

SEGUNDA PARTE

LA TRAMA FILOSÓFICA EN LA INTRODUCCIÓN DE 1857

1. La polémica sobre el '*homo oeconomicus*'.

La Introducción de 1857 es, con ostensible diferencia, el pasaje más conocido de los *Grundrisse*. La mayor parte del texto de sus cuatro secciones ha sido bien analizado –y en ocasiones con gran brillantez– por autores justamente prestigiosos. En términos comparativos la salvedad más notable es la sección primera, La producción en general, donde se aborda una importante polémica filosófica.

A juzgar por los títulos de las secciones se diría que la Introducción trata exclusivamente problemas circunscritos al campo de la economía política clásica. Pero un examen atento del texto confirma las atinadas apreciaciones (de Louis Althusser y David McLellan, entre otros) respecto a que el dominio acotado por Marx como campo de su investigación no es exactamente el mismo que identificaban con la economía los clásicos de esta disciplina.

A modo de advertencia preliminar ha de precisarse que no es fácil seguir, en estas páginas iniciales, el hilo lógico de la argumentación marxiana. Y ello se debe a diversas razones, entre las cuales destaca que el texto no estuviese destinado a la publicación, sino al autoesclarecimiento de su autor. El lenguaje empleado es extremadamente escueto, y su comprensión implica una gran cantidad de presupuestos que no se enuncian nunca de manera explícita.

La tesis principal se refiere a un anacronismo determinante en la construcción de las categorías de la economía clásica: la proyección del tipo antropológico del *homo oeconomicus* –un producto histórico del período en que la economía se consolida como ciencia– sobre todas las sociedades humanas, y su identificación con el hombre natural. Este anacronismo es aceptado sin cuestionamiento por los investigadores posteriores, como se aprecia paradigmáticamente en la obra de John Stuart Mill, cuya referencia tiene Marx muy presente. La crítica de esta proyección injustificada implica la de los postulados metodológicos del atomismo empirista en el estudio de las sociedades humanas, adoptados por los cultivadores de la economía política; tales postulados son inseparables de la doctrina del orden natural de la sociedad, fundamento de todo el edificio categorial de la economía en su período clásico, y su discusión requiere rebasar la temática exclusivamente económica para adentrarse en el campo de las ideas filosóficas. Una dificultad añadida es que sólo resulta posible reconstruir las posiciones defendidas por Marx atendiendo a sus escritos posteriores, o a otros pasajes de los *Grundrisse*.

En la sección primera, el primer objetivo es determinar el alcance y el enfoque más pertinentes de la investigación, y Marx comienza intentando delimitarla: El objeto presentado es ante todo la *producción material*.

Esta precisión inicial no aporta, sin embargo, toda la claridad que cabría esperar de su vigor categórico. Como veremos inmediatamente, el exordio de los *Grundrisse* es un claro ejemplo de la peculiaridad que atribuía Vilfredo Pareto a la terminología de Marx, integrada por palabras como murciélagos que ya se mostrarían como ratones, ya como pájaros. Las dificultades interpretativas se acrecientan por la falta de un orden expositivo suficientemente perfilado –nos encontramos en pleno dominio de la *Forschung*, en el bullicio del laboratorio teórico ajeno a las exigencias de la *Darstellung*. Marx intercala continuamente digresiones que, convirtiendo en arduo el seguimiento del hilo temático, son muy a menudo de carácter sustantivo.

A la hora de escribir esta primera sección no pierde nunca de vista, a efectos polémicos, la moda de incluir como capítulo previo a la economía una parte general, que es precisamente la que figura bajo el título de

`Producción' (véase, por ejemplo, J. St. Mill), y en la que se trata de las *condiciones generales* de toda producción. El propósito de esta parte general sería presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, con ocasión de lo cual son introducidas subrepticamente las relaciones *burguesas* como si se tratara de leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*. Ésta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento.

Tal diversidad de objetivos en el preámbulo –precisar el campo de la investigación, y criticar el procedimiento de la economía política al abordar la parte introductoria– propicia la dispersión expositiva. El objeto no es identificado con claridad desde el comienzo, sino sólo después de varias consideraciones preliminares y dos páginas más adelante, al quedar señalado que la moderna producción burguesa, (...) es de hecho nuestro verdadero tema.

No es posible penetrar suficientemente en lo que esto significa ateniéndonos exclusivamente al texto de la *Einleitung*, sino a través de las páginas posteriores de los *Grundrisse* y de las obras subsiguientes del autor. Sabemos por éstas que la investigación marxiana se centra en la producción moderna de mercancías, entendiendo por mercancía –según la fórmula de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859– un medio de existencia en el más amplio sentido de la palabra. La producción material es por tanto, en su acepción primaria, la producción de medios de subsistencia.

Ahora bien: a mediados del siglo XIX el adjetivo `material' está cargado con gran cantidad de sobreentendidos, y en la pluma de Marx resuenan los ecos de la polémica con el idealismo romántico. Así, en el famoso Prefacio a la citada *Contribución* se afirma que el modo de producción de la vida material se distingue del proceso de la vida social, política y espiritual, que resulta condicionado por el primero. Si el objeto es ante todo la producción material –es decir, las relaciones de producción de medios de subsistencia, correspondientes al desarrollo contemporáneo de las fuerzas productivas–, parece lógico concluir que los procesos sociales, políticos y espirituales de más amplio alcance habrán de relegarse a un segundo plano. Y sin embargo, tras un simple punto y seguido Marx añade: Individuos productores en sociedad –por tanto la producción socialmente determinada de los individuos es, naturalmente, el punto de partida.

Puede afirmarse que en las dos brevísimas precisiones anteriores se enuncia ya un desplazamiento del campo teórico, o una primera fijación de la distancia crítica del enfoque marxiano respecto a la disciplina de Smith y Ricardo, a través de la puesta en cuestión gnoseológica de ciertos presupuestos de partida de ésta. A tales efectos, lo primero que se estima relevante es el sorprendente olvido por los economistas clásicos de un hecho incuestionable: toda producción está social e históricamente determinada, debido a que los individuos productores son siempre individuos sociales. Con todos sus innegables méritos, la economía clásica adopta en su punto de partida un peculiar enfoque individualista que, aun resultando explicable en virtud de poderosas razones históricas, Marx tilda de fantasioso:

El cazador y pescador solitario y aislado, con que comienzan Smith y Ricardo, pertenece a las ilusiones carentes de fantasía de las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales de ningún modo, como se imaginan los historiadores de la cultura, expresan una reacción contra el hiperrefinamiento y un retorno a una mal entendida vida natural. Como tampoco el contrato social de Rousseau, que pone en relación y entrelaza sujetos independientes por naturaleza a través del contrato, se funda en semejante naturalismo. Esto es apariencia y sólo la apariencia estética de las pequeñas y grandes robinsonadas. Se trata antes bien del adelanto de la sociedad civil, que se preparaba desde el siglo XVI y en el XVIII daba pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre concurrencia el individuo parece (*erscheint*) desprendido de los vínculos naturales etc., que en más tempranas épocas históricas le hacían formar parte de un conglomerado humano determinado y circunscrito.

La economía política de Smith y Ricardo parte –según la argumentación marxiana– de un conjunto de deslucidas imaginaciones sobre individuos independientes, características de las ideas del siglo XVIII. Y la contundencia de las expresiones utilizadas deja patente cómo Marx intenta advertir sobre algo que considera

un error esencial de los clásicos, presente en las premisas mismas de la disciplina. Como el texto revela de inmediato, el error criticado no es un error científico entre otros.

Dejando por un momento al margen las razones de fondo que lo provocan, la fuente teórica primordial de semejante espejismo son las doctrinas filosóficas aceptadas por los economistas, cuyo núcleo es la identificación del individuo humano con el *homo oeconomicus*: el sujeto de un orden natural de la sociedad que es un orden racional, en que puede alcanzarse el máximo disfrute posible con el mínimo esfuerzo, según había sido ya descrito desde François Quesnay y los fisiócratas. De ahí que al tratar de indagar la genealogía de esta deformación, Marx resalte la importancia de los filósofos del siglo XVIII sin cuyas concepciones la economía científica sería ininteligible:

En los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros Smith y Ricardo aún se apoyan por completo, este individuo del siglo XVIII –el producto por una parte de la disolución de las formas sociales feudales, por otra de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas desde el siglo XVI– se alza como ideal pretérito, cuya existencia fuese pasada. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Como el individuo conforme a la naturaleza, o mejor a su representación de la naturaleza humana, no como un producto histórico, sino dado por la naturaleza. Esta ilusión ha sido hasta hoy propia de toda época novedosa. Steuart, que en muchos aspectos está en oposición al siglo XVIII y como aristócrata se apoya más en terreno histórico, ha evitado esta ingenuidad (*Einfältigkeit*).

A la luz del hilo conductor de los estudios marxianos, es decir, de los resultados de su investigación de la economía política (tal como éstos son expuestos en el Prefacio a la *Contribución* de 1859), del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco las épocas de revolución social por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material. Lo que Marx denomina las ilusiones carentes de fantasía de las robinsonadas del siglo XVIII, o más sobriamente las ideas del siglo XVIII en el título del epígrafe de la sección, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil'.

El objeto presentado por Marx va, pues, clarificándose. En el Prefacio de 1859, el corolario de lo anterior es la famosa fórmula según la cual la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. La producción material no se identifica sin más con el objeto de la economía política, donde ha de hallarse su anatomía, sino con la totalidad de las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel (...) bajo el nombre de 'sociedad civil'. Éste es, y no exclusivamente el campo de la economía política, el objeto presentado en los *Grundrisse*: una investigación de la sociedad civil moderna que requiere el estudio más preciso posible de su anatomía. Precisamente por eso no puede ser abarcada en su integridad por la economía, y adquiere también un carácter filosófico.

Además, estas páginas cruciales permiten apreciar con gran claridad en qué sentido la conciencia de los hombres llega a presentar la realidad invertida como en una cámara oscura, según la vieja fórmula de *Die deutsche Ideologie*. Las ideas del siglo XVIII no expresan una mera reacción especulativa contra el exceso de refinamiento ni un vago anhelo de retorno a una mal entendida vida natural. En la inversión de su conciencia, los filósofos ilustrados se representan al individuo de su tiempo como un ideal perteneciente al pasado más remoto: la secuencia del tiempo se traspone en su integridad, y lo presente se proyecta sobre una lejanía mítica; lo más próximo *parece* lo más distante, lo natural aún inalterado por las instituciones humanas.

Entre los pocos estudiosos que han intentado analizar la trama filosófica de la sección, Hiroshi Uchida ha defendido la tesis de que Marx tiene presente aquí –de manera implícita– el tratamiento abstracto del proceso de la vida humana en la *Lógica* de Hegel. Y de ello colige la relevancia interpretativa de una crítica subyacente a éste desde el inicio mismo de la *Einleitung*. Naturalmente, y dejando al margen si Marx atiende aquí o no a la escisión entre cuerpo y conciencia, según se describe en los párrafos dedicados a la *vida* en la

Lógica de la Enciclopedia (219 y sigs.) –escisión sobre cuya importancia tanto insiste Uchida–, es difícilmente objetable que al escribir los *Grundrisse* considera aquellas páginas, igual que otras muchas de Hegel, paradigmáticas en la reflexión sobre sí misma de la sociedad civil moderna. Y de ahí que la crítica subyacente a Hegel (en la medida en que pueda inferirse) converja por completo con la crítica manifiesta a Smith y Ricardo, que implica la de los filósofos cuyas doctrinas aceptaron éstos.

Los argumentos del texto se dirigen hacia objetivos teóricos muy definidos, presentes tanto en Hegel como en los filósofos ilustrados que inspiraron la economía clásica, ya que –más allá de las obvias diferencias entre ellos– incurrieron en errores cognoscitivos comunes respecto al carácter de las sociedades humanas en general, y de la sociedad moderna en particular. Tampoco es difícil identificar a los profetas del siglo XVIII sobre cuyos hombros Smith y Ricardo se apoyaban por completo. Rousseau es aludido de manera explícita, y el término despectivo robinsonadas –reiterado en el texto– es incluso un sarcasmo sobre cierto pasaje del *Contrat Social*. Pero los dardos de la crítica apuntan aún más directamente hacia John Locke. Al margen de otras evidencias, una nota del Libro I de *El Capital*, en el capítulo XIII (Maquinaria y gran industria) de la sección IV, despeja las dudas:

(...) En el prefacio a los *Discourses upon Trade* de sir Dudley North (1691), se afirma que la aplicación del método cartesiano a la economía política ha comenzado a liberarla de viejas consejas y nociones supersticiosas acerca del dinero, el comercio, etc. Por lo general, no obstante, los economistas ingleses de la primera época siguieron los pasos de Bacon y Hobbes en filosofía, mientras que en un período posterior fue Locke quien se convirtió en el filósofo *kat' éxojén* (por antonomasia) de la economía política inglesa, francesa e italiana.

La más clara objeción dirigida a los economistas clásicos es la de incurrir en una sintomática ingenuidad gnoseológica por su patente falta de sentido histórico, es decir, en una fatal deformación cognoscitiva cuya genealogía nos retrotrae a la representación de la naturaleza humana de los filósofos en que se apoyaron. Tal representación de la naturaleza humana precipitaría múltiples distorsiones teóricas, derivadas en gran medida de un postulado gratuito que se revela determinante en el curso de su investigación: la afirmación del *homo economicus* moderno –liberado de las ataduras de las relaciones feudales– como prototipo del hombre ‘natural’, del sujeto humano integrante de cualesquiera sociedades (actuales, pretéritas o incluso futuras). En consecuencia, Marx invierte este planteamiento, y defiende que la ‘idea’ del individuo ocupado en el cálculo de su ganancia es incomprensible salvo como un producto histórico del capitalismo temprano.

Por ello desde las primeras páginas de la Introducción a los *Grundrisse* se busca respaldo filosófico en la ontología social y política de Aristóteles. A la luz del texto, la idea filosófica del hombre como animal social por naturaleza es la única coherente con el tratamiento científico (necesariamente histórico) de las sociedades humanas, y con una metodología materialista. En la *Política* de Aristóteles se encuentra ya la antítesis de los presupuestos acríticos, cargados de idealismo moralizante (con frecuencia muy poco ‘idealista’), de los economistas y filósofos del siglo XVIII:

Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Por vez primera en el siglo XVIII, con la sociedad civil, las diferentes formas de conexión social se sitúan ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón*, no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad (...), no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí.

