



Felipe Martínez Marzosa

LA FILOSOFÍA DE *EL CAPITAL*



Con este ensayo se emprende un acercamiento inhabitual a la obra de Marx. Tras una delimitación exacta de «corpus» de fuentes, una vez denunciada la ausencia de rigor filológico de la obra del pensador de Tréveris, el autor sitúa el estudio de la filosofía de Marx en el entorno estrictamente filosófico. En *El capital* está la filosofía de Marx, no en el «método», en la «manera de proceder», sino en el contenido de la obra misma.

Desde el momento en que, sobrepasando la etapa de los tanteos y de la búsqueda de un camino, Marx encuentra una definición de su problemática y se pone a elaborar sistemáticamente ésta, la obra que se propone realizar es, ya hasta el fin de su vida, una sola, nunca terminada, y que no es otra que aquella que, en un momento dado, sale a la luz parcialmente y que lleva por título *El capital* y por subtítulo *Crítica de la Economía Política*. A lo largo de la rigurosa exposición de Felipe Martínez Marzoa llegamos a una sólida conclusión, la «teoría del valor», y, por lo tanto, *El capital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx, y, como tal, es un momento esencial de la historia de la filosofía.



Felipe Martínez Marzoa

La filosofía de «El capital»

ePub r1.0

AlNoah 17.03.14

Título original: *La Filosofía de «El capital»*

Felipe Martínez Marzoa, 1983

Diseño de portada: AlNoah

Editor digital: AlNoah

ePub original: Blok

ePub base r1.0



ADVERTENCIA

Los sistemas de referencia empleados en las citas quedan suficientemente claros en las notas y en las referencias de las mismas a la bibliografía. En cuanto a la manera de dar el texto mismo en las citas, indicamos aquí lo siguiente: siempre que un texto citado por una edición en lengua original aparece en castellano, debe entenderse que de la traducción somos responsables nosotros mismos. Por otra parte, no siempre hemos traducido; en particular, no lo hemos hecho en aquellos casos en que la cita se hace por mor de la utilización original de expresiones determinadas, o cuando el traducir hubiera requerido elementos de interpretación que, en el momento en que la cita ocurre, aún no han sido fundamentados y que aún son expositivamente necesarios en ese momento.

La redacción de este libro se terminó en el verano de 1981. Se ha optado por no hacer modificaciones. Casi inevitablemente, el autor que ha escrito un libro y que, entre tanto, ya ha tenido tiempo de interiorizar lo esencial de él y de seguir adelante, se siente inclinado, en el momento en que hojea de nuevo el libro en vista de su anunciada publicación, a pensar que esto o aquello «estaría mejor» de otra manera, en lo cual, vista la cosa en abstracto, quizá no le falte razón. Ello, sin embargo, solamente significa que, en el tiempo transcurrido, el autor ha estado trabajando, no en el mismo libro, sino en otras cosas, que su actual trabajo le plantea otras exigencias, que cuestiones que antes eran menos graves ahora lo son más, o viceversa, etc.: pero todo esto ocurre en virtud de otro trabajo que el que se publica, y, por lo tanto, no debe conducir a una revisión de éste; el libro debe dejarse tal como está.

I

OBJETIVOS Y MÉTODO DEL PRESENTE TRABAJO

I.1. LA PRESUNTA ESPECIFICIDAD DEL MARXISMO Y EL VICIO ANTIFILOLÓGICO

El tipo de propósitos con que el presente trabajo aborda la obra de Marx es lo bastante inhabitual para tener que ser inicialmente mediante expresión que tampoco son muy corrientes.

En noviembre de 1941, Thomas Mann pronunciaba, en una alocución desde el exilio a sus compatriotas, las siguientes palabras:

A quien hoy os habla le fue dado hacer, en el curso de su ya larga vida, algunas cosas en pro del prestigio espiritual de Alemania. Estoy agradecido por ello, pero no tengo ningún derecho a jactarme de ello, pues fue destino y no dependió de mi intención... La fuente de la productividad es la conciencia individual, y, aunque la simpatía que esa producción provoca redunde en bien de la nación por cuya lengua y tradición es llevada, está en juego en ello demasiada involuntariedad para que pueda ser pertinente alguna aspiración a alguna gratitud. Vosotros, los alemanes, no tendríais hoy el derecho a agradecerme mi obra, aunque quisieseis hacerlo... No fue hecha por mor de vosotros, sino por necesidad absolutamente propia^[1].

Según conceptos usuales, estas palabras expresarían algo opuesto al espíritu del marxismo, aunque los términos concretos en los que se formula la antítesis entre conciencia individual y movimiento histórico no sean los requeridos para hacer simple y simétrica aquella oposición (tal simetría requeriría que el destino colectivo apareciese representado por otros conceptos que el de «nación»). Pero incluso ésta no correspondencia entre

los conceptos en que aquí aparece representada la antítesis y los que se elegirían para representarla desde el «marxismo» vulgar, no hace sino resaltar el aspecto más general y elemental de la antítesis misma. Las palabras citadas de Thomas Mann representan la afirmación «individualista» del «intelectual puro», la ruda negativa a considerarse, en cuanto artista, servidor o «expresión» de una praxis colectiva, cualquiera que sea la manera en que se defina esa colectividad (y es sabido que Thomas Mann tampoco pensaba en ese momento en la colectividad «nación» como categoría geopolítica, ni en sentido «nacionalista»).

Algunas nubes, sin embargo, ensombrecen la pretendida claridad del esquema.

Primero: el «intelectual puro» del caso está haciendo algo muy «comprometido» al pronunciar estas palabras; algo por lo que había tenido que huir de su país unos años antes.

Segundo: el «individuo», como tal, no se atribuye ningún mérito; dice que todo ha sido involuntario, que ha obedecido a una «necesidad» y que está «agradecido» por haber hecho lo que ha hecho. Eso que él no está dispuesto a compartir con nadie, no es «mérito», sino obligación.

Tercero: en la actitud de rechazo que el texto expresa, consiste una profunda lealtad a aquellos mismos a los que se rehúsa toda participación en la obra. El escritor no ha hecho su obra por ellos, pero por ellos pronuncia esta alocución, y por ellos —dirá más abajo— saltó a la arena unos años antes en el gesto que había de llevarlo al exilio, y por ellos se negará unos años después a un fácil retorno a su país.

Cuarto: que Karl Marx, en cuanto autor de *Das Kapital*, también es un «intelectual puro». No hay, en el discurso de su obra, ni la menor pretensión de que algo sea aceptado en virtud de exigencias de naturaleza distinta que: las que justifican cada paso del discurso de Hegel, Kant o Leibniz. Y, si no fuese así, nosotros no lo consideraríamos como un filósofo, del mismo modo que no consideraríamos a Thomas Mann como un artista si no hubiese *podido* (de acuerdo con el carácter de su obra) pronunciar frases como las arriba citadas. Marx no compuso su obra para fin alguno, ni

individual (así pues, «fue destino y no dependió de mi intención»), ni colectivo (o sea «no fue hecha por mor de vosotros»).

Y, si se trata de un «intelectual», es redundante decir que se trata de un intelectual «burgués». Entiéndase: perteneciente al *Bürgertum*, no a la *Bourgeoisie*, y Marx emplea generalmente esta segunda palabra, no la primera, para referirse a la clase de los poseedores de capital.

Pero, incluso por contraposición a otras figuras de «intelectual», es Marx precisamente «burgués». Por ejemplo, es de lo más opuesto al clásico intelectual populista. Perteneciente al *Bürgertum*, no al *Volk*, y es, por así decir, «civil» (*bürgerlich*) como algo distinto de «popular» (*volkstümlich*). También aquí nos es útil haber citado a Thomas Mann. El *deutsches Bürgertum* al que el escritor llama al 1930 a unirse al socialismo no es, desde luego, la *Bourgeoisie*, pero tampoco es el *Volk*; en aquel momento era *volkstümlich* otra cosa, bastante siniestra.

