm Reich: *La irrupción de la moral sexual*. Buenos Aires, Homo Sapiens, 1983.
- David Riazanov: *Marx-Engels*. Madrid, Comunicación, 1975. [Existe una edición ampliada con el título: *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. Bs.As., Marxismo Clásico y Contemporáneo, 2003].
- M.Ríndina y G.Chérnicov: *Economía política del capitalismo*. Bs.As. Estudio, 1973.
- Gabriela Roffinelli: *La teoría del sistema capitalista mundial. Una aproximación al pensamiento de Samir Amin*. Buenos Aires, Ruth Casa editorial, 2005.
- Eric Roll: *Historia de las doctrinas económicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Roman Rosdolsky, Alfred Schmidt, Nico Poulantzas y otros: *Observaciones sobre el método de «El Capital»* [Frankfurt, 1967]. México, Siglo XXI, Cuaderno de presentación de la nueva traducción de *El Capital*, s/fecha.
- Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El Capital» de Marx*. México, Siglo XXI, 1989.
- David I. Rosemberg: *Comentarios a los tres tomos de «El Capital»*. La Habana, Ciencias Sociales, 1979.
- M. Rosental: *Los problemas de la dialéctica en «El Capital» de Marx*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959.
- Mario Rossi: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Madrid, Comunicación, 1971.
- León Rozitchner: *Freud y los límites del individualismo burgués*. México, Siglo XXI, 1979.
- León Rozitchner: *Freud y el problema del poder*. México, Folios, 1987.
- León Rozitchner: *Las desventuras del sujeto político*. Bs.As., El cielo por asalto, 1996.

León Rozitchner: “La tragedia del althusserianismo teórico”. En el sitio web: <http://lahaine.org/amauta> [Buenos Aires, 2003]  
León Rozitchner: “La mater del materialismo histórico (De la ensoñación materna al espectro paterno)”. Mimeo, s/fecha [Buenos Aires, 2008].  
Maximilien Rubel: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires, Paidós, 1970.  
Issak Illich Rubin: *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México, Siglo XXI, 1987.

## S

Manuel Sacristán Luzón: “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”. En *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México, Grijalbo, 1968.  
Manuel Sacristán Luzón: *Sobre Marx y marxismo*. Barcelona, Icaria, 1983. Tres tomos.  
Manuel Sacristán: *Escritos sobre «El Capital»*. Madrid, El Viejo Topo, 2004.  
Carl Sagan: *Cosmos. Una evolución cósmica de quince mil millones de años que ha transformado la materia en vida y conciencia*. Barcelona, Planeta, 1982.  
Edward W.Said: *Orientalismo*. Madrid, Debate, 2002  
Edward W.Said: *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama, 2001  
Edward W.Said: *La pluma y la espada*. México, Siglo XXI, 2001  
Edward W.Said: *Nuevas crónicas palestinas. El fin del proceso de paz*. Barcelona, Mondadori, 2002  
Edward W.Said: *Fuera de lugar*. Barcelona, Mondadori, 2001  
Edward W.Said: *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Barcelona, Debate, 2005.  
Pierre Salama: “¿Transformación matemática o metamorfosis del valor en precios de producción?”. En P.Salama, Héctor Guillén Romo y otros: *La ley del valor*. Número especial de *Críticas de la economía política* N°6, México, Ediciones El Caballito, 1978.  
Pierre Salama: *Sobre el Valor*. México, ERA, 1984.  
Pierre Salama y Jacques Valier: *Una introducción a la economía política*. México, ERA, 1991.  
Adolfo Sánchez Vázquez: *Las ideas estéticas de Marx*. México, Era, 1965.  
Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1967.  
Adolfo Sánchez Vázquez: *Filosofía y economía en el joven Marx*. México, Grijalbo, 1978.  
Adolfo Sánchez Vázquez: *Ciencia y revolución. EL marxismo de Althusser*. México, Grijalbo, 1980.  
Adolfo Sánchez Vázquez: *Ética*. México, Grijalbo, 1984.  
Adolfo Sánchez Vázquez: “La cuestión del poder en Marx”. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayo sobre política, moral y socialismo*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006.  
Derek Sayer: *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires, Losada, 1995.  
José Sazbón: “El fantasma, el oro, el topo: Marx y Shakespeare”. En *Cuadernos Políticos*, N° 28, México, D. F., ERA, abril-junio de 1981.  
G. J. Shajnarov: *Introducción a la filosofía de las ciencias sociales* Bs.As., Estudio, 1981.  
William Shakespeare: *Obras completas*. Madrid, Aguilar, 1951.  
Rudolfo Schlesinger: *La Internacional Comunista y el problema nacional*. México, Pasado y Presente, 1977.  
Alfred Schmidt: *Historia y estructura. Crítica del estructuralismo marxista*. Madrid, Comunicación, 1973.  
Alfred Schmidt: *El concepto de naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1983.  
Lucien Sève: *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.  
Ludovico Silva: *El estilo literario de Marx*. México, Siglo XXI, 1980.  
Ludovico Silva: *Teoría y práctica de la ideología*. México, Nuestro Tiempo, 1984.  
Adam Smith, David Ricardo y otros [Antología de Horacio Ciafardini]: *La economía política clásica*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.  
José Stalin: *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética*. Bs.As., Problemas, 1941.  
José Stalin: *Fundamentos del leninismo*. Bs.As., Lautaro, 1946.  
José Stalin: *¿Anarquismo o socialismo?* En *Obras completas*. Bs.As., Editorial Fundamentos, 1955.  
Adrián Sotelo Valencia: *América Latina: De crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*. México, Plaza y Valdés, 2005.  
Luis Suárez Salazar: *Un siglo terror en América Latina (1898-1998)*. Melbourne, Ocean Press, 2006.  
Adam Schaff: *Historia y verdad*. México, Grijalbo, 1995.