Se constata con la suficiente claridad cómo Marx –al margen de su predilección por presentarse públicamente como un científico, y de su silencio en torno al espacio gnoseológico sobre el que se dirime la discusión– no rehúsa abordar una problemática filosófica y, de hecho, inicia la Introducción a la síntesis de sus estudios económicos, el resultado de 15 años de investigaciones, escrutando los vínculos entre la ontología social y la ciencia económica. La crítica de la economía política comienza en los *Grundrisse* con la puesta en cuestión de sus presupuestos de partida, que dejan traslucir implicaciones filosóficas determinadas y, sintomáticamente, una ontología social idealista.

Una importante conclusión del análisis precedente es que el texto de la sección primera, donde aflora la raigambre aristotélica del sistema de la crítica de la economía política, es incompatible con una de las tesis centrales defendidas por Althusser en su excepcional contribución a *Lire le Capital*: que la obra de Marx implicaría el abandono de la antropología filosófica, una disciplina cuyo carácter ideológico evidenciarían paladinamente los descubrimientos científicos marxianos. Los mismos descubrimientos científicos que, de forma algo paradójica, comienzan a exponerse en la sección siguiente de la *Einleitung* desde la interpretación de Althusser, quien omite el análisis de la sección inicial en sus dos excelentes ensayos. Veamos, pues, en qué sentido la problemática filosófica abierta por Marx en la sección primera desborda el ámbito de la gnoseología.

No se pretende en modo alguno negar la evidente presencia de un problema gnoseológico en el texto de Marx, que cuestiona la naturaleza atribuida a los sujetos del campo de la economía por Smith y Ricardo, sujetos hipostasiados en la medida en que se conciben en ellos como atributos o relaciones simples o exentas, sus propiedades o relaciones insertas. Ésta es, en efecto, la problemática del *corte epistemológico* propuesta por Althusser, es decir, la crítica marxiana al objeto de la economía política clásica operada mediante el desenmascaramiento de sus componentes ideológicos. A partir de ella, la completa ruptura con la antropología ideológica del *homo oeconomicus* desencadenaría –según la tesis althusseriana– la constitución de un nuevo dominio o continente científico: el continente de la Historia.

Abundemos, sin embargo, en las consecuencias que dimanen de interpretar el trabajo científico de Marx desde la teoría del cierre categorial. Gustavo Bueno define con brevedad esta última del siguiente modo:

teoría de la ciencia gnoseológica (...) que atribuye a las ciencias un cierre operatorio como distintivo específico esencial tanto para su constitución genética como para el mantenimiento de su estructura dinámica. El concepto de cierre procede de las disciplinas matemáticas (una operación entre términos a, b, c, d de un campo que mantienen relaciones R se dice cerrada cuando sus resultados son términos del mismo campo, es decir, términos que mantienen relaciones R con los términos constitutivos o factores; por ejemplo, la operación + es cerrada en el campo N de los números naturales, vinculados por relaciones de <, =, >, porque el término c resultante de los constituyentes o sumandos a, b es otro término del campo que mantiene con ellos la relación >). Cierre categorial designa al conjunto de procesos (fundamentalmente procesos de cierre operatorio, determinado por el sistema o entretejimiento de varias operaciones, no de una aislada) que conducen a la constitución, a partir de materiales fisicalistas y fenoménicos dados, de cadenas circulares de términos y relaciones que determinan una esfera específica, o totalidad, de la cual se segrega un entorno muy complejo en el que figuran también esferas de concatenación distintas de la de referencia. La segregación es, por tanto, un resultado del cierre categorial; un caso particular de esta segregación es el corte epistemológico que eventualmente pueda derivarse de un cierre categorial, con relación, no ya tanto a otras esferas categoriales, cuanto a otros contenidos (sobre todo ideológicos) de su entorno. En cualquier caso, el corte epistemológico de una ciencia, con respecto a una ideología dada (en el sentido de G. Bachelard) no es un proceso previo a la constitución de esa ciencia, sino un resultado eventual de la misma: las ciencias categoriales pueden mantenerse envueltas por ideologías metafísicas o políticas, sin necesidad de cortar con ellas.

La idea de la segregación como resultado es bastante más acorde con el motivo aducido por Marx dos años después, en el famoso Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, para no

publicar la *Einleitung*:

Aunque había esbozado una introducción general, prescindiendo de ella, pues bien pensada la cuestión, considero que adelantar los resultados que han de demostrarse más bien sería un estorbo, y el lector que desee seguirme realmente deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general.

La ciencia económica se encuentra envuelta, en Smith y Ricardo, por una ideología que integra componentes tanto metafísicos como políticos, y el corte epistemológico con esta ideología es un resultado de la gran transformación provocada en el cierre categorial económico por los descubrimientos de Marx, por las nuevas categorías o términos del campo, vinculados por relaciones y leyes que trastruecan la totalidad del sistema (la famosa *mutación* –señalada justamente por Althusser– en el objeto de la economía). No obstante Marx no inaugura este cierre categorial, un cierre cuyos principios se encuentran expuestos, al menos, desde el *Tableau economique* de François Quesnay (1758), y cuyas categorías se habrían ido configurando gradualmente desde la Escuela económica de Salamanca, a través de las tentativas del siglo XVII (Edward Misselden, William Petty, Locke, Boisguillebert, etc.). Si buscamos analogías con la historia de la física moderna –que habrían de tomarse *cum grano salis*–, Marx se asemeja mucho más a Newton que a Galileo.

Ahora bien, en la primera sección de la *Einleitung* encontramos algo más que un preludio gnoseológico. No se trata sólo de que la economía clásica asuma una concepción *ahistórica*, eternitaria, fijista y abstracta de las categorías económicas del capitalismo, y en consecuencia sea necesario asignar a éstas su dimensión histórica, poniendo en evidencia su naturaleza, su relatividad y su transitoriedad. Althusser mostró ya magistralmente por qué Marx no es Ricardo puesto en movimiento, como se pudo decir de Hegel que era Spinoza puesto en movimiento, es decir historizado. Si así fuera:

todo el mérito de Marx sería el de hegelianizar, de dialectizar a Ricardo, es decir, pensar según el método dialéctico hegeliano un contenido ya constituido, que sólo estaba separado de la verdad por la delgada membrana de la relatividad histórica.

En el espejismo de la economía clásica, por el que expresa las relaciones de la producción capitalista como categorías fijas, eternas, inmutables, identificadas con vínculos entre sujetos independientes por naturaleza, Marx ve una ilusión propia de toda época novedosa, un error que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII. Más allá de las apariencias superficiales, esta ingenuidad –signo del adelanto de la sociedad civil iniciado en el siglo XVI– se debe a que en la sociedad de la libre concurrencia el individuo parece desprendido de los vínculos naturales etc., que en más tempranas épocas históricas le hacían formar parte de un conglomerado humano determinado y circunscrito.

Marx alude, en suma, a una condición esencial en la emergencia y desarrollo del capitalismo, a saber, a la considerable mutación antropológica que lo posibilita. Cornelius Castoriadis ha explicado luminosamente cómo en la sociedad capitalista:

la motivación económica, aceptada o forzada, tiende a suplantarse a todas las otras. El ser humano se convierte en *homo oeconomicus*, o sea, *homo computans*. La duración se ve absorbida por el tiempo mensurable, impuesto a todos. El tipo del empresario *schumpeteriano* y, luego, del especulador pasa a ocupar un lugar central. Las diferentes profesiones están más o menos inhibidas por la mentalidad del cálculo y la ganancia.

El análisis de Marx apunta –aun cuando por el momento no del todo explícitamente, y obviando el anacronismo del adjetivo ‘*schumpeteriano*’– en esa misma dirección.

Lo cierto es que en el comienzo de la Introducción a los *Grundrisse* se plantea (si bien apenas esbozado) un problema que, a juicio de representantes estudiosos como el propio Castoriadis, Immanuel Wallerstein y Keith Hart, se cuenta entre los más importantes en la comprensión teórica de las sociedades modernas: aquél que Castoriadis formula como el problema de las estructuras antropológicas que corresponden a las

estructuras socioeconómicas, es decir, de las estructuras psicosociales del individuo contemporáneo, de su manera de actuar y de insertarse en la sociedad, y de lo que el mismo funcionamiento de la sociedad tiende a producir y a reproducir en cuanto a conducta; el referido al imaginario social dominante a partir del cual está estructurado el individuo contemporáneo.

La deformación ideológica de los economistas clásicos, amplificada y banalizada posteriormente, se articula en torno a la idea de un individuo exento del contexto histórico y social. Sin embargo con el capitalismo moderno no surge cualquier individuo, sino un individuo muy particular. La ideología:

pretende otorgarle –o reconocerle– la autonomía más amplia posible, sin tratar un segundo la cuestión del contenido de esta autonomía (...). Pero fundamentalmente, lo que convierte a este individuo en *autónomo* no tiene, por supuesto, ninguna característica individual, salvo en relación con su anclaje material: se trata de lo social lisa y llanamente, y esto ocurre en la sociedad contemporánea casi en la misma medida que en una sociedad tradicional. Hace lo que aprendió o lo que está inducido a llevar a cabo.

A pesar de su forzosa carencia de respaldo en la antropología científica, con el que en cambio cuenta Castoriadis, esta concepción es el núcleo de la tesis marxiana.

Tras recobrar la antropología aristotélica, Marx insiste en que:

cuando por consiguiente se trata de producción, se trata siempre de producción en una determinada fase del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad.

Si la abstracción del concepto de producción en general tiene un sentido es sólo porque en el trabajo científico:

las determinaciones pertinentes para la producción en general deben ser gradualmente separadas, a fin de que la unidad –la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad, y el objeto, la naturaleza, son los mismos– no haga olvidar la diferencia esencial. En este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos que demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes.

La ciencia de la economía es una ciencia social e histórica, y por ende:

si no se da producción en general, tampoco se da una producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción –v.g., la agricultura, la cría del ganado, la manufactura, etc.–, o bien es una *totalidad*.(...) Finalmente, la producción tampoco es sólo particular. Sino que es siempre un cierto cuerpo social, un sujeto social activo en una totalidad, más grande o más pobre, de ramas de producción.

En resumen: en las primeras páginas de la Introducción del 57, cuyo objetivo es precisar el dominio de la investigación desarrollada en los *Grundrisse*, Marx expone ya una crítica antropológica del individualismo económico. Esta crítica carece por razones obvias de respaldo en trabajos científicos rigurosos, que aparecerán muchos años más tarde en los campos de la sociología y la antropología económicas. Pero en contra de la extendida interpretación humanista, se sitúa al margen de consideraciones éticas o morales, sin dejar de rebasar por ello el plano gnoseológico en el que se inicia. Fundada de manera explícita sobre la ontología social de Aristóteles, e implícitamente en el exhaustivo conocimiento de la historia que fue una de las más eminentes cualidades de su autor, se opone a un *leit motiv* central en la idea de civilización imperante en el siglo XIX. De hecho, con su crítica Marx anticipa una tesis crucial defendida más de sesenta años después por los fundadores de la moderna antropología económica, Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss, a partir de minuciosas investigaciones empíricas: las convenciones occidentales modernas sobre la racionalidad económica no son ni universales ni necesarias.

Es muy cierto, sin embargo, que el respaldo de la antropología científica a esta tesis de Marx provocará varias

contradicciones con sus planteamientos históricos, sociológicos y filosóficos. Mientras Malinowski pretendía en su libro *Argonauts of the Western Pacific* (1922) –desde un enfoque más fácilmente compatible con el marxiano– demostrar que es posible el florecimiento de un complejo sistema de comercio interlocal sin beneficios mercantiles, mercados ni dinero, y sin autoridad centralizada (o estados), el propósito de Mauss en el *Essai sur le Don* (1925) fue muy distinto. Pretendió precisamente cuestionar el contraste entre la economía moderna y la primitiva. Mauss intentó refutar la idea según la cual allí donde ‘nosotros’ (los modernos) somos individuos egoístas, ‘ellos’, los primitivos, sirven únicamente los intereses de sus comunidades. Sólo supuestamente –sostendrá– los individuos de las sociedades arcaicas preferirían la generosidad, e incluso el altruismo y el autosacrificio del regalo, mientras nosotros basaríamos los contratos en la persecución de pequeños beneficios personales.

Como explica con admirable claridad Keith Hart,

al etiquetar a una práctica de ‘primitiva’ y a la otra de ‘moderna’, aceptamos que la dirección de la evolución social es, aun lamentablemente, hacia el individualismo económico. Mauss rechazó profundamente este argumento. En primer lugar, su tío (Durkheim) ya había mostrado que la economía de mercado descansa en instituciones sociales tanto como en el interés individual. Más aún, el regalo todavía florece en ocasiones tales como la Navidad y las bodas, y puede observarse subyaciendo en algunos de los contratos más centrales en el capitalismo, como los relativos a salarios. Igualmente, el *kula* y el *potlatch* revelan un egoísmo rampante por parte de los líderes en competencia que difícilmente encaja con el estereotipo del comunismo primitivo.

La tesis de la separación entre el individuo y la sociedad a través de una secuencia histórica evolutiva no es aceptable para Mauss, quien impugna además convincentemente la hipótesis de Marx sobre el comunismo primitivo. Por una parte, su teoría general del intercambio destaca la importancia de las instituciones y de la cohesión social en las operaciones económicas incluso en el capitalismo, lo que afianza la posición filosófica de Aristóteles; por otra, siguiendo a Durkheim, asume la superioridad de la ‘solidaridad orgánica’ característica de las sociedades modernas, basada en la división y especialización del trabajo, frente a la ‘solidaridad mecánica’ entre individuos semejantes, propia de las arcaicas. El propósito de cuestionar la mayor división entre individuo y sociedad provocada por el desarrollo histórico del capitalismo es, sin duda, vulnerable a la crítica. Pero es igualmente cierto que este objetivo le conduce a mostrar la fuerza de la cohesión en las sociedades modernas no sólo a pesar del mercado capitalista, sino también en parte gracias a éste. Las investigaciones de Durkheim y Mauss darán la razón a Aristóteles al precio de brindar argumentos contra la concepción marxiana de la lucha de clases.

Retornando al texto, Marx denuncia que la moda de incluir un capítulo de carácter general titulado Producción, previo a la economía, se explica porque

la producción habría de describirse mucho más –véase por ej. el caso de Mill– a diferencia de la distribución, etc., según leyes eternas de la naturaleza independientes de la historia, lo cual es ocasión para convertir truculentamente las relaciones *burguesas* en leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*. Ésta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento. En la distribución, por el contrario, los hombres se habrían permitido de hecho toda clase de arbitrariedades.

Con este diagnóstico Marx termina por fin de desvelar su último objetivo, un objetivo esencialmente filosófico–político: reconocer la arbitrariedad del poder simbólico ejercido a través de esta ideología por los epígonos de Smith y Ricardo (J. St. Mill, Carey, Bastiat, etc.). En la cita anterior emerge en su integridad el efecto propiamente ideológico del discurso de la economía política, esto es, la introducción de sistemas de clasificación políticos bajo la apariencia legítima de taxonomías científicas.