Cierta idea común a «fieles», «heterodoxos» y «críticos» (dialogantes o descalificantes) contempla el marxismo como algo situado en una dimensión «diferente», como algo que no puede ser valorado en el mismo sistema o ámbito, ni tiene que ser estudiado con el mismo sistema o ámbito, ni tiene que ser estudiado con el mismo tipo de condiciones, en cuanto a rigor histórico, etc., que la obra de Hegel, de Kant o de Aristóteles. No discutimos todavía la cuestión de en qué sentido pudiera ser peculiar la relación de Marx con el universal (o presunto universal) «filosofía». Lo que discutimos ya, es el modo a priori de abordar el material de estudio. Es un hecho que, a la hora de estudiar el pensamiento de Marx, casi todo el mundo se vale (de manera central o suplementaria) de modos y recursos que se considerarían inadmisibles para estudiar a Kant, Hegel o Aristóteles. Esta discriminación de procedimiento está basada en la convicción (expresa o tácita, o incluso verbalmente negada) de la «especificidad» del marxismo, no sólo con respecto a cualquier actividad que deba reflejarse fundamentalmente en una obra literaria o artística materialmente presente, para la investigación histórica. Especificidad que sería debida al presunto carácter, que el marxismo tendría, de «expresión» de «una praxis histórica».

Mencionaremos algunos de los aspectos más visibles de la citada discriminación en el método de estudio. En general, cuando se pretende estudiar un pensamiento, lo primero que se admite como necesario es delimitar un «corpus» de «fuentes». Delimitarlo, primeramente, en el sentido de una delimitación externa, o sea: saber qué textos son fuentes. Así, por ejemplo, en el caso de Kant, las fuentes son las obras de Kant, incluidas las variantes entre una y otra edición original de una misma obra. Pues bien, cuando se afirma estudiar el marxismo, la subyacente delimitación material del «corpus» suele abarcar un conjunto variable, mal definido, generalmente más amplio que el de los escritos teóricos atribuibles a la mano de Karl Marx. En la idea normal que cualquier estudioso tiene de lo que es el marxismo, entran infinidad de cosas que no pueden en absoluto leerse en la obra de Marx con estrictamente delimitada. Más aún: si un investigador pretende dejar sola la obra de Marx como fuente para un estudio, distinguiéndola de —por ejemplo— la de Engels, se le considera obligado a dar una previa justificación de su manera de proceder y, si tal justificación previa no existe, se entiende que la «contraposición» es gratuita. En otras palabras: se supone que el *onus probandi* debe recaer sobre los que distinguen estrictamente las obras propias de Marx de las de otros, cuando lo justo (y lo que se admite con cualquier otro pensador) sería que ese *onus* recayese sobre los que distinguen estrictamente las obras de Marx con las de otros. La prueba de que los pensamientos de varios autores «coinciden» (o como quiera que se le llame a lo que supuestamente ocurre) sólo podría ser correcta *a posteriori*, y constituye un círculo vicioso «no encontrar diferencias fundamentales» una vez que se ha dado por admitida la posibilidad de basar una interpretación de Marx en citas de Engels.

Hemos mencionado a Engels con el fin de que inicialmente nuestra crítica del vicio se dirija a la forma más benigna del mismo. Pero, en realidad, el conjunto de textos que frecuentemente se manejan como si fuesen fuentes es mucho más amplio. O, para ser más exactos, su delimitación no es como la de un corpus filológico, sino como la de un canon escriturístico, incluidas las divergencias sobre qué libros y autores

exactamente se incluyen en el mismo. Es claro que esta (digámoslo benévolamente) irregularidad antifilológica, en sus formas más agudas o en las simplemente crónicas, aparece como fundamentada en el mencionado supuesto de que aquí no valen las reglas de la filología, porque ésta es la ciencia de los textos y aquí no se trata de textos, sino de «un movimiento real». En ello se mezcla evidentemente un cierto desprecio por los «meros textos», debido sin duda a que tanto fracaso histórico «real» aún no ha sido suficiente para convencer a cualquiera de que textos, palabra y letra, sean de Marx, de Aristóteles o de Hegel, de Sófocles o de Hölderlin, son, a fin de cuentas, lo más precioso que la humanidad posee, lo que, por encima de cualquier cosa, no debe ser corrompido. Sea como fuere, el mencionado desprecio de la disciplina filológica se extiende a otros aspectos de la misma. Mencionaremos, a este respecto, la escasa consideración que se tiene hacia la necesidad de una delimitación interna (y ya no sólo externa) de las fuentes, y ello en varios sentidos, que indicaremos sumariamente.

Incluso dentro de lo escrito por Marx, no siempre se distingue como se debiera entre obras propiamente dichas y otras cosas, ni entre los diversos tipos de estas otras cosas. Por ejemplo; manifiestos, programas y declaraciones de una asociación o de un partido político, aunque hayan sido escritos de hecho por una determinada persona, no son en principio «obras» de las que esa persona sea autor; un texto que uno aprueba o propone para firmar colectivamente no tiene por qué ser (y, de hecho, ordinariamente no es) una obra propia, aunque uno mismo haya sido el redactor material. No digo que ese tipo de escritos (bastante abundantes en el corpus marxiano y, algunos de ellos, mucho más conocidos que cualquier capítulo de *Das Kapital*) no deban ser tenidos en cuenta; sólo digo que son un tipo de dato histórico esencialmente distinto de una obra, y de rango inferior, si lo que se trata de estudiar es el pensamiento de un pensador.

Otra distinción entre tipos de textos, que igualmente suele quedar ignorada bajo el universal «Marx dixit», es la que hay entre obra concluida (o parte concluida de una obra) y borradores o apuntes preparatorios de una obra en vías de realización. El carácter subordinado de estos últimos, para una interpretación filosófica, no es, desde luego, tan marcado como en el

caso de los otros escritos a los que anteriormente hemos atribuido tal carácter. Ello es debido a que, en la distinción a la que ahora nos referimos, ambos términos son trabajo teórico: los *Grundrisse* son, para nuestra interpretación, material mucho más primario y decisivo que los manifiestos, programas y declaraciones de del Consejo General de la Internacional; no sólo porque tengan un contenido más interesante, sino también porque son un dato de mayor autoridad desde el punto de vista de los objetivos de nuestro trabajo. Pero es preciso tener en cuenta el carácter peculiar de esa autoridad, y no es admisible escribir sin más «Como dice Marx en los *Grundrisse*, ...», ya que Marx no publicó, ni entregó, ni dio a conocer esos textos, y, por lo tanto, el sentido de la palabra «dice» en tal contexto tendría que ser precisado. Incluso dentro de *Das Kapital* hay distinciones a tener en cuenta, en razón de la historia del texto y de su publicación.

De la frecuencia con la que citas presuntamente «decisivas» de la obra de Marx se refieren a textos de carácter sumario y circunstancial, y de la precipitada manera en que se leen esos textos, comentaremos algunos ejemplos en los pertinentes capítulos de nuestro trabajo.