## T

- Alfred Tarski: *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Bs.As., Nueva Visión, 1972.
- Oscar Terán: “Garaudy en el tiempo de los hombres dobles”. En *La Rosa Blindada* N°7, Buenos Aires, año I, diciembre de 1965.
- Nicolas Tertulian: “Intervenciones. Avatares de la filosofía marxista: a propósito de un texto inédito de Lukács”. En György Lukács: *Dialectique et spontanéité. En défense de «Histoire et conscience de classe»*. Paris, Les éditions de la passion, 2001.
- Jacques Texier: [Gramsci, *théoricien des superstructures sur la société civile (Sur le concept de société civile)*], Paris, *La Pensée* N°139, juin 1968]. *Gramsci teórico de las superestructuras*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1985.
- Jacques Texier: “Significati di societa civile in Gramsci” . En *Critica marxista* N°5, 1988.
- Göran Therborn: *Peripeccias de la modernidad*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1992.
- Togliatti, Della Volpe, Luporini y otros: *Gramsci y el marxismo*. Buenos Aires, Proteo, 1965.
- Véase S. A. Tokarev: *Historia de las religiones*. Bs.As., Cartago, 1965.
- Roberta Traspadini e Joao Pedro Stedile [orgs.]: *Ruy Mauro Marini: Vida e obra*. São Paulo, Expressão Popular, 2005
- León Trotsky: *En defensa del marxismo*. En *Obras de León Trotsky*. México, Juan Pablo editor, 1973. Tomo IV.
- L.Trotsky, N.Bujarin, E.Preobrazhensky, Kamenev, Lapidus y Ostrovitianov: *El debate soviético sobre la ley del valor*. Madrid, Comunicación, 1974.
- León Trotsky: *Historia de la revolución rusa*. Madrid, Sarpe, 1985. Dos tomos.
- León Trotsky: *Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economía de transición* [Antología]. Bs.As., CEIP, 1999
- León Trotsky: *La teoría de la revolución permanente*. Buenos Aires, CEIP, 2000.
- León Trotsky: *Escritos filosóficos*. Bs.As., CEIP, 2004.
- Mabel Thwaites Rey [compiladora]: *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*. Bs.As., Prometeo, 2008.

## V

- Giuseppe Vacca. *Vida y pensamiento de Gramsci*. México, Plaza y Valdes, 1995.
- Jacques Valier: *El partido comunista francés y el capitalismo monopolista de Estado*. México, ERA, 1976.
- Gianni Vattimo: *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1995. Particularmente “La verdad de la hermenéutica”.
- Gianni Vattimo: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Bs.As., Paidós, 2009.
- Jorge Veraza Urtuzuástegui: *Adolfo Sánchez Vázquez y los «Manuscritos de 1844» de Marx*. México, Seminario *El Capital* - Facultad de Economía UNAM, 1994.
- Pierre Vilar, Georges Haupt, Nico Poulantzas, Stanley Pullberg, Boris Fraenkel y otros: *Althusser, método histórico e historicismo*. Barcelona, Anagrama, 1972.
- Pierre Vilar: *Maxismo e historia. Polémica con Louis Althusser*. Bs.As., Praxis, 1974.
- Jean-Marie Vincent: “Ciencia e ideología un siglo después de *El Capital*”. En Altwater, Amin, Chatelet y otros: *Leyendo «El Capital»*. Madrid, Fundamentos, 1972.
- T. Vlasova: *Filosofía marxista*. Moscú, Progreso, 1987

## W

- Francis Wheen: *La historia de «El Capital» de Karl Marx*. Madrid, Debate, 2007.
- Raymond Williams: *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 1980.
- Ellen Meiksins Wood: *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*. México, Siglo XXI, 2000.

## Z

- Aldo Zanardo: “El «Manual» de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci”. Estudio introductorio incorporado a Nikolái I.Bujarin: *Teoría del materialismo histórico-Ensayo popular de sociología-*. México, Siglo XXI, 1985.
- Jindrich Zeleny: *La estructura lógica de «El Capital» de Marx*. México, Grijalbo, 1968.
- A. A. Zhdanov, *Literatura y filosofía a la luz del marxismo*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1948.

Žižek, Slavoj [compilador]: *Ideología*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.