En expresión de Pierre Bourdieu,

el poder simbólico como poder de constituir el dato a través del enunciado, de hacer ver y creer, de confirmar

o transformar la visión del mundo y, mediante éso, la acción sobre el mundo, por consiguiente el mundo, poder cuasimágico que permite obtener el equivalente de lo que se obtiene por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de la movilización, no se ejerce más que si es *reconocido*, es decir desconocido como arbitrario.

Marx intenta, desde el comienzo de los *Grundrisse*, neutralizar el poder de imposición simbólico de la economía política destruyendo las falsas evidencias sobre las cuales erige su sistema categorial, reveladas por el trabajo científico como eufemismos que garantizan la transmutación de las relaciones de fuerza en poder simbólico, desplegado en la estructura misma del campo donde se produce y reproduce la creencia, al impedir el reconocimiento de la violencia que ejercen objetivamente. El individuo abstracto es, como no podía ser de otro modo, un resultado de la forma abstracta de dominación característica del capitalismo. Un resultado que se constituye en condición de posibilidad de la misma supervivencia y expansión de la sociedad moderna.

Nos situamos así plenamente ante el problema que Immanuel Wallerstein ha denominado el dilema geocultural del capitalismo:

La civilización capitalista se ha construido también en torno a un tema geocultural que nunca había sido dominante con anterioridad a ella: el carácter central que tiene el individuo en cuanto que es considerado sujeto de la historia. El individualismo presenta un dilema, ya que es una espada de doble filo. Por un lado, al poner el énfasis en la iniciativa individual, la civilización capitalista ha definido al interés individual como principio que tiene que llevar al florecimiento y mantenimiento del sistema. El mito de Prometeo ha animado, recompensado y legitimado el esfuerzo de los individuos (no sólo empresarios sino también de las clases trabajadoras) que querían maximizar la eficiencia y desatar el poder de la imaginación humana. En realidad, el mito de Prometeo ha hecho todavía más y por ello se le ha dado crédito: es también responsable de la invención del concepto de organizaciones políticas formales, incluyendo la creación y enorme expansión paradójica de los movimientos antisistémicos.

Pero el individualismo presenta también otra faceta, que explica el surgimiento de un `dilema geocultural':

Resulta que el individualismo fomenta la competencia de todos contra todos de forma particularmente virulenta, ya que legitima esta competencia no sólo para una reducida élite, sino para toda la humanidad. Además, lógicamente no tiene límites. De hecho, una buena parte del discurso filosófico y de las ciencias sociales de los tiempos modernos se ha centrado en los peligros colectivos e individuales de esta descarga social de egoísmo puro.

La tesis de Wallerstein se cifra en que el dilema de la civilización capitalista desde sus orígenes ha sido el de cómo conciliar las consecuencias favorables de erigir al individuo en sujeto de la historia, con las consecuencias destructivas. Tal contradicción sólo habría podido ser contenida mediante el recurso de perseguir simultáneamente dos objetivos y programas opuestos, zigzagueando entre ellos: el universalismo por una parte, la diferenciación jerárquica y la exclusión por otra (racismo, sexismo, meritocracia, etc.), que han sido la quintaesencia de lo producido por la civilización capitalista. La oposición entre estos dos programas sería más bien aparente, siendo en realidad de signo complementario. La sociedad moderna sólo habría conseguido dominar el dilema geocultural del individuo como sujeto de la historia mediante tan extraño y frágil equilibrio. Si el universalismo implica la homogeneización de la humanidad (económica, política, jurídica, moral, etc.), la práctica de la diferenciación contiene esta tendencia igualitaria, que provocaría a la larga una destructiva escalada de demandas a los Estados, dada la inherente imposibilidad de responder a ellas; a su vez, la diferenciación ha de ser contenida en su avance hacia un sistema de castas que inhibiría la movilidad de la fuerza de trabajo, imprescindible en el proceso de la acumulación capitalista. Por supuesto Marx no pudo contar con una perspectiva histórica tan amplia, pero el problema filosófico referido a la tensión dialéctica entre el universalismo –la inexorable tendencia de la sociedad moderna a producir `individuos universales'– y la división en clases inherente a la economía capitalista, es uno de los que más relieve adquieren en las siguientes páginas de los *Grundrisse*.

Marx concluye la sección con una síntesis del planteamiento analizado, que incluye dos observaciones de importancia sobre las formaciones sociales, respecto a sus relaciones con la naturaleza por una parte, y a los principios de su estructura organizativa interna por otra, que confirman el enfoque naturalista de raigambre aristotélica:

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

ad 1. Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada. (Lo cual implica además, como condición, una forma contrapuesta: la *no-propiedad*) (...) Una apropiación que no se apropia nada es una *contradictio in subjecto*.

ad 2. Protección de lo adquirido, etc. Cuando se reducen estas trivialidades a su contenido real, éstas expresan más de lo que saben sus predicadores. A saber, toda forma de producción genera (*erzeugt*) sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La tosquedad e incompreensión consisten en relacionar fortuitamente, lo uno sobre lo otro, aquello que constituye un compuesto orgánico, en vincularlo mediante un nexo puramente reflexivo.

Las últimas líneas preludian, pues, el tema central del Prefacio a la *Contribución* de 1859. Y las dificultades brotan del alcance que pueda atribuirse al verbo *erzeugen* (generar, producir). Si bien ya señalamos que no es sostenible a la luz de los *Grundrisse* ni del Prefacio una interpretación rígida y dogmática del determinismo económico en la obra de Marx, como tradicionalmente ha sido propugnada, es evidente la peligrosa ambigüedad de la expresión utilizada en el texto. Es muy probable que Marx caiga aquí víctima de la fascinación por la geométrica sencillez de su propio esquema conceptual, defendido más inflexiblemente en las obras juveniles, acaso porque como señalaba Joseph A. Schumpeter,

esa fascinación de verdad fundamental que el esquema posee depende precisamente de la rigurosidad y simplicidad de la relación unilateral que proclama. Si ésta se pone en duda, la interpretación económica de la historia habrá de conformarse con ocupar un lugar más entre otras teorías de naturaleza semejante –como una de tantas verdades parciales–, o resignarse a ceder el paso a otra que contenga un mayor nivel de verdad fundamental. Sin embargo, esto no disminuye su mérito como contribución científica ni su utilidad como hipótesis de trabajo.

Sea o no correcta la concepción de Schumpeter respecto a la idea de la historia en los *Grundrisse*, la fascinación de Marx por sus viejas y equívocas fórmulas es inobjetable.

2.Totalidad orgánica y acción recíproca.

La sección segunda de la *Einleitung*, La relación general de la producción con la distribución, el intercambio y el consumo, pretende refutar la pretensión de que estas cuatro categorías económicas puedan estudiarse de manera aislada, como esferas independientes entre sí. Es por lo tanto una continuación de la polémica iniciada en la sección previa, en la que se ponía de relieve la tosquedad con que los economistas deslindaban la producción –considerada un inmutable *factum* natural– y la esfera social, a menudo arbitraria, de la distribución. Se divide la materia en tres epígrafes que analizan otros tantos pares de conceptos, productos de la combinatoria entre la producción y las restantes categorías: consumo y producción, distribución y producción, e intercambio y producción. En los tratados corrientes de economía los conceptos de producción, distribución, intercambio y consumo construyen una secuencia deductiva regulada formalmente, pero trivial a juicio de Marx. La producción es la universalidad; distribución e intercambio, la particularidad; el consumo, la singularidad con que el todo clausura su composición.

La idea del cuerpo social (*Gesellschaftskörper*) entendido como una totalidad orgánica (*organisch Ganz*), expuesta en la sección anterior, es el concepto clave para sostener que las cuatro categorías son articulaciones o momentos de una totalidad atributiva, es decir, diferenciaciones en el seno de una unidad entre las cuales se registra acción recíproca (*Wechselwirkung*), el modo de determinación mutua o correlativa –no necesariamente simétrica– característica de los conjuntos orgánicos. Althusser extrajo de aquí su brillante interpretación de la inmensa revolución teórica de Marx, cristalizada en el concepto de una causalidad estructural que distanciaría radicalmente el concepto marxiano del objeto de la economía política, producto de este prodigioso descubrimiento científico, del propugnado por sus predecesores desde las coordenadas de la antropología clásica. A lo cual es forzoso añadir que ya hemos mostrado cómo la antropología clásica althusseriana es estrictamente la antropología metafísica del contractualismo.

Marx comienza su estudio examinando las conexiones entre el punto de partida (pretendidamente universal) del ciclo, la producción, y el aparente término singular y final, el consumo. Asevera así que

la producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción, exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar: consumo de los medios de producción (...). Consumo, igualmente, de la materia prima (...). Por lo tanto, el acto mismo de producción es también un acto de consumo en todos sus momentos. (...) Esta identidad de producción y consumo conduce a la proposición de Spinoza: *determinatio est negatio*.

Recíprocamente,

el consumo es de manera inmediata producción, del mismo modo que en la naturaleza el consumo de los elementos y las sustancias químicas es producción de plantas. Es claro que en la nutrición, por ej., que es una forma de consumo, el hombre produce su propio cuerpo. Pero esto es igualmente cierto en cualquier otra clase de consumo que, en cierto modo, produce al hombre.

La consecuencia es que

cada uno es inmediatamente su opuesto. Pero al mismo tiempo tiene lugar un movimiento mediador entre ambos. La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual son productos. El producto alcanza su *finish* último sólo en el consumo. Una vía férrea no transitada, que no se usa y por tanto no se consume, es sólo una vía férrea *dynámei* y no en la realidad.

Se deduce así cómo

el consumo produce la producción de dos maneras: 1) en cuanto el producto se convierte realmente en producto sólo en el consumo. (...) Disolviendo el producto, el consumo da el *finishing stroke*; pues el producto es la producción no en cuanto actividad objetivada, sino sólo como objeto para el sujeto actuante; 2) en cuanto el consumo crea la necesidad de una *nueva* producción, y por lo tanto el ideal, fundamento impulsor interno de la producción, cuyo supuesto es.

Si nos hemos detenido minuciosamente en la larga cadena analítica reproducida en las citas anteriores es porque las propiedades del consumo enumeradas en el texto, con sus correlatos subsiguientes en la producción, otorgan a Marx el fundamento conceptual para exponer una concepción filosófica sin la que la antropología pergeñada sería ininteligible, a saber, una teoría de las necesidades humanas configurada en torno a su carácter cultural e histórico –que presupone una ductilidad extrema en los impulsos biológicos de la especie–, desde la cual erige su ontología materialista de la subjetividad. Los sujetos humanos son literalmente constituidos por los procesos productivos, moldeados en el inexorable círculo de la producción y el consumo. Mas esta rigurosísima determinación material no es considerada incompatible ni lógica ni

ontológicamente, según veremos, con la defensa de una idea circunscrita de libertad.

Dejemos aún proseguir brevemente el texto marxiano:

Por el lado de la producción a esto corresponde: 1) que proporciona al consumo su material, su objeto (...) 2) Pero no es sólo el objeto lo que la producción crea para el consumo. Da también al consumo su carácter determinado, su *finish*. (...) *En suma*, el objeto no es un objeto en general, sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la saciada devorando carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. (...) La producción crea (*schafft*), pues, el consumidor. 3) La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material. (...) El objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto– crea (*schafft*) un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no sólo produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto.

Ahora bien, la dialéctica precedente exige marcar una inequívoca distancia respecto a Hegel, puesto que para un hegeliano nada habría más sencillo que identificar producción y consumo. Y así ha ocurrido efectivamente en el caso de muchos escritores socialistas. De manera harto significativa –dado que asigna cotas (o coordenadas) a las analogías organicistas evocadas por su terminología, al matizar las expresiones empleadas con anterioridad–, y en concordancia con la idea del predominio de una escisión antagónica entre las clases sociales en el mundo moderno, observa Marx que considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo. Pero en cualquier caso, ya se caractericen la producción y el consumo como actividades propias de un sujeto o de muchos individuos, su influjo recíproco es siempre de signo asimétrico, porque el consumo como necesidad es un momento interno de la actividad productiva, el verdadero punto de partida del dinamismo y su factor predominante.

De manera análoga, el segundo epígrafe intenta responder a la pregunta de si la distribución se sitúa como una esfera autónoma, exterior y yuxtapuesta a la producción. Y la respuesta es evidentemente negativa, por similares razones a las aducidas respecto al consumo. El extraordinario interés del epígrafe radica en que permite calibrar, a través de algunos ejemplos representativos, el modo en que Marx concibe la célebre dialéctica procesual entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, clave en su método de análisis histórico. Ya que éste es uno de los problemas específicos acometidos en la breve sección cuarta de la *Einleitung*, reservaremos aún algunas precisiones para un momento posterior. Sin embargo hay argumentos consistentes para sostener que es en la sección segunda, y en especial en el presente epígrafe, donde tan controvertido tópico en la exégesis marxista recibe un tratamiento más clarificador. Además recordaremos que una de las más llamativas interrogaciones abiertas ya en la sección inicial se refería al alcance que ha de atribuirse al verbo *erzeugen* (generar, producir) cuando se afirma que toda forma de producción genera sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc..

Frente al individuo aislado –afirma nuestro autor–, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual aquél produce, y que antecede por ende a la producción. Y mucho más aún,

si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierta perspectiva anticipar y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* preeconómico. Un pueblo conquistador divide el país entre los conquistadores e impone así un determinado reparto y forma de propiedad territorial; determina, por consiguiente, la producción. O bien reduce a los conquistados a la esclavitud y convierte así el trabajo esclavo en la base de la producción. O bien un pueblo, mediante la revolución, fragmenta la gran propiedad territorial y otorga un carácter nuevo a la producción mediante esta nueva distribución. O bien la legislación perpetúa la propiedad del suelo entre ciertas familias o distribuye el trabajo como privilegio hereditario y lo fija así en un régimen de castas. En todos estos casos –y todos ellos son históricos– la distribución no parece estar organizada y determinada por la producción, sino al contrario, es la producción la

que parece estar organizada y determinada por la distribución.

En definitiva, más allá de la imagen superficial en que la distribución se muestra como distribución de los productos en una esfera lejana a la producción, la distribución es, antes que nada:

1) distribución de los instrumentos de producción; 2) distribución de los miembros de la sociedad entre las distintas ramas de la producción (...) (subsunción de los individuos en determinadas relaciones de producción). La distribución de los productos es obviamente sólo un resultado de esta distribución que se encuentra incluida en el proceso mismo de producción y determina la organización de la producción.