La ignorancia de las diversas distinciones mencionadas es explicable, como ya se indicó, por una negativa profunda a considerar los textos de Marx precisamente como textos, esto es: de acuerdo con reglas filológicas. Tal ignorancia se detiene en parte ante la cronología, pero aun esto lo hace con caracteres que denuncian el mismo vicio de fondo. Se discute a partir de qué momento entra Marx en el ámbito de eso otro que ya no está bajo jurisdicción histórico-filológica, y para lo anterior se buscan títulos de la historia de la filosofía: Marx habría sido «hegeliano» en tal o cual momento, «feuerbachiano» en tal otro, quizá «kantiano-fichteano» en otro, etc. Ahora bien, incluso un pensador como Kant, que tiene tan marcado el momento de la implantación definitoria de su propia filosofía en el campo de la objetividad literaria (1781), presenta ya desde sus primeros trabajos importantes una problemática que impide ubicarlo en ninguna de las «corrientes» dadas. «*Wie du anfangst, wirst du bleiben*», escribió Hölderlin^[2]: lo cual no quiere decir que Kant o Marx hayan dicho siempre lo mismo, sino que, si hubiesen empezado por ser acomodables a una

etiqueta, no hubieran llegado jamás a ser Kant ni Marx, y, en tal caso, el eventual «permanecer» no hubiera sido el *Bleiben* dicho por Hölderlin, quien no dice algo así como «Wie du anfängst, bleibst du», sino «Wie du *anfingst*, wirst du bleiben».

Teniendo en cuenta todo lo dicho sobre la naturaleza y las causas de la ausencia de rigor filológico en el tratamiento de la obra de Marx, pueden entenderse algunos notables rasgos de la manera en que se viene realizando la edición de los textos de este pensador. Dejaremos sin especial comentario la proliferación (por tantos conceptos detestable) de agrupamientos arbitrarios de textos bajo la forma de libro. Pero resulta inevitable detenerse en la consideración de que incluso las ediciones de Marx usuales en niveles científicos de investigación no satisfacen aquellas exigencias que se consideran válidas para una edición científicamente manejable de Kant o de Hegel. Por ejemplo, para el libro I de *Das Kapital*, una edición crítica tendría que basarse en la 2.^a edición original (la última supervisada por Marx) y registrar en notas y/o apéndices todas las diferencias entre la primera edición y la segunda, las indicaciones dejadas por Marx al corregir la traducción francesa, las indicaciones dejadas por Marx sobre la posible utilización de estas variantes en una nueva edición alemana, otras indicaciones manuscritas de Marx sobre posibles correcciones, así como las correcciones y adiciones introducidas por Engels en la tercera y cuarta ediciones alemanas. De hecho, es incluso poco frecuente llevar la relativa seriedad filológica hasta el modesto punto de basarse en la segunda edición (registrando en nota las variantes de las ediciones cuidadas por Engels)^[3]; y lo normal, incluso en ediciones generalmente usadas en trabajos científicos, es limitarse a reproducir la 4.^a edición con pequeñas correcciones de lapsus mecánicos^[4].

I.2. DOS ACLARACIONES POLÉMICAS SOBRE LA PRESUNTA ESPECIFICIDAD

La actitud que hemos descrito en el párrafo anterior, y frente a la cual nos definimos críticamente, no es en modo alguno exclusiva de los teorizantes del «materialismo dialéctico» y el «materialismo histórico». Existe en ellos, ciertamente, pero de la manera más burda, menos interesante desde un punto de vista crítico. Lo que más nos interesa aquí es que una actitud del tipo dicho se constata también en autores que no pretenden ortodoxia alguna y que, bajo otros conceptos, parecen capaces de un comportamiento intelectual libre. Dentro de este campo, resulta importante también registrar la diversidad de recursos con los que se pretende «justificar» el hecho de no estudiar a Marx con el mismo tipo de rigor histórico que se aplica al trabajo sobre otros pensadores. Siempre se trata de que Marx o el marxismo son, presuntamente, «otra cosa» que todo lo que por lo demás se llama filosofía; pero esta heterogeneidad se define de maneras diferentes. Hemos seleccionado como ejemplo dos autores muy distintos y que, sin embargo, tienen de relativamente común el hecho de que ambos, por su formación, debieran estar en condiciones de dar a la tarea de aislar el verdadero pensamiento de un pensador un sentido distinto del de una cuestión «dogmática», «abstracta» o «meramente filológica».

El título mismo del libro de Herbert Marcuse «El marxismo soviético», así como la explicación de ese título en la «Introducción» del libro, sugieren que al menos la posibilidad de conectar el adjetivo «soviético» con el sustantivo «marxismo» es algo así como una obligación para el investigador. Y, en efecto, Marcuse entiende la hipotética necesidad de desatar semejante nudo gordiano como la mera cuestión de «la validez dogmático-abstracta» consistente en «si los dirigentes soviéticos se guían o no por los principios marxistas»^[5]. Estamos totalmente de acuerdo con Marcuse en considerar que una «cuestión» en tales términos sería «carente de significación e importancia», pero el caso es que, con haber descartado esta «cuestión» que él mismo se formula así, Marcuse parece creer que ha conjurado también el problema que debiera plantearle la presencia de Marx en cuanto pensador con total independencia de elementos que, como «los dirigentes soviéticos», nada tienen que ver con el asunto.

Y es que, para Marcuse, la aludida «carencia de significado y de importancia» de la (según nosotros tan frívolamente autoplantead) «cuestión» reside en que: «una vez incorporado a las instituciones y objetivos fundacionales de la nueva sociedad, el marxismo queda sujeto a una dinámica histórica que prevalece sobre los propósitos de los dirigentes...»^[6]. Todo lo que hay de válido en esta afirmación es la trivialidad de que una cierta «dinámica histórica» «prevalece sobre los propósitos de los dirigentes», cosa que sabe todo el mundo, sin necesidad de ser marxista. En cambio, es falso todo lo demás. En primer lugar, el fenómeno «soviético» no es una «nueva sociedad», sino un elemento de la nueva situación de la sociedad en su conjunto (a escala planetaria) a partir de un cierto momento y, seguramente, no para siempre, ni siquiera para todo el tiempo en que la sociedad en su conjunto siga siendo la misma formación social que hoy es. En segundo lugar, una «sociedad» no se define por unas «instituciones y objetivos fundacionales», y mucho menos ocurre que de esa definición «fundacional» forme parte algo designable como «el marxismo». O, dicho de otra manera, el ámbito de juego de la «dinámica histórica» se define por otro tipo de variables, que no llevan esencialmente nombres de pensadores.

Todo parece indicar que Marcuse aceptaría esta reserva (o alguna parecida) si, en vez de Marx, se tratase de Kant, Hegel o Aristóteles. Pero apoya la adopción de una perspectiva distinta para Marx en consideraciones como las siguientes: «La teoría marxista —dice— pretende ser una filosofía esencialmente nueva... el marxismo vuelve a definir no sólo las principales categorías y estilos del pensamiento, sino también la dimensión de su verificación; esto es, la validez del pensamiento ha de ser determinada, según el marxismo, por la situación histórica y por la acción del proletariado»^[7]. Y sigue más abajo: «En tales circunstancias, una crítica que se limitara a aplicar al marxismo soviético los criterios tradicionales de la verdad filosófica no alcanzaría, en sentido estricto, su objetivo. Semejante crítica, por muy sólida y bien fundamentada que fuera, podría ser fácilmente rebatida con el argumento de que sus fundamentos conceptuales han sido socavados por la transición marxista a un diferente espacio de

verificación histórica y teórica. La propia dimensión marxista parece, así, permanecer intacta, ya que se instala *fuera* del argumento»^[8].

Según estas afirmaciones de Marcuse, la propia cuestión de si la teorización soviética es o no pensamiento marxista estaría viciada en su planteamiento, ya que reclamaría un «sí» o un «no» en un «espacio de verificación» neutro o «tradicional», cuando el pensamiento marxista lleva, según Marcuse, a contemplar ese mismo pensamiento de manera tal que la cuestión de él mismo en sí mismo, con independencia de cualquier «realidad política», «carece de significación».

De nuestra investigación se seguirá en su momento que esta siniestra visión del marxismo es falsa. Pero, como aún no hemos desarrollado nuestra tesis, vamos a suponer por un momento que las cosas fuesen como Marcuse dice. Lo hacemos así únicamente para demostrar que, en ese caso, los encerrados en un círculo no seríamos sólo nosotros, sino también Marcuse, y precisamente en la misma obra y capítulo que citamos.

Supongamos, en efecto, que la cuestión de la «validez marxista» de un discurso «teórico» no pudiese tratarse de otro modo que por «la definición de su relación con la realidad política». Queda, entonces, que Marcuse nos explique por qué (i. e.: en virtud de qué criterio de decisión) esa «validez» recibe el nombre de «marxista» para una «realidad política» determinada, concreta, empírica, a saber: un Estado determinado (y sus relaciones con los demás) o una entidad asociativa concreta, con nombre y apellidos. ¿Por qué precisamente para esta o aquella «realidad política» dada, y no para *cualquier* otra, que es como decir: para ninguna? Lo único parecido a una respuesta a esta pregunta, en el razonamiento de Marcuse, son consideraciones del tipo siguiente: «Es un hecho que el partido bolchevique y la revolución bolchevique se desarrollaron en un grado considerable según los principios marxistas, y que la reconstrucción stalinista de la sociedad soviética se basó a su vez en el leninismo, el cual era una interpretación específica de la teoría y la práctica marxistas»^[9]. Así, pues, Marcuse acaba admitiendo, como condición de todo su discurso, una suposición acerca de aquellas cuestiones que había desechado como «dogmático-abstractas» y «carentes de significación», a saber: si tal o cual

cosa se hizo (o no se hizo, o se hizo «en un grado considerable») «según los principios marxistas». Su rechazo de la cuestión «dogmático-abstracta» resalta ser únicamente una coartada para no levantar el velo que huidizamente se deja notar en dos expresiones de la cita que acabamos de hacer: «en un grado considerable» y «una interpretación específica». Y, sin embargo, como acabamos de ver, sólo levantando ese velo se podría quizá justificar el concepto de «marxismo soviético». En Marcuse, una vez supuesto que el bolchevismo (o «leninismo») era «en un grado considerable» marxismo, y que el stalinismo «se basó» en el leninismo, el marxismo se considera incorporado en y a la «sociedad» soviética por definición «fundacional».

«Como trabajos dentro de la historia del pensamiento filosófico o sociológico —dice Marcuse—, los artículos del Breve Diccionario Filosófico, por ejemplo, o la discusión sobre lógica de 1950-51, carecen totalmente de significación e importancia: sus errores filosóficos son claramente perceptibles para cualquier persona culta. Sin embargo, la función de la teoría soviética no consiste en la formulación académica de categorías y técnicas de pensamiento generalmente válidas...»^[10]. Nosotros observaríamos a este respecto dos cosas:

Primero, que, a «la función de la teoría soviética», Marcuse no debiera contraponerle como única alternativa lo «académico», «dogmático-abstracto» y las «técnicas generalmente válidas». Hay otro modo de considerar un pensamiento, modo del que Marcuse, por sus lecturas, debiera tener noticia. Consiste en considerar el pensamiento en sí mismo, independientemente de toda «realidad política», pero considerándolo no como realidad («dogmáticamente»), sino «como posibilidad»^[11].

Segundo, que, precisamente por algo de lo que Marcuse dice en el texto últimamente citado, a esa dimensión del pensamiento como posibilidad, a la que pertenece *Das Kapital*, no pertenecen las producciones de la ortodoxia, aunque sean más cuidadas que las que Marcuse cita como ejemplo. En ellas no reside posibilidad alguna. En el plano al que ellas pertenecen, *Das Kapital* no es ni siquiera «mal interpretado», sino sencillamente ignorado o mejor, inexistente.

Nuestra crítica del modo de proceder de Marcuse ha sido, por una parte, «interna», pues ha pretendido mostrar que el autor criticado no puede fundamentar su proceder sin basarse en una referencia, aunque sea huidiza e imprecisa (y, por lo mismo, acrítica), al ámbito o dimensión cuyos oficios previos rechaza en principio. Nuestro modo de tratamiento de la obra de Marx no se basa ni en esa dimensión (llamada «dogmático-abstracta») ni tampoco en «función» alguna referente a «la realidad política». Ahora bien, la noción de «el pensamiento como posibilidad», a la que hemos aludido citando a Heidegger no se encuentra en Marcuse, ni a propósito de Marx ni de otros y por ello este aspecto de nuestra crítica pudiera quizá calificarse de mera toma de posición «externa», lo que ciertamente no es un argumento contra nosotros. En cualquier caso, tiene interés ver qué hace con Marx algún autor cuya concepción de la historia del pensamiento tiene el mismo punto de partida que la nuestra. Para ello vamos a comentar algunas (otras las comentaremos en algún capítulo posterior) de las referencias a Marx contenidas en el libro de Jean Beaufret «Dialogue avec Heidegger»^[12].

Beaufret empieza por subrayar la real y verdadera dependencia de Marx con respecto a Hegel. Subraya también que Marx no es consciente de la naturaleza concreta de esa dependencia. Lo cual es cierto. Las declaraciones expresas de Marx al respecto no tienen ninguna pretensión de profundizar en la cuestión; sólo reconoce «la dialéctica» de una manera externa, aunque está internamente determinado por ella. Y eso no es ningún caso raro en la historia de la filosofía, sino, por el contrario, algo bastante corriente. Nietzsche tampoco sabía cuál era la verdadera naturaleza de su relación con Hegel y con Kant.

Ahora bien, precisamente porque Marx no asume como problema la presencia de la dialéctica (esto es: de Hegel) en su propia obra, no está justificada la opinión de Beaufret según la cual Marx habría tenido, por el contrario una idea muy precisa acerca de cómo y por qué está presente la dialéctica en su obra, a saber: la idea según la cual la dialéctica sería una «evidencia de hecho», en sentido positivista. Hegel, según Marx, interpretado por Beaufret, habría «descubierto» aquel nuevo concepto de «ley» que iba a permitir «por fin» la adecuación científica del pensamiento

a los «hechos» ya no sólo en el campo de la naturaleza, sino también en el de la historia.

Nuestro trabajo demostrará que esta concepción, atribuida a Marx, es en realidad directamente incompatible con el pensamiento maduro de Marx. Entretanto, veamos qué puede haber inducido a Beaufret a presentar eso como «marxismo».

Marx no compuso obra alguna que responda a temáticas como las de los escritos de Engels «La subversión de la ciencia por el Sr. Eugen Dühring», «Dialéctica de la naturaleza», «El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado» o «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». Más exactamente: hay un momento juvenil, cuyo final se refleja en el abandono del manuscrito *Die deutsche Ideologie*, un momento a partir del cual Marx se aparta cada vez más de una temática filosófica digamos «general» o «convencional», para ocuparse en lo que él llama «la crítica de la economía política» o el descubrimiento de «la ley económica que el movimiento de la sociedad moderna». Si hiciésemos caso de las teorizaciones del «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico», esta nueva temática, cuyo tratamiento es *toda* la obra del Marx maduro, sería el ejercicio de una posición filosófica general aplicada a un objeto concreto, a saber: aquel presunto objeto concreto que Marx llama «la sociedad moderna». La presunta posición filosófica general sería precisamente lo que se llama «materialismo dialéctico» y, más restrictivamente, «materialismo histórico». En cambio, el análisis de «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna» sería la aplicación de ese «método» a un material determinado.

Nuestro trabajo demostrará que la concepción que acabamos de mencionar no se corresponde en absoluto con lo que históricamente es el pensamiento de Marx. Que el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico» no son de Marx ni son filosofía. Que *la filosofía* de Marx es precisamente lo que él presenta como «la crítica de la economía política» y como el descubrimiento de «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna».