Es notorio cómo, si esta última distribución se encuentra incluida en el proceso mismo de producción, el concepto marxiano de 'proceso de producción' abarca un complejo de factores sociales y de condiciones históricas que rebasan con enorme amplitud las operaciones convencionalmente denominadas económicas, un complejo que se presenta, según Marx afirma, como un *fact* (hecho) preeconómico. No en vano los ejemplos aducidos se refieren: 1) a conquistas adquiridas mediante la supremacía militar; 2) a la revolución política interna, que engloba a su vez múltiples formas de poder (simbólico, ideológico, militar, etc.) inseparables del grado de adhesión prestado a los programas revolucionarios; y 3) al poder de las leyes consolidadas por la tradición. No obstante, considerar a la producción prescindiendo de esta distribución que incluye es evidentemente una abstracción huera.

La distribución constituye originariamente un momento de la producción, pero este momento decisivo que subsume a los individuos bajo determinadas relaciones de producción, tal y como se expone en el texto rebasa por completo la esfera económica en su acepción convencional. O lo que es lo mismo, las razones determinantes de tal categoría de la distribución exigen rebasar el cierre de la ciencia económica construido según el modelo clásico. Las conocidas dotes de Marx como sociólogo e historiador afloran así desde el momento mismo de la definición del campo categorial de la economía. A la postre, la interpretación 'económica' de la historia –como poco a poco puede ir coligiendo un lector atento de las páginas iniciales de los *Grundrisse*–, el famoso determinismo económico de Marx, resulta no ser tan *económico*. Lo que corrobora la imposibilidad de elaborar –en coherencia con el sistema conceptual marxiano– una teoría general sobre la naturaleza de la conexión entre los factores determinantes de la vida política e histórica, si por tal entendemos un modelo interpretativo aplicable a cualesquiera épocas y sociedades, porque desde el enfoque crítico adoptado semejante esquematismo se revela trivial, o puramente especulativo y apriorístico.

Mas evidentemente este modo de caracterizar la distribución de los medios y las relaciones de producción puede suscitar una gran cantidad de equívocos. Con una percepción lúcida sobre la magnitud de los problemas metodológicos planteados, Marx intenta, pues, condensar al máximo las líneas precedentes:

Las cuestiones planteadas antes se reducen todas, en última instancia, a la siguiente: ¿cómo inciden las condiciones históricas generales en la producción y qué relación conservan con el movimiento histórico en general?.

La extensa respuesta –aun a grandes trazos– que Marx ofrece a esta pregunta se sitúa no tanto en las coordenadas del consabido reduccionismo económico, como en las de un estudio de las condiciones biológicas de las sociedades humanas. Por este motivo recuerda vivamente el enfoque de Aristóteles en la *Política*, un enfoque –podría decirse– de naturalista. Sigamos con cierto detalle los ejemplos mencionados en el texto:

Todas las conquistas abren tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (*Produktionsweise*) (p. ej., los ingleses en este siglo en Irlanda y, en parte, en la India); o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (p. ej., los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca (*Wechselwirkung*) a través de la cual brota uno nuevo, una síntesis (en parte, en las conquistas germánicas). En todos los casos, el modo de producción –sea el del pueblo conquistador, sea el

del pueblo sometido, o el resultante de la fusión de ambos– es determinante para la nueva distribución que se establece. Aunque ésta aparezca como supuesto para el nuevo período de producción, es a su vez un producto de la producción, no sólo de la histórica en general, sino de la producción históricamente determinada.

Los mongoles, p. ej., con sus devastaciones en Rusia, ejercitaban (*handelten*) su producción, la ganadería de pasturas, para la cual las grandes extensiones deshabitadas eran una condición fundamental. Los bárbaros germanos, para quienes la agricultura practicada con siervos era la producción tradicional y una vida aislada en el campo, pudieron someter tanto más fácilmente las provincias romanas a estas condiciones, por cuanto la concentración de la propiedad de la tierra operada en ellas había trastocado por completo las antiguas condiciones agrarias.

Todos los ejemplos aducidos por Marx respecto a la manera en que inciden las condiciones históricas generales sobre la producción se refieren a conquistas militares, en que las sociedades colonizadoras y las sometidas están estructuradas según modos de producción heterogéneos. La tesis esgrimida discierne claramente las razones que provocan las campañas de conquista: las exigencias del modo de producción de la sociedad conquistadora (atendiendo al ejemplo de los mongoles). La distribución posterior a la conquista sería un resultado, no simplemente de la producción en su sentido trivial y más restringido –la fase del ciclo de las operaciones económicas que produce los objetos o materiales del consumo, i.e., la primera propiedad de la producción enumerada en el epígrafe anterior– sino de múltiples interacciones entre los modos de producción de las sociedades en conflicto, derivadas esencialmente de las dos cualidades restantes: la producción en cuanto generadora del modo peculiar de consumo y del impulso ideal (o necesidad) del consumo. A su vez, el modo de consumo y el impulso hacia el consumo son conceptualizados desde la teoría materialista de las necesidades cuyo núcleo expusimos, una teoría filosófica por cuanto desborda las teorías categoriales económicas e históricas cuyos supuestos investiga, indagando la extensa topología de sus interconexiones.

Exponer en qué sentido la distribución de los medios productivos, o de los miembros de la sociedad en las diversas ramas de la producción –o sea, de los individuos bajo las leyes sociales que rigen las relaciones productivas–, es a su vez un resultado de la producción, exige introducir el concepto de modo de producción. Sólo así puede explicarse la acción recíproca entre ambas en la totalidad orgánica, la dialéctica por la que cada una aparece respectivamente como medio de la otra y es mediada por ésta, un devenir engendrado por las interacciones entre modos de existencia recíprocamente indispensables, aun preservando –por contraposición a la dialéctica hegeliana– su diferencia objetiva. Marx arguye que la producción implica condiciones y supuestos que, en cuanto tales, constituyen momentos internos suyos. Si en principio tales supuestos pueden aparecer como sucesos naturales, el proceso de producción los convierte en históricos. La distribución es también, pues, parte de la producción en el sentido de que constituye un momento interno, un resultado del modo de producción.

El concepto de modo de producción se nos muestra aquí por ende en toda su amplitud, e incluye –en los términos que a continuación expondré– elementos y relaciones irreducibles a la esfera económica. Frente a la consagrada (u ortodoxa) representación del materialismo histórico, abarca no sólo los componentes de la denominada ‘infraestructura económica’, sino también los integrantes de la ‘superestructura’.

Canónicamente, el escrito de referencia obligada para definir el concepto de modo de producción es el conocido Prefacio a la *Contribución* de 1859. En éste es necesario advertir de antemano sobre los perturbadores efectos provocados por la confusa traducción de los términos alemanes *Grundlage* e *Überbau* (de los cuales el primero designaría precisamente los componentes del modo de producción de la vida material) por ‘infraestructura’ y ‘superestructura’, respectivamente. En la engañosa (por estática) metáfora arquitectónica, sería acaso preferible traducir *Grundlage* por ‘armadura’ –en la acepción arquitectónica específica– en lugar de los términos usuales ‘base’ o ‘cimientos’, e *Überbau* por ‘sobreconstrucción’. Bien entendido que el prefijo ‘sobre’ traduce la flexible preposición alemana *über* (‘sobre’, ‘encima’, pero también ‘más allá de’) que hace referencia a la disposición del edificio acabado (con sus muros, vanos, puntos y líneas de carga, plantas, asignación de espacios y funciones, elementos ornamentales, etc.) respecto a la armadura,

que sólo cabe entender como una parte de la construcción misma. La *Überbau* no es simplemente el recubrimiento exterior de la armadura, sino el complejo arquitectónico que ésta prefigura y soporta, mediante la serie de operaciones constructivas cuyas 'coordenadas' dispone en virtud de un proyecto global; complejo que ni es generado por la armadura ni está en rigor subordinado a ella. Godelier recordaba muy oportunamente hace años, tratando de conjurar el peligro de tildar a la superestructura de epifenómeno o realidad secundaria y derivada, que se vive en la casa y no en los cimientos.

En el texto de los *Grundrisse* la distribución, en cuanto supuesto y factor determinante de la producción, depende de una compleja trama de relaciones sociales condicionada por los recursos técnicos que permiten la supervivencia de los grupos humanos, pero imposible de explicar unilateralmente, y ni siquiera preponderantemente, en función de aquéllos. Marx atiende en sus ejemplos más bien a la biología de las organizaciones sociales –a su *conatus* espinosiano podría decirse–, al esfuerzo coordinado que impele su inherente tendencia a la supervivencia y, bajo condiciones favorables, al crecimiento. No es así extraño el empleo de las fórmulas proliferaciones naturales (*naturwüchsigen*) y supuestos naturales de la producción (*natürliche Voraussetzung der Produktion*), para aludir a la distribución dada en una formación social.

Examinemos algo más de cerca el concepto de modo de producción a la luz del Prefacio de 1859. Derek Sayer ha explicado con gran brillantez, en *The Violence of Abstraction* (1987), la incompatibilidad entre una interpretación correcta del texto de Marx y la versión reduccionista del materialismo histórico, propugnada entre muchos otros por Gerald Cohen.

La primera peculiaridad sobresaliente del Prefacio –mostrada cuidadosamente en el análisis de Sayer– es que los conceptos clave en la pretendida teoría materialista de la historia (fuerzas y relaciones de producción, infraestructura y superestructura) permanecen sin definir en el texto, o son definidos circularmente, cada uno en términos de su par respectivo. No se ofrece una definición del concepto de fuerzas productivas materiales, que para Cohen posee la primacía explicativa en la teoría marxiana de la historia. Ni tampoco se definen las relaciones de producción, de las que únicamente se enfatiza que las relaciones de propiedad no son más que su expresión legal. Se sabe, por supuesto, que en la producción social de su vida los hombres entran en tales relaciones, que son independientes de su voluntad. Por otra parte, la estructura económica de la sociedad, la base o fundamento real, es definida circularmente como el conjunto de las relaciones de producción, que condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual. Convencionalmente, un modo de producción comprende, en todo caso, una combinación particular de fuerzas productivas y relaciones de producción.

A propósito de las épocas de revolución social, se afirma que al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa construcción erigida sobre aquélla. Semejante construcción es –observa Marx– eminentemente jurídica y política, y le corresponden determinadas formas de conciencia social. En el estudio de las revoluciones ha de distinguirse entre los cambios materiales en las formas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, es decir, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Esta última estipulación armoniza con las pruebas aportadas por la correspondencia del autor respecto al carácter ideal o ideológico de la construcción aludida, que se identifica con las formas de conciencia social.

La causa explicativa de las épocas revolucionarias se hallaría, según esto, en las contradicciones de la vida material, cuyo núcleo es el conflicto entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Marx ha explicado al comienzo que las condiciones materiales de vida fueron comprendidas por Hegel bajo la denominación sociedad civil, cuya anatomía hay que buscarla en la economía política. Pese a todo, el texto en sí no deja una constancia lo bastante clara sobre si la estructura económica es o no es la sociedad civil.

Puede añadirse en apoyo de las tesis de Sayer que –como sabemos– entre los materiales previos que Marx tiene ante sí al escribir su Prefacio ocupa un lugar destacado la Introducción a los *Grundrisse*. Y en la sección cuarta de la misma se afirma con mayor nitidez que el fundamento material del desarrollo general de la

sociedad es el esqueleto de su organización. La analogía anatómica –como ya señalamos– convierte en altamente problemático entender que el esqueleto de la sociedad genere por sí sólo las relaciones jurídicas, las formas de gobierno, etc., teniendo presente que no es necesario ser gran conocedor de la biología –y Marx no era precisamente lego en la materia– para saber que el esqueleto no engendra los restantes tejidos con que se encuentra inextricablemente imbricado, aunque sus tipologías estructurales sean utilizables como criterios pertinentes para clasificar los animales en géneros y especies.

El análisis de Derek Sayer se apoya en buena parte sobre las tesis defendidas por Lucio Colletti en su prestigioso ensayo sobre el marxismo de la Segunda Internacional. A juicio de Colletti, los escritores influyentes en aquella interpretación (Engels, Kautsky, Plejánov, Bernstein, etc.) simplificaron y vulgarizaron desmedidamente el concepto marxiano de producción. En efecto, al hacer abstracción de los componentes jurídicos, políticos, ideológicos, etc., se priva a la producción de sus dimensiones sociales y culturales, o sea, las claves –para Colletti– de la genuina concepción marxiana. Claves que se muestran en los *Grundrisse*, según hemos visto, desde las páginas inaugurales del exordio.

En resolución, la obra de Marx altera sustancialmente el concepto de economía porque en ella la esfera económica comprende –según tuvimos ocasión de comprobar en la *Einleitung*– la producción de cosas y la producción de ideas, la producción material (en su más convencional sentido) y la producción de relaciones sociales. La economía se ocupa de la producción social y, como los *Grundrisse* reiteran con asiduidad, no debe confundirse con la tecnología.

La indagación de los motivos que propician la ausencia en los escritos marxianos de definiciones (en el sentido analítico tradicional) nos traslada a otros ámbitos filosóficos. En especial a su concepción ontológica, que Bertell Ollman caracteriza como una filosofía de relaciones internas en la tradición de Espinosa, Leibniz y Hegel (curiosamente Ollman retrotrae sus orígenes a Parménides sin mencionar a Aristóteles, de cuya *Metafísica* Marx toma la idea de totalidad: un compuesto irreductible a la suma de sus partes). En una ontología de esta índole, el mundo –en la acepción filosófica clásica– es conceptualizado como una compleja red de ‘relaciones internas’ (i. e., necesarias, no accidentales), en que cada entidad se constituye como tal por sus relaciones con los otros elementos. Ollman acentúa que, de acuerdo con ello, cada componente singular es en sí mismo una relación, de lo cual se seguiría que Marx concibe las cosas (*things*) como relaciones. Las entidades singulares son precisamente lo que son en virtud de sus nexos orgánicos, que están inmersos en un proceso constante de formación y transformación (por acción recíproca o *Wechselwirkung*, según veíamos).

El referente polémico de la ontología marxiana –que debe acaso más de lo comúnmente admitido a Joseph Dietzgen– es la ontología atomista del empirismo clásico que, proyectada sobre el campo social, describe un conjunto (o conglomerado) de entidades límpidamente deslindadas, entre las cuales se establecen nexos e interacciones accidentales, puramente ‘reflexivas’. En la forma más extendida de semejante visión de ‘sentido común’, las cosas constituyen los términos básicos de cada relación y no pueden a su vez ser reducidas a relaciones. Sin embargo Marx –arguye Ollman– no intenta reducir los términos de una relación a lo que pretendidamente se situaría entre ellos, reificándolo, sino al contrario: el significado de ‘relación’ (v. gr., ‘relación social’) se extiende hasta cubrir lo relacionado, habida cuenta de que cada término puede ser empleado para expresar ambos en su conexión peculiar.

No obstante, esta ontología no implica el abandono del principio platónico de *sympleké* (trama) –sobre cuya importancia tanto ha insistido Gustavo Bueno–, puesto que si todo estuviese relacionado con todo, ningún conocimiento sería posible. De las ideas ontológicas que sustentan su filosofía social (y en particular, las de totalidad orgánica y acción recíproca) no se desprende en modo alguno el corolario todo está relacionado con todo. Dietzgen –muestra concluyentemente Ollman– aportó una respuesta a este problema decisivo al sostener que las formas transitorias del mundo sensorial sirven como ‘materia prima’ para la actividad práctica (o técnica) y conceptual humana, que permitiría abstraer los caracteres semejantes y a partir de ellos ordenar, clasificar y sistematizar.

Del estudio del capitalismo Marx concluye sin ambages que ciertas relaciones sociales son realmente más determinantes que otras, lo que no implica contradicción alguna con su ontología materialista de las relaciones. Si en la constante crítica al idealismo siempre subrayó la realidad efectiva del mundo externo (afirmando con ello el valor cognoscitivo de la percepción sensorial), también sostuvo la importancia de los saberes técnicos y del trabajo conceptual como fuentes de las que provienen las formas precisas en que conocemos el mundo. El problema radica –a juicio de Ollman– en que la insistencia polémica en la primera tesis, aunada a un insuficiente desarrollo teórico de la segunda, dejó abierta la epistemología marxiana a una persistente interpretación errónea que la deforma en variante del realismo ingenuo.

Atendiendo a los *Grundrisse*, Marx no contempla una única totalidad orgánica (al modo hegeliano), sino una pluralidad de totalidades finitas, abiertas a relaciones específicas de carácter estructural con un mundo–entorno que incluye otras múltiples totalidades de géneros diversos, naturales y sociales. La organización interna de una totalidad atributiva de tal especie supone relaciones de dominio y subordinación entre sus subsistemas orientadas a la sinergia, del mismo modo que los nexos e interacciones con el medio–entorno son circunscritos, porque los intercambios energéticos son de polaridades, frecuencias e intensidades variables. En su impresionante trabajo, Bertell Ollman dedica gran atención a precisar la deuda de Marx con Hegel, con independencia de sus obvias discrepancias, en la concepción de una ontología de `relaciones internas'. Pero si bien resalta el rechazo marxiano al monismo metafísico de Hegel –condensado en la tesis lo verdadero es el todo–, tal vez no insiste lo bastante en el cariz pluralista de la ontología de Marx, pariente más cercano de Leibniz desde esta perspectiva.

Hemos visto hasta aquí una amplia ilustración de la negativa de Marx, por razones ontológicas y metodológicas, a asignar límites infranqueables a la caracterización de sus conceptos más universales. Las categorías marxianas universales, metahistóricas, sólo pueden adquirir una definición sustantiva en función de condiciones históricas particulares. Su contenido es históricamente específico, y su validez históricamente circunscrita. Esto se aplica a los conceptos examinados en el presente epígrafe tanto como a los igualmente decisivos de trabajo asalariado y capital, clase, etc. Términos tales como fuerzas y relaciones de producción, o base y `superestructura', no pueden hacer referencia consistentemente a diversas y mutuamente excluyentes entidades empíricas, como sucedería en una ontología atomista.

Las interpretaciones sutiles, acendradas, que discriminan varias estructuras o niveles (económico, político, jurídico, religioso, etc.) dotados de un cierto grado de autonomía relativa en las formaciones sociales –así en Engels, Althusser, Balibar, Cohen, etc.–, no pueden sustraerse por completo a la dificultad de retornar a una idea de determinación más propia de los modelos de causalidad lineal (mecanicista, transitiva) o funcional (aunque incluso se invierta la polaridad dominante), porque las relaciones tienden a ser consideradas contingentes en la medida en que tales estructuras son en cierto grado hipostasiadas, es decir, entendidas como realidades subsistentes por sí, exentas. Sayer objeta –basándose ampliamente en el *excursus* de los *Grundrisse* Formas que preceden a la producción capitalista, y en más recientes aportaciones antropológicas e históricas (Wittfogel, Mefflaxoux, Godelier, Anderson, etc.)– que sólo con el capitalismo se separan por primera vez la economía, la política, la religión, las relaciones de parentesco, etc., como órdenes autónomos, formalmente autocontenidos. En efecto, los conceptos clave en la representación de los procesos históricos en la obra de Marx están en una relación bipolar, oscilante entre la apertura y la clausura hacia sus referenciales empíricos, y son necesariamente polimorfos. De ningún modo son los rígidos esquemas de una teoría global de la historia en el sentido tradicional.

Sólo así puede explicarse que –según plausiblemente suscriben Ollman y Sayer– el nexo entre las relaciones de producción y la naturaleza en el proceso de trabajo, y las propias relaciones sociales de producción, sea interno y necesario. Las relaciones de una formación histórica con la naturaleza y su organización social son diferentes facetas de una misma red de relaciones. De hecho, la concepción materialista de las necesidades humanas implica que las fuerzas productivas sean, simultáneamente, naturales y sociales. Entidades fisicalistas dadas como la tierra, los instrumentos o herramientas, las fuentes energéticas, la maquinaria, etc., devienen fuerzas productivas al ostentar caracteres sociales. E inversamente, las relaciones sociales no son

fuerzas productivas salvo si pueden ser plasmadas en procesos efectivos de producción.

No es casual que en los *Grundrisse* se afirme, según veremos, que la comunidad misma es la primera gran fuerza de producción, y la capacidad de consumo sea también definida como fuerza productiva. Las mismas formas de la conciencia social –así lo corroborará entre otras muchas la célebre investigación de Max Weber– son una parte esencial de las fuerzas productivas capitalistas. Y aún más significativamente, el capital sea entendido como una relación social cuya esencia es subsumir al trabajo, oponer al trabajador los poderes alienados de éste. De todo lo cual se deduce que son las relaciones sociales –y no las fuerzas de producción– las que poseen la preeminencia explicativa en la teoría de Marx.

La interpretación anterior no disipa, sin embargo, la especificidad de la teoría marxiana, sino únicamente la pretensión de entenderla como una teoría general del desarrollo histórico. Marx no reduce, evidentemente, las relaciones sociales a la economía. Del acrisolado estudio que acabamos de sintetizar, Derek Sayer infiere la imposibilidad de fundar una teoría económica o tecnológica de la historia desde los resultados expuestos en el Prefacio a la *Contribución* de 1859; a lo sumo, esbozarían un programa de investigación para una sociología histórica de los fenómenos económicos.

Sabemos bien –y los *Grundrisse* permiten apreciar el proceso en una panorámica privilegiada– que Marx terminará restringiendo prácticamente su programa a la sociología del capitalismo. Y sobre esta sociología erigirá su filosofía política. De los frutos científicos obtenidos con la alteración del concepto de economía en forma de categorías y descubrimientos, ya dejamos cumplida constancia en el primer capítulo del presente trabajo.

3. El método de la economía política.

La tercera sección, El método de la economía política –calificada por Althusser de Discurso del método marxiano–, es de una gran importancia para comprender la obra de Marx, y así ha sido reconocido por la pléyade de estudiosos que han consagrado sus esfuerzos a interpretarla, tan numerosos que sólo es posible citar aquí a los más representativos: Ilienkov, Della Volpe, Luporini, Gerratana, Althusser, Negri y Uchida, entre otros muchos.

Su objetivo es de naturaleza epistemológica y consiste en precisar el método científico correcto en la economía, que ha de partir de las categorías simples (o abstractas) como valor y trabajo, para elevarse posteriormente a las más concretas y complejas como la población o las clases. Los economistas pioneros del siglo XVII siguieron la trayectoria inversa, pero ya los clásicos del XVIII acertaron a emplear el método de elevarse desde lo abstracto hasta lo concreto, que es manifiestamente el método científico correcto.

Se escogen así las categorías de dinero y trabajo como ejemplos ilustrativos de los conceptos simples, abstractos, con los que ha de comenzar el análisis. Tanto en uno como en otro caso, se alcanza únicamente su pleno desarrollo y concreción en la moderna sociedad burguesa, y por ende sólo es posible su comprensión efectiva estableciendo las relaciones que mantienen entre sí en el seno del capitalismo. Gráficamente nuestro autor señala que la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono, de suerte que toda conceptualización científica del carácter y las funciones del dinero y del trabajo en las sociedades económicamente menos desarrolladas depende en manera decisiva de su aprehensión teórica en los estadios evolutivos posteriores. De aquí se concluye 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 ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión en la idea (*Proudhon*) (una representación nebulosa del movimiento histórico).

Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa.

Las citas anteriores muestran cómo Marx no pretende meramente justificar su preferencia por la utilización de un orden expositivo sistemático (sincrónico) en lugar de uno histórico o genealógico, pese a su insistencia en que la economía es una ciencia social, y por consiguiente histórica. Las condensadas páginas que componen este apartado de la Introducción incluyen una teoría del conocimiento verdadero en la economía, una teoría epistemológica que permite ordenar el campo de esta ciencia en torno a la distinción sujeto (cognoscente)/objeto (de conocimiento), en polémica con el empirismo y con Hegel, como bien mostrase Althusser; una teoría en la que algunos han querido ver además la fundamentación del rebasamiento por metátesis del campo categorial de la ciencia económica hacia la filosofía social y política, orientada a guiar una *praxis* política efectiva. Se trata, como puede apreciarse, de un texto hipercrítico en la hermenéutica marxiana, en el sentido de que en sus contrapuestas variantes interpretativas se dirimen cuestiones cruciales para la correcta intelección del sistema teórico de nuestro autor, lo cual explicaría tal proliferación de tentativas exegéticas. Sin pretender agotar ni mucho menos las ramificaciones de la controversia, nos detendremos brevemente a extraer algunas conclusiones.

Al inicio del pasaje Marx advierte que

parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, p. ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela falso.

Tan sólo en apariencia se relega, no obstante, lo real y lo concreto, puesto que el método científico correcto es el orientado a elevarse desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Precisamente,

lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.

El texto siembra cierta confusión debido a que –como certeramente destaca José Luis Rodríguez en el citado *Marx contra Marx*– el concepto de lo concreto parece chocar frontalmente contra la comprensión que de lo concreto tiene el sentido común. El núcleo del problema radica, en suma, en fijar lo que Marx entiende propiamente por concreto. Pues en primer lugar la definición de lo concreto como unidad de lo diverso –afirmaba Evald Ilienkov– puede parecer paradójica desde la perspectiva de la lógica formal clásica: la reducción de la diversidad sensorial dada a unidad parece ser a primera vista la tarea del conocimiento abstracto de las cosas más que de uno concreto. El punto de partida de la ciencia económica marxiana –eso está fuera de duda en el texto– no es lo real y concreto, aunque la polémica sobre lo que sea esto último haya abarcado diversas interpretaciones desde hace más de treinta años. Y sin embargo –defiende consistentemente J.L. Rodríguez– existe un punto de acuerdo, con diferentes implicaciones para cada línea interpretativa, pero que aclara el punto de partida epistemológico de Marx.

Evald Ilienkov ha conseguido explicarlo con notable claridad. No obstante, aún antes de especificar este punto de acuerdo en la encrucijada de las líneas interpretativas, recordaremos –siguiendo al propio Ilienkov– que cuando se define en la *Einleitung* lo concreto como la síntesis de múltiples determinaciones, Marx asume una interpretación dialéctica de la unidad, la diversidad, y de su relación. En dialéctica, la unidad es interpretada primero y principalmente como conexión, como interconexión e interacción de diferentes fenómenos en un cierto sistema o conglomerado, y no como semejanza abstracta de esos fenómenos. La definición de Marx asume exactamente este significado dialéctico del término unidad. Ilienkov clarifica, pues, los fundamentos ontológicos de la epistemología marxiana remitiendo a los mismos presupuestos que analizamos en la sección anterior, es decir, a las ideas de totalidad orgánica y acción recíproca. La sección epistemológica dedicada al

método de la economía política permite así reconstruir su engarce con otros ámbitos teóricos de la filosofía.

Ahora bien, dejando al margen esta instructiva constatación cuyas implicaciones indagaremos posteriormente, el punto de acuerdo entre los estudiosos consiste en que elevarse de lo abstracto a lo concreto significa que las categorías abstractas, verdaderamente científicas y no ilusorias o vacías, no surgen en el pensamiento como resultado de una reducción irreflexiva y fortuita de lo concreto a lo abstracto, sino como resultado del avance sistemático del conocimiento a lo largo del proceso general del desarrollo de la ciencia, de la concreción del saber existente y de la transformación crítica. En definitiva, la convergencia radicaría (con los matices inherentes a las heterogéneas interpretaciones) en la asunción del reconocimiento en el texto marxiano de la economía política clásica como una ciencia, a pesar de las limitaciones criticadas con anterioridad. Lo cual significa que las investigaciones científicas de Marx –en feliz expresión de Luporini– parten precisamente no de una presunta representación de lo concreto, sino de categorías económicas que suponen el trabajo precedente (distinto metodológicamente) de la economía burguesa clásica. Marx acepta la validez científica de la economía política, cuyas categorías abstractas constituyen el único punto de partida efectivo para la elaboración de hipótesis económicas dirigidas hacia la comprensión de lo concreto.

El texto es lo bastante nítido al respecto para permitir tal acuerdo interpretativo:

Los economistas del siglo XVII, p. ej., comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados o abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple –trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio– hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto.

Sin embargo a partir de aquí, al profundizar en las tesis metodológicas esgrimidas en un texto cuyos objetivos esenciales –ya reseñados– son relativamente modestos y circunscritos, comienzan a aflorar los problemas. Problemas que –ha de subrayarse– no afectan únicamente al campo de la economía, sino que son en gran parte de naturaleza filosófica. Veamos más de cerca en qué sentido.

En la cita anterior son caracterizados los métodos descendente y ascendente en economía. Hiroshi Uchida defiende que Marx toma como referencia representativa de las obras económicas del siglo XVII la *Political Arithmetick* de William Petty (1699), estudio en el que se comparan tres superpotencias: Francia, los Países Bajos e Inglaterra. Petty investiga las causas del poder de las naciones y concluye que la principal es la disposición del dinero necesario para emplear trabajadores asalariados en la manufactura, descendiendo por lo tanto desde la nación hasta el dinero. Respecto al método ascendente, la referencia es la *Inquiry (La Riqueza de las Naciones)* de Adam Smith (1776), que investiga la naturaleza y las causas de la riqueza no sólo en Gran Bretaña sino en todas las naciones, tratando de demostrar cómo la división del trabajo proporciona abundancia material incluso entre las clases media y baja de la sociedad. Ascende desde la categoría simple de división del trabajo hasta el intercambio, distribución, la acumulación de capital y finalmente la renta del Estado. Tal sería el método científico correcto, que se eleva desde lo abstracto a lo concreto.