Hay unos «escritos de juventud» (algunos de ellos redactados en colaboración con Engels), cuyo principal encanto reside en la búsqueda de un camino a seguir, que, por eso mismo, presentan una multiplicidad de posibilidades, de ensayos más o menos fallidos, de perspectivas diversas, a menudo no bien diferenciadas unas de otras. Incluso, ciertamente, giros en un sentido positivista, que permiten hacer citas como aquélla de *Die deutsche Ideologie* en la que se complace Beaufret^[13].

En cualquier caso, aquella relativa indeterminación, aquella búsqueda de un camino, acaba por cristalizar en un proyecto, y ese proyecto no tiene nada de positivismo, ni es tampoco el de un nuevo «humanismo» basado en un nuevo concepto de «el ser verdadero del hombre», quizá como «autoproducción de sí mismo por su relación productiva con la naturaleza», cuya «apoteosis» sería el «socialismo» (todo ello interpretación de Beaufret con base en los manuscritos de 1844 y en *Die deutsche Ideologie*)^[14]. Todo esto pertenece a la etapa de los intentos, de las virtualidades, no al camino en el que finalmente Marx se compromete, camino que, como veremos en el conjunto de nuestro trabajo, hace adoptar a su filosofía esa extraña forma de «crítica de la economía política», aun sin que Marx haya escrito obra alguna de «economía», ni de «sociología», ni siquiera de «metodología» de esas cosas.

Esa dirección definitiva del Marx maduro es exclusiva de Marx. Engels siguió con atención y entusiasmo la elaboración de *Das Kapital*, conoció bien el detalle y el contenido material de la obra, quizá barruntó que era algo más que una aplicación concreta del presunto «método», pero, de hecho, en su propio trabajo literario, siguió bajo el concepto de una «filosofía» genérica, de carácter condicional, «filosofía» que él atribuye a Marx, porque, en efecto, se nutre de aspectos de los escritos de juventud, pero pretendiendo dar una salida de tinte «científico», vagamente positivista, al caudal problemático allí contenido. El resultado (las obras de Engels antes citadas) presenta tal falta de rigor que no tiene sentido ocuparse de él en un trabajo de filosofía. Sin embargo, tal resultado es el origen de todo el aparato pseudofilosófico conocido como «materialismo

histórico» y «materialismo dialéctico», el cual pretende constituir la parte «general» y «filosófica» de lo que se llama «marxismo».

Que Beaufret ve el marxismo bajo este prisma, lo demostraría ya (aunque no hubiese otras pruebas) el hecho de que remita unas veces a Marx, otras a «el marxismo» o «los marxistas», otras a Engels, etc., sin que se pueda distinguir siempre claramente entre unos y otros términos de referencia, ni se sepa siempre quiénes son «los marxistas» en cuestión, y, en todo caso, sin que esas distinciones, aun en la medida en que son conocidas, resulten operantes en la argumentación. Mas aún, la amalgama no se limita a textos, sino que, en un momento dado^[15], entra en juego la mención «Rusia», y un poco más abajo «China», sin que nadie nos haya explicado con qué fundamento se atribuye en general a menciones de este tipo algún papel en la discusión que se está desarrollando.

Cabe añadir, como otra muestra (y, a la vez, consecuencia) del proceder amalgamante de Beaufret, un rasgo que se encuentra en su exposición y que es desgraciadamente común a la gran mayoría de los tratamientos «filosóficos» sobre Marx, a saber: la falta de penetración en el contenido de *Das Kapital*, la cual, en el caso de Beaufret, se manifiesta en cosas como pretender dar una enunciación material de «la contradicción del capitalismo», recurrir para ello al concepto de la «pauperización», etc., en suma: coser sobre un cañamazo hegeliano términos de la interpretación soviética de *Das Kapital* con resultados como el de no ver en aspectos fundamentales de *Das Kapital* otra cosa que lo que ya dice la «Filosofía del derecho» de Hegel^[16].

Esta falta de penetración en el contenido de *Das Kapital*, por parte de la generalidad de los autores que se ocupan «de filosofía», responde a que dicha obra, por lo que se refiere a su contenido (no a los aspectos lógicos y metodológicos), se considera «de economía», y se pretende encontrar expresión directa de la «filosofía» en otras partes, a saber: en prólogos y otros escritos de carácter marginal, así como, naturalmente, en los escritos de juventud y en las obras de Engels. Para nosotros, en cambio, es en *Das Kapital* donde está la filosofía de Marx, y, además, no está en el «método», en la «manera de proceder», etc., sino que es la obra misma en su

contenido. Esto se demostrara en el desarrollo de nuestro trabajo. Lo que de momento nos interesa más, lo que justifica que nos ocupemos de las páginas de Beaufret, es la cuestión siguiente: un autor como Beaufret, por sus puntos de partida y de referencia constante, jamás se hubiera permitido los procedimientos de amalgama que arriba hemos denunciado, si el pensador del que tratase fuese otro que Marx. Eso que hace con Marx, a saber: interpretarlo a través de «los marxistas» o de Engels, o incluso de «realidades» político-estatales y/o político-partidarias, es absolutamente opuesto a cualquier cosa que Beaufret pudiese querer hacer con Kant o Hegel o Nietzsche o Aristóteles. La cuestión es: ¿por qué con Marx?

La respuesta es que, para Beaufret, Marx no pertenece al mismo «nivel» que Kant, Hegel o Nietzsche, esto es: no pertenece al «nivel» de la filosofía. A Marx habría que entenderlo, según Beaufret, en otro ámbito, a saber: el de un movimiento llamado «socialismo», *dentro* del cual el marxismo representaría el intento de *servirse de* la filosofía (y concretamente de la filosofía hegeliana) para los fines de este movimiento, el cual sería de suyo extrafilosófico; del mismo modo que la escolástica cristiana fue el intento de servirse de la filosofía para la profesión de la fe cristiana. Beaufret lo dice así: «L'essentiel pour lui [i. e.: pour Marx] est d'en faire usage [i. e.: de faire usage de la dialectique, de l'héritage hégélien] au service du socialisme, dont la philosophie n'était pas le fort, pas plus qu'à son début le christianisme ne s'entendait à philosopher. Qu'il y ait dans l'un et dans l'autre quelque chose d'autre et de plus essentiel peut-être que la philosophie, à savoir leur rapport plus direct au mythe initiateur, ne les a pas gardés de se soumettre à son école, quitte à se renier eux-mêmes. A l'école de la philosophie, le christianisme a donné lieu en son temps à la scolastique et le socialisme en un autre temps au marxisme»^[17].

De este modo resulta, en efecto, «teorizada» la amalgama, por cuanto la obra de Marx, según este punto de vista, no sería libre pensamiento, sino servicio a un movimiento que se supone definido como tal antes y por encima de la propia obra de Marx. Este movimiento se designaría con el nombre de «socialismo».

Subrayemos, en primer lugar, la imposibilidad de sostener tal tesis por otra vía que la del círculo vicioso: esa concepción general del significado de la obra de Marx sólo puede legitimarse en apariencia por cuanto dicha obra se confunde de antemano en un único bloque histórico con «los marxistas», con Engels y con otras cosas, procedimiento que, a su vez, se fundamenta en la citada concepción general que él mismo habría de legitimar. El círculo es vicioso, y no meramente círculo, porque, mientras los teólogos cristianos de la Edad Media proceden *ellos mismos* (digamos: aproximadamente y con matices) en la manera indicada por Beaufret, Marx no pretende que tesis alguna le sea concedida en razón de otras exigencias que las del libre pensamiento, exactamente tal y como lo hacen Kant, Hegel y Nietzsche. Por lo tanto, el aludido «servicio» debería ser puesto de manifiesto en la obra de Marx *desde fuera* y, en cierta manera, *contra* ella misma; el intérprete debe, en este caso, asumir un *onus probandi* que Beaufret no asume.

Pero, además, hay otro tipo de consideraciones, que caracterizan la tesis de Beaufret no sólo como infundamentable, sino como carente de sentido. Decir que la filosofía resulta asumida *por mor de* algo distinto, presupone que ese algo tiene un sentido con anterioridad a tal asunción y que no se fundamenta como tal en primer lugar a partir de la filosofía misma. Y, en efecto, esto es lo que ocurre con el otro caso citado por Beaufret: la fe cristiana es, para la teología, *positum*^[18], por cuanto la teología tiene su propia esencia en el hecho de que, desde la fe y por mor de ella, asume la filosofía, o sea: adopta un marco ontológico de conceptos fundamentales para la expresión conceptual de la fe. La fe es lo que es antes de que, por mor de ella, se eche mano de la filosofía.

En cambio, ¿qué es o dónde está o cómo se define ese «socialismo» supuestamente *anterior* y *para* cuya expresión conceptual Marx habría echado mano de la filosofía? En la obra de Marx, el socialismo no es «interpretado», sino que es fundamentado, producido como concepto, no interpretativamente, sino especulativamente. O, dicho de otra manera: «socialismo» en la obra de Marx es un término propio del pensamiento de

Marx, que no tiene sentido antes ni fuera de la articulación total de ese pensamiento.

Cierto que alguien puede utilizar o haber utilizado la palabra «socialismo» antes o al margen del uso de esa palabra en la obra de Marx y de la filosofía en general. Pero lo mismo ocurre con cualquier otro término técnico de cualquier filosofía, y el problema se plantea a este respecto con la palabra «socialismo» no es de distinto tipo que el referente a otros términos empleados, con coincidencia en la palabra, pero no en el sentido, en uno y otro contexto filosófico, o en la filosofía y en otros tipos de discurso.

Beaufret mismo no hace ni la menor tentativa de indicar qué es, o, al menos, a qué dimensión pertenece, ese «socialismo» que, según sus tesis, sería *positum* para el marxismo. Se limita a enunciar de manera puramente externa un paralelismo con el caso de la escolástica y la fe cristiana. Para ello recurre a una frase que aparece incidentalmente en el *Nietzsche* de Heidegger: «Daß die mittelalterlichen Theologen auf ihre Weise, d. h. umdeutend, Platon und Aristoteles studieren, ist dasselbe, wie daß Karl Marx für seine politische Weltanschauung die Metaphysik Hegels benützt»^[19]. Beaufret se considera obligado a advertir en nota que «esta frase, pronunciada en 1940, no es, evidentemente, la última palabra de Heidegger sobre el marxismo»^[20]. La verdad es que no es ni la última ni la primera. En el texto que se cita, Heidegger no habla en absoluto del marxismo. La mención de «Karl Marx» en esa frase es puramente casual. Buen testimonio de ello es, aparte del contexto global en el que la frase se inserta, el hecho de que tal mención de «Marx» aparece como determinativo de una fórmula, «politische Weltanschauung», que no pertenece al léxico heideggeriano. Si Beaufret tomase totalmente en serio su cita, tendría que preguntarse: así como el *positum* de la teología es la fe cristiana, el presunto *positum* del marxismo, o sea: el «socialismo», del que Beaufret reconoce sin duda que no puede ser una «fe» en el sentido en que lo es la fe cristiana, ¿qué es (o qué deviene mediante los «servicios» de la filosofía)?; ¿una «politische Weltanschauung»?; ¿y eso qué es, o, más exactamente, qué es cuando es Heidegger quien emplea la fórmula, qué

puede significar ella en el lenguaje de Heidegger?; la verdad es que tal locución no pertenece a tal lenguaje. La mención de «Marx» en la frase citada por Beaufret (que, efectivamente, data de 1940) pertenece al lenguaje común y ordinario; Heidegger, en 1940, no había pensado por su cuenta sobre Marx. La «Carta sobre el humanismo» fue escrita en 1946, y, en todo caso, el «diálogo» no empezó, ni siquiera en esta última fecha, ni aun posteriormente.

I.3. LA OBRA QUE ESTUDIAMOS Y EL OBJETIVO DE NUESTRO ESTUDIO

Desde el momento en que, sobrepasando la etapa de los tanteos y de la búsqueda de un camino, Marx encuentra una definición de su problemática y se pone a elaborar sistemáticamente ésta, la obra que se propone realizar es, ya hasta el fin de su vida, una sola, nunca terminada, y que no es otra que aquella que, en un momento dado, sale a la luz *parcialmente* y que lleva por título *Das Kapital* y por subtítulo *Kritik der politischen Ökonomie*. La forma y ordenación de la obra empieza a concretarse desde 1857^[21]. En 1859 se publican dos capítulos bajo el título *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; pero el contenido de esos dos capítulos será nuevamente recogido y reelaborado para la publicación, en 1867, del libro I de *Das Kapital*, único publicado por Marx.

Puede constatarse que las sucesivas variaciones del plan de redacción de la obra se mueven en el sentido de que lo designado como «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna» o «el modo de producción capitalista» sea cada vez con mayor claridad un singular directamente construido como tal, y no un caso concreto de un universal. Toda construcción a partir de consideraciones sobre presuntas nociones de «ley económica» en general o de «modo de producción» en general, toda derivación de categorías económicas a partir de conceptos presuntamente aplicables *más allá* de la sociedad moderna, resulta eliminada. Ya en el

texto publicado como *Zur Kritik der politischen Ökonomie* la obra propiamente dicha comienza con la presencia inmediata de la «riqueza» reconocida como tal en la sociedad moderna: «Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichtum als...»^[22], concretamente «als eme ungeheure Warensammlung»^[23], y, por lo tanto, «die einzelne Ware [erscheint] als sein [i. e.: des bürgerliche Reichtums] elementarisches Dasein»^[24]. No se encuentra ya como paso estructural en la exposición ningún concepto de «riqueza» en general, del que «der bürgerliche Reichtum» sería un subgénero, sino que se encuentra «der bürgerliche Reichtum» como un concepto único y primario. Igualmente, no aparece primero la «producción de mercancías» como un fenómeno presuntamente más general, del cual la producción «moderna» o «capitalista» sería un caso particular. Por el contrario, la mercancía sólo aparece como «das elementarische Dasein des bürgerlichen Reichtums».

Las sucesivas modificaciones del esquema tienden a conseguir que las categorías económicas se generen en el análisis de la mercancía, entendida ésta como la forma elemental de existencia de la «riqueza» de la sociedad moderna, y precisamente que se generen en el análisis de esa forma en su propia necesidad interna, sin que nada tenga que venir dado de otra parte. En otras palabras: que toda la estructura de la sociedad capitalista se revele contenida en germen (cuyo desarrollo es especulativo, no históricoevolutivo, pasa por momentos de la construcción teórica, no por etapas de desarrollo fáctico) en la proposición según la cual «lo que hay» (la «riqueza»), en la sociedad moderna, es «mercancía». Como veremos, es un punto esencial para la coherencia del pensamiento de Marx el de que la sociedad en la que «la riqueza» en general tiene el carácter de suma de mercancías no pueda ser otra que la sociedad capitalista, y que, recíprocamente, la sociedad capitalista no pueda ser estructuralmente definida de otro modo que construyéndose especulativamente a partir de la proposición según la cual «la riqueza» es en su conjunto una suma de mercancías.

El tipo de desarrollo especulativo a que nos referimos aparece ya publicado como *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pero no se encuentra

allí claramente efectuado, no sólo porque lo publicado no llega hasta la génesis de los conceptos de capital. Plusvalía, etc., sino también porque el plan adoptado concibe todavía los capítulos «La mercancía» y «El dinero (o la circulación simple)» como los dos capítulos precedentes al titulado «El capital» (dividido éste en «El proceso capitalista de producción», «El proceso capitalista de circulación» y «Unidad de ambos, o capital y ganancia, capital e interés»), y de manera que los tres capítulos («La mercancía», «El dinero» y «El capital») constituirían sólo la sección primera, titulada «El capital en general», de un «libro» titulado «Del capital», el cual, sin embargo, sería sólo el «libro primero» de la obra, cuyo título global iba a ser *Kritik der politischen Ökonomie*.