Uchida mantiene, no obstante, que Marx no está considerando únicamente los métodos de Petty y Smith –los métodos ensayados por la economía política–, sino también la *Lógica* de Hegel, y esto se vería confirmado en el empleo de la terminología hegeliana (p. ej., en 'a través del análisis' y 'lo simple') en la cita anterior. Según Uchida, cuando Marx afirma que el método sistemático de ascenso desde 'lo simple' a 'lo concreto' (o complejo) es científicamente correcto, está inequívocamente siguiendo a Hegel. La caracterización del método de la economía del siglo XVII se basaría en la definición hegeliana de 'método analítico' (parágrafo 227 de la sección tercera, La doctrina del concepto, en la *Lógica* de la *Enciclopedia*). *Mutatis mutandis*, el método de los economistas del XVIII se ajustaría a lo que Hegel denomina 'método sintético' en el parágrafo siguiente. En apoyo de esta tesis arguye que *La Riqueza de las Naciones* comienza por la definición más simple, la de división del trabajo o producción, y prosigue con el intercambio, distribución, y reproducción o acumulación del capital, describiendo una trayectoria espiral en la que se subsumen las definiciones previas como

presupuestos. Es por otra parte inobjetable que, en la obra marxiana, la trayectoria del método sintético se plasma diáfananamente en la composición triádica del Capítulo del Capital en los *Grundrisse*: I. Generalidad del Capital; II. Particularidad del Capital; III. Individualidad del Capital.

Pero además es obvio que, simultáneamente, Marx critica a Hegel:

En el primer camino (economía del s. XVII), la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es en modo alguno el proceso de formación de lo concreto mismo.

Vuelve así a ponerse en primer plano la posición de Althusser en su defensa de tesis de 1975, a saber, que el mayor interés de la *Einleitung* se situaría en la doble oposición radical de Marx al empirismo –aún podría añadirse: a la doctrina clásica de la abstracción incluyendo las versiones de Aristóteles y Kant, para quienes la dialéctica queda circunscrita a la esfera del método– y a Hegel:

Contra el empirismo, Marx sostenía que el conocimiento no va de lo concreto a lo abstracto, sino de lo abstracto hacia lo concreto, y que todo esto ocurre, cito, en el pensamiento, mientras que el objeto real, que suscita todo este proceso, existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que ese proceso de lo abstracto hacia lo concreto no era la producción de lo real, sino sólo del conocimiento de éste.

Si bien la síntesis de Althusser es a grandes rasgos correcta, es necesario resaltar que se desliza ligeramente hacia la separación o desdoblamiento entre el objeto conocido y el objeto real (u objeto de conocimiento). Tal desdoblamiento, de resonancias kantianas, difícilmente armoniza con el texto metodológico de la *Einleitung* y con una interpretación verosímil de las posiciones filosóficas de Marx.

En primer lugar –y así lo acentúa Ilienkov– la definición marxiana de lo concreto significa literalmente que la concreción se identifica con los vínculos reales entre los fenómenos, con la concatenación e interacción de los aspectos o momentos del objeto conocido. Lo concreto es por tanto entendido como una totalidad dividida internamente en diversas formas de existencia del objeto. Se trata de una combinación única, característica del objeto dado. Y la unidad así concebida no se alcanza a través de la generalización de rasgos semejantes entre los fenómenos, sino justamente al contrario, a través de su diferencia y oposición. Esta concepción de la unidad en la diversidad es inseparable de la idea marxiana de totalidad orgánica, de modo que la totalidad –según vimos– implica la acción recíproca de sus fenómenos o manifestaciones. En consecuencia, el aspecto más importante de la definición de lo concreto es que lo concreto se concibe ante todo como característica objetiva de una entidad.

Pero además ha de recordarse que las ciencias (y este factor emerge con extrema nitidez en el texto) son un momento decisivo en el proceso de constitución del mundo de los objetos, mundo en incesante cambio. Desde esta perspectiva –adoptada también por la teoría del cierre categorial, una de cuyas tesis definitorias es la del surgimiento de las ciencias a partir de actividades técnicas previamente dadas– no tiene sentido aludir a un desdoblamiento entre el objeto conocido y el objeto real:

El *objeto real* es el mismo *objeto conocido*, y constituye una hipóstasis metafísica disociar el *objeto de conocimiento* del *objeto verdaderamente conocido*, a fin de erigir a éste como 'materia' de una *praxis sui generis*.

Precisamente la clase de *praxis* que Althusser denominaba práctica teórica. En efecto, el problema no estribaría tanto en explicar cómo se accede desde el 'objeto en mí' al 'objeto en el mundo', sino en explicar

cómo puede pasarse del objeto real (apotético) a una suerte de objeto alucinatorio o distorsionado. Y recíprocamente, el objeto real es el mismo objeto conocido, tal como se presenta en el contexto de su conocimiento.

Desde tan intrincado nudo de dificultades es necesario afrontar el problema que plantea Hiroshi Uchida: ¿Por qué Marx compara su método con el de Hegel, y elogia su método sintético como científicamente correcto? La respuesta que nos ofrece aquí el filósofo japonés se orienta hacia una interpretación mentalista de los *Grundrisse*; pero si bien es patente que la filosofía de Marx está afectada por cierto grado de mentalismo, es asaz dudoso que alcance la importancia pretendida por Uchida. Según éste, Marx intenta absorber críticamente el idealismo a través del cual Hegel habría descrito de manera inconsciente la sociedad capitalista, la sociedad en que el sujeto ideal (el valor) se erige en dominante. De acuerdo con esta interpretación, Marx habría leído la *Lógica* hegeliana como una descripción abstracta del proceso en que el sujeto ideal, la Idea (i. e., el valor), se aliena a sí misma y pone lo concreto o lo real, esto es, la lógica social de la conciencia del valor en los individuos (en cuanto éstos se ven impelidos a reconocer el valor en la propiedad). La relación de intercambio privado requiere una actividad subjetiva o ideal que iguale los productos a efectos de su intercambio, y con ello –según la hipótesis examinada– esa actividad devendría sujeto, que aparece como si pusiese lo concreto o lo real. El punto clave radica para Uchida en que las relaciones basadas en la propiedad privada dividen la actividad humana en trabajo físico y mental, y el trabajo mental rige sobre el físico. De ahí que Hegel considerase natural la alienación en la *Lógica*, ignorando por completo el hecho de que es constitutivamente histórica; Marx, por su parte, habría detectado ya este carácter perverso de la obra hegeliana en los *Manuscritos*, donde critica que Hegel comprenda el aspecto positivo del trabajo dentro de la alienación o abstracción.

Evidentemente está fuera de toda duda que –como sostiene Uchida aportando una gran cantidad de pruebas– la absorción crítica de la *Lógica* de Hegel es uno de los factores importantes en la crítica marxiana de la economía política. Mucho más problemática resulta, sin embargo, la tesis nuclear de su interpretación: que los *Grundrisse* sean la ‘fenomenología del espíritu’ de Marx, dado que el método sintético de Hegel no se aceptaría en ellos como una mera explicación formal, sino como un modo de demostración real basado en el drama del nacimiento y la muerte de la conciencia del valor.

La gran riqueza de hallazgos y sugerencias que Uchida deriva de su hipótesis no puede ocultar que, en esencia, el enfoque de Marx no se dirige a investigar los modos en que, a través de relaciones alienadas, el valor produce una conciencia–valor que media al capital, de suerte que el capital–valor pone tal conciencia en la figura del capitalista, quien identifica idealmente las formas concretas del valor con un capital abstracto, encarnando el capital–valor en su característico movimiento circular. El análisis de Marx –sin excluir el estudio de los avatares de la conciencia en el capitalismo– se dirige a la investigación de procesos objetivos de poder, completamente independientes de la conciencia de los individuos a quienes se imponen, y verificables en términos empíricos. La dominación abstracta no es la dominación de la conciencia del valor porque no se identifica con la hegemonía de una forma o figura de la conciencia, sino con procesos que rebasan por completo (sin dejar de incluirla) la esfera mental o psicológica de los sujetos, y –empleando la expresión de Marx– son prácticamente verdaderos. Aunque la crítica marxiana de Hegel es, como sostiene Uchida, una crítica de su pseudo–naturalismo y pseudo–historicismo, no es en modo alguno evidente que los *Grundrisse* hayan de entenderse como una lectura de la *Lógica* hegeliana en cuanto fenomenología de la conciencia–valor en los individuos, que incardinarian el carácter ideal de la propiedad privada moderna. El carácter ideal o abstracto de la dominación capitalista no estriba en el predominio de determinados procesos subjetivos propios de una figura de la conciencia, ya que lo abstracto es tan objetivo para Marx como lo concreto, del que constituye su inseparable reverso. Los innegables méritos de la obra de Uchida habría que situarlos, más bien, en otros descubrimientos.

La cuestión de fondo consiste en que si se lleva demasiado lejos el alcance de las observaciones de Marx sobre la gran utilidad metodológica que le reporta la lectura de la *Lógica* de Hegel, es fácil incurrir en el error de olvidar que en la tercera sección de la *Einleitung* el método sintético descrito no es el método de Hegel,

sino el método de la economía del siglo XVIII. Y que este método más preciso sólo pudo alcanzarse merced al trabajo previo de los economistas que siguieron el método analítico y lograron abstraer los conceptos más simples. Ambos métodos, necesariamente, se conjugan y complementan. Así lo reconoce también Uchida cuando destaca que Marx indaga dónde debe comenzar una crítica sistemática de la economía política y colige que, manifiestamente, de las categorías económicas más simples: trabajo, división del trabajo, dinero, valor, etc. Mas éste –no es enteramente superfluo recordarlo– es sólo el comienzo. Desde aquí el proceso metódico retorna al punto de partida inquiriendo dónde y cómo se origina el dinero, recorriendo una línea investigadora de la cual se concluye que el dinero engendra históricamente el capital. Pero esto es algo más que la aceptación de la tesis hegeliana según la cual el término de un análisis es el punto de partida de una síntesis ('lo simple'), y su extrapolación a las categorías económicas.

Por supuesto las reminiscencias de la *Lógica* son obvias porque lo general es aquí, como para Hegel, lo simple o abstracto, lo unilateral y sesgado, y lo particular es subsiguiente (en términos hegelianos: el momento mediado, diferenciado en sí, que presupone la transición desde un momento previo); a su vez lo concreto es lo múltiple o complejo, lo individual, compuesto de momentos particulares. Se impone fuertemente el paralelismo con el devenir lógico hegeliano, en que primero se abstrae lo simple de lo concreto, y posteriormente lo simple es desarrollado en el concepto, procediendo desde lo general, por particularización, hasta los momentos de 'lo individual' o 'totalidad determinada'. Sin embargo, por más que para Hegel –igual que para Marx– el ser determinado sea lo puesto por la esencia, no se sigue de ahí que Marx emplee la misma demostración adaptada a términos económicos. Sencillamente, porque no es fácilmente sostenible que el esquema hegeliano sea en rigor una demostración. Las sucesivas transformaciones estudiadas en los *Grundrisse*, del producto en mercancía, de la mercancía en dinero, y del dinero en capital, se sitúan en una dimensión muy distinta al formalismo idealista hegeliano. Naturalmente, puede argüirse que también en los *Grundrisse* los 'seres determinados' (producto, mercancía y dinero) son puestos por la 'esencia' (el capital) y, por consiguiente, son formas de existencia del capital. Pero dejando aparte que la expresión 'seres determinados' sea ajena a las más habituales fórmulas marxianas, y salvada la semejanza formal de los esquemas, es forzoso admitir que los términos –y entre ellos los de 'fenómeno' y 'esencia'– tienen significados muy diferentes en la obra de Marx y en la de Hegel.

La discrepancia no consiste principalmente, como pretende Uchida, en la adopción de posturas divergentes sobre si el movimiento circular de lo abstracto a lo concreto es sólo lógico (según lo entiende Hegel), o bien sus primeros presupuestos se dan en el curso de la historia (según defendería Marx). Ni puede reducirse tampoco, en última instancia, a que el círculo lógico hegeliano se postule virtualmente infinito en su cerrada continuidad, mientras Marx concibe la sociedad moderna en dependencia del pasado histórico por una parte, y abierta hacia el futuro por otra. Con las reservas expuestas en la Introducción del presente trabajo, ha de insistirse en que Marx no aplica exactamente el método de Hegel (aunque sea historizado, o invirtiendo su sentido) a la economía y al análisis de las formaciones sociales, ni se da una *esencial* coincidencia metodológica entre Hegel y Marx, por mucho que este último hallase de gran ayuda los esquemas formales de la *Lógica* en la ardua tarea de ordenar y clasificar el ingente material de los *Grundrisse*. La deuda de Marx con Hegel, ya lo señalamos, no se restringe a aspectos puramente formales, pero se cifra ante todo en la adopción por Marx del modelo hegeliano de dialéctica procesual. Ha de resaltarse sin embargo que, en esta adopción, el concepto idealista de *Aufhebung* es decisivamente trastrocado. No porque desaparezca por completo, dejando abierta la dialéctica a la tensión de un inconciliable antagonismo –como sugerimos en la Introducción de nuestro estudio–, sino porque su función se disloca al proyectarse hacia el futuro, hacia la ineluctable superación de la sociedad capitalista. Es evidente que, por cuanto la idea hegeliana de dialéctica vincula su estructura lógica con una trama definida de ideas ontológicas, su aceptación no puede dejar de producir efectos en la clasificación de la materia y en el orden de la secuencia expositiva. Mas sin negar tampoco la relevante presencia en los *Grundrisse* del tema de una emergente conciencia proletaria, antagónica a la configurada por la hegemonía de la ley del valor, la imprescindible obra de Uchida acentúa en exceso el influjo de la *Fenomenología del Espíritu* en el horizonte teórico de los cuadernos marxianos.

Antes de dar por concluidas nuestras observaciones en torno a la sección sobre el método de los *Grundrisse*

examinaremos con inevitable concisión, por su particular interés, la interpretación de Antonio Negri en su muy encomiable libro *Marx oltre Marx*. A ella dedica íntegramente el capítulo tercero de la obra, *Il metodo della tendenza antagonistica*. Su especial interés se condensa sobre todo en la radicalidad con que responde a una cuestión decisiva que no ha dejado de plantearse recurrentemente en las diversas interpretaciones del texto del 57: si el discurso epistemológico allí resumido tiene alguna operatividad en el ámbito de la práctica política. Desde el enfoque de nuestra tesis –aunque no, según vimos, desde el de Negri– el problema es inseparable de la pregunta por la generalización del modelo epistemológico a la filosofía, y más concretamente a la filosofía social y política. No se trata, por tanto, de si el texto metodológico del 57 es un texto planteado filosóficamente –lo que confiamos haber mostrado antes con alguna claridad–, sino de si la epistemología enunciada en el mismo limita estrictamente su validez al campo categorial de la ciencia económica. Anticiparé desde el principio mi acuerdo con la posición defendida por José Luis Rodríguez en su trabajo citado: que el punto de partida filosófico de Marx es lo abstracto constituido mediante la recepción de los resultados de la filosofía clásica (de Aristóteles a Espinosa, Leibniz, Hegel, Schiller, Feuerbach o Dietzgen), desde la cual afronta la reconsideración materialista de lo concreto.

Negri comienza su análisis de la sección identificando un primer principio metodológico, el principio de la abstracción determinada, en el que se recoge la constatada asunción de lo concreto como resultado. La abstracción determinada es la conocida afirmación metódica de una fundamentación categorial no basada en la recuperación ingenua de lo real y de lo concreto, sino en el despliegue de un proceso de síntesis de los datos de la intuición y de la representación. Con ello Marx consigue –sostiene Negri– disipar de raíz toda tentación de procedimiento fetichista en la confrontación con el objeto, dado que no cabe determinación alguna sino como producto de una aproximación teórica cuyas condiciones de posibilidad son las abstracciones, las dimensiones generales. La verdad se erige así en objetivo, descartando a la vez cualquier conato de escepticismo epistemológico. Y para ilustrar esta propiedad del método cita el siguiente texto de Marx dirigido contra Hegel:

El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.

El fragmento, no exento de una cierta ambigüedad en su matizado teoricismo, permite apreciar cómo el método marxiano de la economía política implica al menos un esbozo de fundamentación ontológica para su proyección hacia el exterior del campo de la ciencia económica. E incluso este rango teórico es clarificado atendiendo a una observación posterior a la recogida por Negri:

Como en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que en consecuencia, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*. Este hecho debe ser tenido en cuenta porque ofrece elementos decisivos para la clasificación (de la materia).

Antonio Negri fuga enérgicamente en este punto las líneas de la sección metodológica marxiana hacia la acción política revolucionaria, subrayando una articulación entre *el valor de uso del conocimiento abstracto* y la *necesidad de transformación del conocimiento*. El método de la abstracción determinada y de las abstracciones determinantes, al indicar el camino del pensamiento abstracto desde lo más simple a lo complejo, ayuda a descubrir, a inventar la realidad. Y haciendo notar que este elemento ha sido insuficientemente apreciado en la historia de la interpretación y de la metodología del marxismo, defiende que el proceso de la abstracción determinada, de la aproximación y de la conquista abstracta de lo concreto es un *proceso colectivo*, de conocimiento colectivo, que al situarse enteramente dentro de la iluminación colectiva,

proletaria, es por tanto un elemento de crítica y una forma de lucha. Sin embargo lo menos que puede añadirse –con el mayor respeto por el ilustre pensador italiano– es que en el texto de Marx, a tenor de los pasajes que cita para apoyar su tesis, tal dimensión colectiva del conocimiento no se hace en modo alguno explícita, excepto en lo que se refiere a la acumulación del saber en la tradición científica de la economía política.

Más desde aquí aborda Negri el punto crítico de su interpretación: la abstracción determinada es un hecho dinámico porque la peculiaridad de su naturaleza epistemológica radica en constituir una relación entre lo simple y lo complejo, entre lo dado y lo construido, la fundamentación y el proyecto. Y el segundo elemento de la metodología marxiana, el método de la tendencia, interpreta esta relación. Negri remite aquí al importante texto en el que Marx alude al desarrollo de la categoría económica 'valor de cambio', y a su progresiva concreción en la sociedad moderna:

Esta categoría totalmente simple aparece históricamente en toda su plena intensidad sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad (...) De modo que, aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo sólo puede pertenecer a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos evolucionada.

A juicio de Negri esto significa que la relación entre lo simple y lo complejo es una relación en el pleno sentido de la palabra, y por lo tanto un dinamismo, impulsado por la subjetividad histórica del colectivo (proletario) que lo señala. Existen así grados diversos de abstracción. Por un lado, la abstracción que aproxima su realidad en lo concreto (abstracción determinada), y por otro lo concreto que aproxima en la abstracción sus determinaciones (proceso de la tendencia). Este último es un movimiento histórico que la producción y la lucha de clases determinan, desde la verdad inmediata y concreta, a la verdad de la inversión (de las relaciones capitalistas) y del proyecto. Esto es –afirma Negri sin ambages– comunismo en la metodología. Los *Grundrisse* mostrarían la concreción de este enfoque metodológico en la definición de la revolución comunista.

En el aludido desarrollo pleno, intensivo y extensivo, de las categorías simples en las formas más evolucionadas de la sociedad, fundaría precisamente Marx su reseñada preferencia –ahora simplemente recordada– por el método expositivo sistemático (o sincrónico) en el texto citado con anterioridad:

Sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico.

Las razones se explicitan con mayor nitidez algunas líneas más arriba del fragmento al que Negri apela:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior.

El componente más definitorio de la lectura de Negri es su insistencia en la claridad con que el método tendencial prevalece decisivamente en el trabajo de Marx, desde el punto de vista de la epistemología, sobre el método genealógico. Y más aún, en esta interpretación lo más importante es subrayar que el método implica una inserción en el contexto real de tal índole que no puede darse una determinación solamente individual:

La metodología marxiana es, también a este propósito, un *riesgo colectivo*. La tendencia: no es sólo un modo de construir pasivamente categorías a partir de una suma de adquisiciones históricas, es sobre todo un modo de leer el presente a la luz del futuro, de gestar proyectos, de iluminar el futuro. De arriesgar, de luchar. Una ciencia es plegada a esto. Y si se piensa alguna vez en ser simios, es sólo para ser más ágiles.

Difícilmente pudiera hallarse muestra más fehaciente de la intrincada red de problemas urdida por el texto metodológico del 57.

Con inusitada clarividencia la lectura de Antonio Negri ha diagnosticado la novedad radical que introduce la sección sobre el método de la *Einleitung*, a la par respecto a la economía política clásica y respecto a Hegel: el predominio ejercido por la investigación de la tendencia en el dinamismo metodológico marxiano.

Únicamente desde la constatación de ese predominio pueden comenzar a desvelarse algunas de las más persistentes incógnitas que afectan a la comprensión de la obra teórica de Marx. Pues para comenzar, es diáfano que el principio de la tendencia establece una relación entre lo dado y lo construido, entre la fundamentación y el proyecto. Y que no es sólo un modo de construir categorías a partir de una suma de adquisiciones históricas, sino al contrario, es sobre todo un modo de leer el presente a la luz del futuro, de proyectar, de iluminar el futuro. Y también los riesgos, las dificultades, imponen con fuerza su evidencia. Naturalmente siempre puede argüirse con pleno fundamento que la investigación de las tendencias futuras, la previsión de los acontecimientos, es una faceta esencial en cualesquiera campos científicos, hasta el punto de que en la estimación de la solidez y fecundidad de las teorías en litigio cabe plausiblemente considerarla el factor más determinante. No es casual que Marx haya identificado de manera tan rotunda toda ley científica, al menos en el ámbito de la economía política, con una tendencia, como se plasma concluyentemente en el Prólogo a la primera edición de *El Capital* tomando como referencia la ley del valor. Veremos posteriormente que las más eruditas y lúcidas críticas esgrimidas contra esta concepción del valor económico (p. ej., las de Böhm-Bawerk y Schumpeter) yerran por completo al ignorar este decisivo elemento.

En relación a la economía clásica, sería descabellado afirmar que se mantiene absolutamente ajena a la faceta predictiva, sin perjuicio de que se imponga en ella mayoritariamente –con significativas excepciones, como Ricardo o Sismondi– la criticada percepción optimista (o, si se quiere, apologética) de la sociedad del valor de cambio *sub specie aeternitatis*. Lo peculiar del principio metodológico marxiano es que la tendencia extiende siempre su polaridad hacia el inexorable derrumbamiento del capitalismo, provocado por la escisión antagónica de las clases sociales. Lo cual explicaría la vigorosa tensión reductiva del espectro de las clases y subclases discernidas en sus trabajos dedicados al análisis de procesos históricos contemporáneos (en los artículos del *Tribune*, en La guerra civil en Francia, o anteriormente en El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte y Las luchas de clases en Francia) que se percibe en las obras más estrictamente teóricas, como los *Grundrisse* y *El Capital*. En éstas se restringen, a partir de las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa (capital, trabajo asalariado, propiedad territorial), a las tres grandes clases fundamentales, cuya tendencia necesaria es quedar reducidas a dos por el imparable impulso hacia el antagonismo, hacia la acumulación y la desposesión.

Y por otra parte en relación a Hegel, ¿no significa el método de la tendencia la cabal inversión de la metáfora contenida en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, el búho de Minerva despliega las alas al atardecer? El método de Marx está fundado en la resolución de invertir el principio gnoseológico restrictivo encerrado en la metáfora hegeliana con una drástica mudanza en el vuelo del ave de la diosa, que despliega sus alas bajo una luz distinta, –por recordar la belleza de la imagen homérica–, hacia la Aurora de rosados dedos. Y las consecuencias son de un enorme alcance. Porque se trata nada menos que de la pretensión de construir una *episteme*, tan rigurosa como sea posible, del porvenir. Como afirma Negri, una ciencia es plegada a esto. Una ciencia –añadiremos nosotros–, y también una filosofía y una política. Los *Grundrisse* son incomprensibles sin reparar en esta audaz resolución, cuya impronta marca sus páginas desde la misma urgencia con que se afronta su escritura, impulsada por la crisis inminente. El gran reto de los cuadernos marxianos se juega sobre el arriesgado escenario de las predicciones, entre las sombras de una incertidumbre tan fácilmente perceptible para nosotros como infravalorada por Marx, aferrado a la confianza decimonónica en la necesidad de las leyes

científicas.

Por eso las cosas no son en absoluto sencillas respecto al proceso de conocimiento colectivo reivindicado por Negri. La ciencia –es casi ocioso anotarlo– no es accesible sin prolongado y penoso esfuerzo. Y las encarnizadas disputas con adversarios teóricos y políticos que jalonan la vida de Marx (Proudhon, Bakunin, Willich, Weitling, etc.) son la mejor prueba de ello. Si el proceso de conocimiento es un proceso colectivo, la colectividad que puede intervenir de manera efectiva en su conquista es drásticamente reducida en su amplitud. El proletariado/número –la expresión es de José Luis Rodríguez– se transforma en proletariado/saber. A efectos de la organización de los proyectos liberadores, ésta es la consecuencia más importante del programa metodológico del 57. Y ello (apenas es necesario indicarlo) en la medida en que la predicción científica sea posible en la economía en particular y en las ciencias socio–históricas en general.

El problema más radical que se plantea a propósito del método de la tendencia, dado que Marx pretende ir más allá de la predicción de hechos nuevos de carácter estrictamente económico (como puedan serlo la creciente concentración del capital o la caída de la tasa de ganancia) y aventurar también vaticinios sobre los grandes movimientos sociales futuros, afecta a las características del conocimiento histórico como ciencia positiva, y al modo en que los componentes ideológicos inciden sobre las ciencias sociales en su conjunto (p. ej., sobre una sociología antipositivista de los antagonismos en las sociedades modernas, según Marx la práctica, aunque evite designarla con esta denominación académica). Desde la teoría de la ciencia del cierre categorial, como ha defendido Gustavo Bueno en su reciente libro *La vuelta a la caverna* (2004), el conocimiento histórico,

en cuanto ciencia positiva, se propone como objetivo no ya ‘situar’ un acontecimiento en el punto que le corresponde de la ‘línea del espacio–tiempo’, sobreentendido como tiempo astronómico, sino determinar sus *precedentes* (en su pretérito) y sus *consecuentes* (en su futuro). Pero únicamente cuando ese futuro esté ya realizado será posible determinar la influencia que algún suceso haya podido tener en su futuro positivo. Según esto carecería por completo de sentido hablar científicamente de la ‘Historia del presente’, de la historia de nuestro presente.

Un presente en el que está actuando el propio historiador, quien tiene también ante sus ojos, como cualquier ciudadano, la idea del futuro del Género humano.

En efecto, la historia positiva sitúa los hechos en la cadena histórica del pretérito, del presente anterior y del futuro ya realizado respecto a aquel presente anterior; y sólo la historia metahistórica, anticipativa, ideológica, intenta insertar los acontecimientos en el horizonte de un futuro aún no realizado. Constatación desde la que Bueno enuncia una demoledora crítica de esta última pretensión:

El historiador que procede como si conociese ya, al menos en sus rasgos generales, las etapas de la historia que queda por recorrer en el futuro infecto –como ocurre a los historiadores que asumen el punto de vista de las ‘fases o etapas de la historia universal’ por edades, modos de producción, sistemas políticos u otros criterios semejantes– y reconstruye la historia positiva desde esa perspectiva metahistórica, por no decir eterna, adopta de hecho la perspectiva que los teólogos escolásticos atribuían a Dios en cuanto poseedor de la ciencia de simple inteligencia, o incluso de la ciencia de visión, una vez ya transcurridos los hechos.

Lo cual conduce al filósofo español a sostener que,

acaso quienes se han situado más cerca de la actitud de un Dios padre que posee la ciencia de simple inteligencia, han sido aquellos primeros marxistas, y también muchos de los segundos que formularon lo que se conoció como ‘teoría del eclipse’. Desde la doctrina de las etapas de la Humanidad, según el criterio de los modos de producción (comunidad primitiva, modo de producción asiático, esclavismo, feudalismo, capitalismo mercantil, capitalismo imperialista, dictadura del proletariado y comunismo final) se atreven a diagnosticar, en cada momento, el lugar que la sociedad ocupa en el curso del tiempo, y desde luego sabiendo,

con toda precisión, las etapas que quedan por recorrer para llegar al Estado final.

El juicio gnoseológico que deduce de ello Bueno sobre el alcance de la historia que, en sus series causales, puede contar con hechos pretéritos concatenados con hechos de un presente de referencia, y éstos a su vez con hechos futuros, pero pertenecientes a un futuro aún no realizado, remite a su teoría de las construcciones beta operatorias. Y esto debido a que

el futuro infecto, por definición, constituye un campo sobre el cual los sujetos del presente, entre ellos los historiadores, ya pueden ejercer su influencia. Nos encontramos, por tanto, ante una perspectiva de la historia pragmática que ya no es propiamente historia, sino preología, historia ficción del futuro, utopía, o, en términos teológicos, ciencia media de futuribles infectos (como futuribles que no tienen un respaldo alternativo perfecto) pero que, en todo caso, tienen que ver con la historia positiva (no es una historia enteramente externa) puesto que procede de ella y aun la envuelve en cada momento como *conjugándose* con ella. Y en la medida en la cual las líneas por las que discurre esta historia del futuro infecto puedan repercutir sobre la organización, falsificación, etc., de la historia positiva, incluso en la evolución de los futuribles perfectos, podremos concluir que no está enteramente desconectada de la historia positiva.