Por contra, en los años siguientes, toda la «crítica de la economía política» pasa a llamarse *Das Kapital*, título ahora de *toda* la obra *proyectada*, para el que «Crítica de la economía política» es un subtítulo explicativo. Los temas «la mercancía» y «el dinero» pasan a estar, constituyendo un único capítulo, *dentro* de lo que antes era subcapítulo y ahora «libro», «El proceso capitalista de producción». La génesis del dinero en el propio análisis de la mercancía, como necesidad interna de la propia naturaleza de la mercancía, es expresamente efectuada como génesis especulativa, y del concepto del dinero, en cuanto exigido por y para la naturaleza de la mercancía, surge el concepto del capital, del salario y de la plusvalía y, sucesivamente, a la serie de las categorías económicas.

De acuerdo con esto, si la obra en 1867 comienza con la misma frase que en 1859, esa misma frase, sin embargo, se ha alterado en el sentido de que «der bürgerliche Reichtum» aparece en 1867 concretado, para que no quepa la menor duda de que era precisamente esto lo que se quería decir, como «der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht»^[25].

Del movimiento de Marx, en los sucesivos planes y reelaboraciones de la obra, en el sentido de realizar con la mayor precisión el proceso especulativo que hemos indicado (de modo que la articulación de los momentos y el detalle del proceso discursivo son lo esencial, el verdadero contenido, y no la forma de la exposición) da testimonio el hecho de que

Marx no se dio aún por contento con la redacción del primer capítulo en la 1.^a edición de *Das Kapital*, y añadió como apéndice a dicha edición una exposición más clara de una parte del contenido de dicho capítulo («Die Wertform»), escrita cuando el libro ya estaba en imprenta. Finalmente, la última y más perfecta versión del capítulo, resultante de refundir el citado apéndice con el texto de la primera edición, retocando a la vez todo ello, es la que aparece en la segunda edición (1872) de *Das Kapital*.

Con todo lo anterior, ha quedado ya implícitamente dicho qué es lo que pretendemos demostrar en el presente trabajo, a saber:

1. Que todo *Das Kapital* no es sino la exposición desarrollada de la «teoría del valor» expuesta globalmente en el capítulo primero, o sea: la construcción efectiva del «modelo» requerido por las condiciones de aquella teoría. (Cuando decimos «todo *Das Kapital*», nos referimos a la totalidad del proyecto, y no sólo a la parte efectivamente escrita.)
2. Que la «teoría del valor», y, por lo tanto, *Das Kapital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx, y que, como tal, es un momento esencial de la historia de la filosofía.

También ha quedado ya implícitamente dicho que nuestro estudio no es genético-evolutivo, sino sincrónico. Conciérne directamente al Marx de *Das Kapital*. De acuerdo con esto, aunque tenemos en cuenta la totalidad de la obra de Marx, los diversos textos se distribuyen, en cuanto a su valor como fuentes, en categorías, no en un mero orden de mayor a menor autoridad, sino de acuerdo con una apreciación cualitativa de su carácter. El centro es el libro primero (único que Marx llegó a publicar) de *Das Kapital*.

La suma de material manuscrito perteneciente a *Das Kapital* y no dispuesto para publicación, que Marx dejó a su muerte, es de una gran extensión y complejidad. De hecho, gran parte de él fue publicada, fundamentalmente en dos marcos editoriales.

Primeramente, la publicación que hizo Engels de dos conjuntos de textos de Marx como libros segundo (1885) y tercero (1894) de *Das Kapital*. Los textos son de Marx, en un estado no final de elaboración, y

más o menos retocados o completados por Engels. La agrupación y ordenación la hizo Engels, pretendiendo ajustarse a la intención de Marx.

En segundo lugar: aquellas partes manuscritas que contienen una especie de historia crítica de la economía política, publicadas inicialmente por Kautsky en edición hoy superada, son conocidas con el título *Theorien über den Mehrwert*.

No es posible saber cuál hubiera podido ser la configuración definitiva que Marx hubiera dado a su obra en el caso de que hubiese llegado a disponer por sí mismo la publicación de toda ella. Podemos, ciertamente, afirmar que todo ese material pertenece (junto con el publicado libro primero) a una sola obra proyectada. Pero, aun suponiendo que ya no hubiesen de ser necesarios nuevos materiales hasta una hipotética elaboración final (suposición difícilmente sostenible), Marx hubiera necesitado bastantes años más de vida y bastante reposo para llevar el conjunto de lo que tenía escrito al estado de obra acabada; no sólo por la gran riqueza, extensión y complejidad del material, sino también porque la manera de trabajar de Marx en este proyecto presenta un asombroso nivel de autoexigencia en cuanto a rigor, trabazón interna y precisión de todas las articulaciones del discurso. Ni siquiera podemos dar por seguro que el libro primero hubiese de poder permanecer inalterado dentro de la totalidad de la obra acabada.

Decimos todo esto para dejar sentado que nuestro estudio sincrónico (y, por lo tanto, estructural) no puede, para llegar a la estructura profunda, partir de la presunta constatación de una estructura superficial o externa, ya que tal constatación no se da, pues la obra en su conjunto no está presente. Esto quiere decir que, partiendo de estructuras que sí se realizan, incluso externamente, en partes determinadas del texto (como es el caso, fundamental para nuestro estudio de las dos primeras secciones), tendremos que seguir luego el hilo de conexiones conceptuales de fondo que, más que reflejarse en una estructuración externa del material, lo atraviesan de lado a lado.

No pretendemos en ningún punto demostrar que nuestra lectura de Marx sea la única posible. Tal lectura «única posible» nunca existe con referencia

a la obra de un pensador. Lo que sí hay son lecturas imposibles, o, para ser más exactos, presuntas lecturas que no son lecturas. En otras palabras: el conjunto de las lecturas posibles podrá ser «infinito», pero es todo lo contrario de indeterminado.

En varias ocasiones, a lo largo de este capítulo, hemos empleado la palabra «marxismo». Debe quedar claro (y creemos que lo está en virtud del contexto) que la utilización de ese vocablo responde únicamente a un procedimiento gramatical de derivación, y que no significa en modo alguno el reconocimiento de una «familia» o «corriente» de pensamiento. En el plano de la historia de la filosofía propiamente dicha y tal como nosotros la entendemos, no existe tal corriente; lo único que hay es la obra de un pensador, y más particularmente un cierto libro inacabado que se titula *Das Kapital*. Eso es todo. O, si se pretende mantener la palabra «marxismo» como designación empírica de una corriente, de un subconjunto de la literatura filosófica o filosófico-política, entonces lo que decimos es que «el marxismo» no es en modo alguno nuestro tema, no nos interesa y aquí no se trata de él; a lo sumo, lo habremos tenido en cuenta a nivel técnico-bibliográfico, pero no como parte positiva del objeto de nuestro estudio.