La *Einleitung* fue redactada entre el 23 de agosto y mediados de septiembre, en el cuaderno designado por su autor con la letra M. Se publicó muchos años antes que el resto de la obra, por iniciativa de Kautsky, en 1903.

Althusser y McLellan coinciden en este punto por razones heterogéneas e incluso contrapuestas. Mientras el primero enfatiza la mutación en el objeto de la economía política producida por los descubrimientos de Marx, a quien describe en su etapa madura como un científico sin tiempo para ocuparse de problemas filosóficos, el segundo acentúa el interés y la importancia de su trabajo filosófico, especialmente en los *Grundrisse*. Véase de L. Althusser (1965): *Lire le Capital*, Maspero, París (3ª ed., revisada por Etienne Balibar y Pierre Bravo Gala, Quadrige/ PUF, París 1996); de D. McLellan, el resumen de los *Grundrisse* contenido en el capítulo VI de la biografía citada.

Einleitung, Heft M, 1, p. 5. Ésta es, literalmente, la primera afirmación de los *Grundrisse*, tras los títulos de rigor y el encabezamiento: 1) Produktion.

No es posible comprender adecuadamente el significado del término 'material' en el texto sin considerar la polémica con el idealismo romántico. Al cabo, la tesis de Hegel según la cual la conciencia determina el ser social del hombre –que Marx aspira a invertir– no es original respecto a la primera exposición canónica del idealismo del siglo XIX, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de J. G. Fichte (1794). Marx pretende recobrar la orientación filosófica del materialismo espinosiano otorgando la primacía ontológica al no-yo (objeto, mundo o naturaleza), frente al sujeto absoluto del idealismo dominante en la filosofía del siglo XIX, que según la expresión de Fichte, no tiene nada en común con los seres de la naturaleza (*Wissenschaftslehre*, 1794, parágrafo 3, d).

Ibidem.

Ibidem, 1, 10–25.

Ibid., 1, p.p. 5–6, 25–5.

Cfr. Cap. VI inédito, pág. 19.

H. Uchida: *Op. cit.* Véase el primer epígrafe del capítulo I (The Introduction to the *Grundrisse* and the *Doctrine of the Notion*): Production in general and 'the life-process'.

Reproduzco aquí los párrafos 219–222 en la traducción citada de Ramón Valls Plana: 219. 2) El juicio del

concepto en cuanto libre sigue empero adelante hasta desprender de sí lo *objetivo* como una totalidad autosuficiente y la referencia negativa del viviente a sí mismo, en cuanto singularidad *inmediata*, hace la *presuposición* de una naturaleza inorgánica enfrentada a él. Siendo también lo negativo de sí un momento del concepto del mismo viviente, lo negativo está en el viviente (que al mismo tiempo es lo universal concreto) como una *carencia*. La dialéctica en virtud de la cual se supera el OBJETO como algo nulo *en sí*, es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en *este proceso frente a una naturaleza inorgánica, se conserva a sí mismo, se desarrolla y objetiva*; 220. 3) Por cuanto el individuo viviente en su primer proceso se comporta como sujeto y concepto en sí mismo, y en su segundo proceso se asimila a su objetividad exterior y así *sienta en él* la determinidad real, resulta ser ahora *género en sí*, sustancialidad universal. La particularización del género es la referencia del sujeto *a otro sujeto* de su mismo género y el juicio es la relación del género con estos individuos recíprocamente determinados de esta manera: la *diferencia sexual*; 221. El proceso del *género* lleva esta diferencia a su *ser-para-sí*. Su producto, ya que la vida es aún la idea *inmediata*, se parte en los dos lados, a saber, que según *uno* de ellos aquel individuo viviente en general, que en cuanto inmediato fue primeramente presupuesto, emerge ahora como algo mediado y *engendrado*; con arreglo al *otro* lado, sin embargo, la *singularidad* viviente que por causa de su primera *inmediatez* se comporta *negativamente* respecto de la universalidad, *perece* en ésta en cuanto poder; 222. Pero con ello la idea de la vida se ha librado no solamente de *un cierto éste* inmediato (particular), sino de esta primera *inmediatez* en general; llega así *a ella misma*, a su *verdad*; ingresa por eso *en la existencia* como *género libre para sí mismo*. La muerte de la vitalidad meramente inmediata es la *emergencia del espíritu* (*Op. cit.*, págs. 288–289).

Una prueba de la pertinencia del recordatorio de Uchida es la carta a Engels de 1862 en que, criticando a Darwin por el modo en que reconoce entre las bestias y las plantas a la sociedad inglesa de su tiempo, afirma: Es la *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, y uno se acuerda de la *Fenomenología* de Hegel, donde la sociedad civil se describe como un reino animal espiritual, en tanto que en Darwin el reino animal figura como sociedad civil*.

J.J. Rousseau (1762): *Du Contrat Social*, en *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, París 1959–1970. El pasaje se encuentra al final del capítulo II, Las primeras sociedades, donde se alude a Adán, Noé y Robinson.

Loc. cit., libro I, vol. 2, p. 475 de la edición de Siglo XXI, México, 1994 (17ª ed.). En el texto de la sección primera de la *Einleitung*, Marx tiene presente ante todo el segundo de los *Two Treatises of Civil Government*, donde se desarrolla la concepción del estado de naturaleza. La actitud de Marx hacia Locke, cuyos ensayos económicos conoce magníficamente y cita con asiduidad en los *Grundrisse*, es de una característica ambivalencia filosófica, en que la admiración no es obstáculo para la crítica.

Ibid., p. 6, 1–2, 6–26. El pasaje expone con una nitidez incontestable la referencia al capítulo II del Libro I de la *Política* aristotélica, en el que se parte de una consideración biológica de las sociedades humanas. Como tendremos ocasión de ver, las consecuencias de este hecho, que Marx adopte el enfoque de Aristóteles en el estudio de las sociedades humanas, no han sido hasta el momento suficientemente esclarecidas.

Carta de Marx a Lassalle del 12 de noviembre de 1858, en *MEW*, vol. XXIX, págs. 566–567.

G. Bueno (1999): *España frente a Europa*, Alba Editorial, Barcelona. La admirablemente concisa explicación se encuentra en el glosario de esta obra.

Cfr. K. Marx (1859): *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en *MEGA*, II, 2, Dietz Verlag, Berlín 1980. La referencia aparece en el segundo párrafo del Prefacio. La Introducción a los *Grundrisse* fue publicada por primera vez por Kautsky, con grandes errores, en 1903.

G. Bueno (1972): *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona, p. 43.

Pueden citarse, a título ilustrativo, la *Instrucción de mercaderes* (1544) de Saravia de la Calle; el *Comentario resolutorio de cambios* (1556) de M. de Azpilicueta; y el *Memorial a Felipe II* (1558) de Luis de Ortiz, entre otras muchas.

Misselden publicó anónimamente en 1622 el ensayo *Free Trade, or the Meanes to make Trade flourish, con The Causes of the Decay of Trade in this Kingdome, are discovered*, etc.; Sir William Petty, en 1667, *A Treatise of Taxes and Contributions*, cuyo larguísimo título es casi un catálogo de las categorías económicas, como también sucede con *Several Essays in Political Arithmetick* (1699). La obra de Pierre Le Pesant Boisguillebert (1646–1714), *Le Détail de la France, la cause de diminution de ses biens, et la facilité du remède*, etc., es, como las anteriores, profusamente citada en los *Grundrisse*.

L. Althusser (1965): El objeto de *El Capital*, sec. IV, Los defectos de la economía clásica, en *op. cit.*

Ibíd.

Ibíd.

K. Marx (1847): *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, París, p. 115.

C. Castoriadis (1999): La racionalidad del capitalismo, en: *Figures du pensable*, Éditions du Seuil, París (*Figuras de lo pensable*, FCE, México, 2002 (2ª ed.), p. 75.

C. Castoriadis (1999): ¿Qué democracia?, en: *Loc. cit.*, p. 163 de la traducción española.

Ibíd.

Ibíd., p.p. 163–164.

Einleitung, p.6, 2, 40–42.

Evidentemente la humanidad se entiende como especie biológica.

Ibíd., p.7, 2, 20–26.

Ibíd., p.8, 3, 3–6.

B. Malinowski (1922): *Argonauts of the western Pacific*, Routledge, Londres.

M. Mauss (1925): *Essai sur le Don*, en *Ouvres*, Editions de Minuit, París, 1968–69.

K.Hart: *Op. cit.*, p.p. 192–193.

La distinción está claramente trazada en la obra de Durkheim (1893): *De la division du travail social*, Alcan, París.

Einleitung, págs. 8–9, 4, 41–44.

P. Bourdieu (2000): Sobre el poder simbólico, en *Poder, Derecho y Clases Sociales*, Desclée, Bilbao, 2000, p. 98.

Ibíd.

I. Wallerstein (1991): Perspectivas de futuro para el capitalismo histórico, conferencia pronunciada en Hong-Kong y publicada en *Wei Lin Lecture Series*, Chinese University Bulletin, *Suplement 23* (*El futuro de la civilización capitalista*, Icaria, Barcelona, 1999, p.p. 81–82).

Ibíd., p. 82.

Ibíd., p. 83.

Einleitung, p.p. 9–10, 4, 20–6.

J. Schumpeter (1942): Marx sociólogo, tomado de The Marxian Doctrine, primera parte de *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, Nueva York.

Cfr. L. Althusser: L'objet du Capital, en *Lire le Capital*. La expresión sirve de título a la sección IX del citado ensayo, L'immense révolution théorique de Marx, pág. 396.

Ibíd. La fórmula se encuentra en la misma sección.

Einleitung, sección II, p.p. 11–12, 6, 41– 13. La cita de Espinosa corresponde a la correspondencia (*Epistola Hagae Comitibus d.. 2 Junii 1674*).

Ibíd., p. 12, 7, 19–25.

Ibíd., 7, 36–45.

Ibíd., p. 13, 7, 2–13.

Ibíd., p.p. 13–14, 8, 23–9.

En *Power*, Russell titula el cap. 11 The Biology of Organisations, y nada más comenzar (p. 107) precisa que las analogías orgánicas en este terreno, igual que otras analogías, no deben ser extendidas desmedidamente: puede servir para sugerir e iluminar, pero no para demostrar. Por ejemplo, no podemos asumir que la decadencia es inevitable en lo que concierne a las organizaciones sociales.

p. 15, 9, 22–23.

Pág. 17, 10, 9–12.

Ibíd., 17–31.

Pág. 17, 11, 35–42.

Ibíd., 42–44.

Pág. 18, 11, 29–32.

Págs. 18–19, 12, 35–3.

Pág. 19, 12, 4–12.

Comprobaremos posteriormente que en los *Grundrisse* se compara varias veces, ganando bastante en claridad, el fundamento material de la sociedad con el esqueleto de su organización.

Gustavo Bueno ha clarificado desde una perspectiva crítica la distinción base/superestructura en términos similares a los expuestos, por ejemplo en los glosarios de: (1996) *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona; y de la ya citada *España frente a Europa*. Como recuerda pertinentemente, los tejidos del vertebrado no brotan de los huesos, sino ambos del cigoto. Por consiguiente, las superestructuras desempeñan el papel de filtros, canales, etc. de la energía exterior que sostiene a la base del organismo; por lo que el desplome del organismo tendrá lugar internamente (...) cuando las superestructuras comiencen a ser incapaces de captar la energía o de mantener el tejido intercalar que la canaliza dentro de su morfología característica. (*España frente a Europa*, p.p. 457–58).

Godelier, M. (1984): *L'idéal et le matériel*, Arthème Fayard, París, págs. 16–24.

Pág. 18, 11, 20.

Pág. 18, 11, 21.

Derek Sayer (1987): *The Violence of Abstraction. The Analytical Foundations of Historical Materialism*, Basil Blackwell, Oxford & Nueva York. Seguiré sobre todo el capítulo II del citado estudio, Fuerzas Productivas, incluyendo algunas observaciones sobre el cap. III, Relaciones de Producción.

Gerald A. Cohen (1978): *Karl Marx's theory of history: a defence*, Princeton Univ. Press, Princeton.

Al aludir a las ciencias naturales, Marx está pensando –a pesar de algunos ejemplos equívocos, por ejemplo en el Prólogo a la primera edición de *El Capital*– mucho más en la biología que en la física matemática newtoniana, como a menudo se ha pretendido. Hay bastantes pruebas de ello, incluso haciendo abstracción de su interés por dedicar el segundo volumen de *El Capital* a Darwin. Así, en el citado Prólogo de 1867 asegura que su punto de vista consiste en concebir como *proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social* (cursivas de Marx)*.

Lucio Colletti (1969): Bernstein y el marxismo de la Segunda Internacional, en: *Ideologia e società*, Laterza, Bari.

Bertell Ollman: *Op. cit.*, Philosophical Introduction: 3. The philosophy of internal relations, p.p. 27–42.

La doctrina aristotélica de las relaciones es bastante ambigua, según se expone en *Met.*, V, 15, 1020 b 25, en contraste con las *Categorías* (7, 8 b 15) y *Met.*, XIV, 1, 1088 a 21. Pero ya Duns Escoto adujo que si la unión de *a* y *b* no es más que los mismos *a* y *b* absolutos, el compuesto de *a* y *b* no difiere en nada de *a* y *b* separados, y por tanto no es un compuesto (*Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 4, n. 5).

Cfr. B. Ollman: *Loc. cit.*, parágrafo III, p.p. 38–41. La relación entre estos dos pensadores ya fue tempranamente realizada por Anton Pannekoek. Recordemos que Marx, al presentar a Dietzgen en el Congreso de la Primera Internacional en la Haya, pronunció la frase: Aquí está nuestro filósofo.

Cfr. J. Locke: *Essay*, II, 12, 7; II, 30, 4.

El principio de *Symploké* es enunciado en *El Sofista*, 251 e–253 e. Se define por su oposición al monismo holista (todo está vinculado con todo) y al pluralismo radical (nada está vinculado, al menos internamente, con nada). Véase, de Bueno: *Teoría del cierre categorial*, p.p. 1440–41; *Ibid.*, p.p. 559–573.

Ollman no consigue trazar muy claramente las distancias entre la ontología de Marx y el monismo holista hegeliano, y Sayer sufre al seguirle parecidas dificultades. La admiración de Marx por Leibniz está bien documentada, por más que Althusser acertase por completo en su análisis de las divergencias entre la idea marxiana de causalidad y la idea leibniziana de *expresión*, que supone un todo espiritual que sirvió de modelo

a Hegel.

71