Asimismo, ha aparecido ya (y quizá vuelva a aparecer) en nuestro trabajo la incidental frase de Heidegger sobre el «diálogo con el marxismo»^[26]. Conviene evitar escrupulosamente el dar a esta frase una importancia mayor o más específica que la que de suyo tiene. En primer lugar, vale aquí para nosotros (incluso con independencia de lo que Heidegger pensase) lo que acabamos de decir sobre la expresión «el marxismo». Pero, además, conviene advertir que eso del «diálogo con» es una fórmula que aparece en Heidegger referida a toda obra fundamental en la historia de la filosofía, y en todos los casos en razón del mismo imperativo; no se trata de ninguna particular referencia a Marx. Por otra parte, el «diálogo con» Marx es inseparable del «diálogo con» Nietzsche, Hegel, Kant, Leibniz, Aristóteles y otros. Todo ello es en el fondo lo mismo, a saber: la historia de la filosofía, considerada como una sola cosa y como la filosofía que queda por hacer, lo cual apareció inicialmente en *Sein und Zeit* como «destrucción de la historia de la ontología»^[27]. Lo único que

pretende el presente trabajo es remover algunos de los obstáculos que (por lo que se refiere a la lectura de Marx) no sólo cierran el camino de ese «diálogo», sino que además hacen traidoramente equívoca la expresión «diálogo con el marxismo».

I.4. ETAPAS DEL PRESENTE TRABAJO

Los capítulos II a V de este trabajo, ambos inclusive, exponen aquellos contenidos que, en una lectura inmediata de *Das Kapital*, deben poder captarse en la específica manera que se indica, si toda la obra ha de poder ser entendida como la exposición desarrollada de la teoría del valor que el capítulo primero de la obra de Marx presenta solamente «en abstracto». Se exponen, en esos capítulos, determinados contenidos fundamentales expresos en *Das Kapital*, pero precisamente se los expone de manera que *Das Kapital* resulte no contener otra cosa que la teoría del valor desarrollada. La selección de los contenidos a tratar en esos capítulos se hizo tratando de incluir sólo lo estrictamente necesario para que pueda quedar aceptablemente defendida la tesis de que nada se añade a la teoría del valor ni viene después de ella, sino que todo se limita a exponerla de manera desarrollada.

Dentro de esos contenidos que se tocan en los capítulos II a V, está incluida (y, por razones obvias, en primer lugar) la propia exposición «abstracta» del capítulo primero de *Das Kapital*. Con ocasión de la misma, se adelanta ya la asunción «ontológica» que habrá de recogerse posteriormente. Esto no significa apartarse de la lectura inmediata, pues los propios términos en que Marx introduce el análisis de la mercancía invitan a plantear cuando menos la posibilidad de tal interpretación^[28].

El esbozo de lectura ontológica del capítulo primero de *Das Kapital*, junto con el hecho de que toda la obra pueda o deba entenderse como la exposición desarrollada de lo «abstractamente» enunciado en dicho capítulo, conduce a la exigencia de establecer un conjunto de premisas que

permitan interpretar la tarea de *Das Kapital* como un tipo peculiar de averiguación ontológica. Para ello, en primer lugar, se descarta la interpretación «materialista» de Marx, incompatible con la nuestra, y esta polémica (capítulo VI del presente trabajo) resulta ser la ocasión adecuada para introducir algunos conceptos que se necesitarán posteriormente. A continuación, tras haber realizado una breve aclaración necesaria sobre la noción misma de ontología (capítulo VII), se pasa a introducir en la interpretación el parágrafo del capítulo primero de *Das Kapital* sobre «el carácter de “fetiche” de la mercancía», que hasta ese momento no había sido especialmente aducido, y ello se hace ahora con el fin de introducir en la interpretación ontológica el concepto marxiano de «ideología» (capítulo VIII de este trabajo). Esto, a su vez, es la base para poder ensayar una especie de «prueba de hecho» de la interpretación ontológica de la ley del valor, prueba que consistirá en mostrar cómo, efectivamente, puede entenderse que dicha ley desempeña en la experiencia moderna de lo ente el papel de la ontología implícita en toda patencia de algo ente; para ello se adopta como figura de eso que hemos llamado «la experiencia moderna de lo ente», por una parte, la *ciencia* (en el sentido moderno de la palabra) y, por otra parte, el *Estado* (también en el sentido moderno del término). Tal demostración se realiza para la ciencia en el capítulo IX del presente trabajo y para el Estado en el capítulo X del mismo.

Todos los aspectos hasta aquí mencionados (y, por lo tanto, todas las cuestiones interpretativas tocadas) del pensamiento de Marx se cruzan y concentran en el concepto de la «revolución». Este concepto no es ciertamente la «base», pero sí el «nudo» (en donde se reúne todo) del pensamiento de Marx. Cada uno de los demás conceptos es absolutamente necesario para entender éste. Por tal motivo, la cuestión de por qué al pensamiento de Marx, de acuerdo con lo expuesto en los capítulos II a X, le es inherente la «revolución», y en qué sentido le es inherente, ocupa nuestro capítulo XI.

Una vez concluida por el momento la aclaración de lo que se considera el contenido fundamental (como posibilidad interna) de la obra de Marx, se

emprende (capítulo XII) una caracterización general de su posición dentro de la historia de la filosofía moderna.

II LA MERCANCÍA

II.1. CARÁCTER DEL ANÁLISIS MARXIANO DE LA MERCANCÍA

Lo dicho en el capítulo precedente sobre las etapas de elaboración del comienzo de *Das Kapital* y sobre lo que se persigue a través de las sucesivas modificaciones, excluye de toda validez la creencia habitual (sobre todo entre los economistas) de que el capítulo primero de la obra tendría un modo de expresión poco adecuado a lo que se pretende comunicar en él. Ese capítulo fue extraordinariamente cuidado por Marx, y, si alguien lo encuentra «mal construido» o «mal redactado», será porque desea leer en él algo distinto de lo que Marx quiere decir.

Desde 1859, la obra fundamental de Marx, en sus diversas redacciones, comienza siempre con una misma frase, ligeramente retocada entre *Zur Kritik* y la primera edición de *Das Kapital* y que en esta última obra suena así: La riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista aparece como una enorme reunión de mercancías, y la mercancía individual aparece como la forma elemental de esa riqueza^[29].

Resulta notable, en primer lugar que Marx no solo emplee, sino que acuñe y repita una frase de la que es sujeto un término absolutamente no definido, el término «riqueza». La «riqueza» es aquello que «se tiene» en cuanto que uno es «rico». Y «rico» es «aquel que tiene». La «riqueza» es, pues, lo que «se tiene», lo que «hay». Y «lo que hay» es «lo que es», o sea lo *ente*.

Quizá alguien se apresure a objetarnos que no es así, porque la mercancía, para Marx, es producto del trabajo humano, y no todo ente (por ejemplo: no el aire que respiramos, como el propio Marx dirá) es producto de trabajo humano. Pero no adelantemos acontecimientos. Marx no hace entrar eso de «producto de trabajo» en una definición previa de «mercancía». Solamente dice que mercancías son aquello de lo que está constituida «la riqueza de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista». Lo de «producto de trabajo humano» vendrá unas páginas más adelante, y ya veremos cómo y por qué. De momento se trata de «la riqueza», o sea: de «lo que hay».

Si *lo ente* en la sociedad moderna es «una enorme reunión de mercancías» y la mercancía individual es «la forma elemental» de ello, entonces, al proponerse Marx analizar en qué consiste la mercancía como tal (el carácter-de-mercancía de la mercancía), la cuestión que Marx se plantea es la de una *ontología*, pero ésta es de un carácter muy peculiar, porque Marx habla de la riqueza «de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista», o sea: de la sociedad moderna. En un capítulo posterior aportaremos más consideraciones sobre esto. Ahora nos limitaremos a aquellas que son necesarias para continuar el presente desarrollo.

La tarea filosófica de Marx es el análisis del modo en que las cosas son en el ámbito de la sociedad moderna. Marx no pretende exponer «leyes» del desarrollo de «sociedades» en general (ni cree que tal pretensión pudiese tener sentido), sino poner de manifiesto «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna». Lo cual no constituye propiamente una limitación, dentro de «la historia», del objeto de investigación; porque no hay «la historia», suprahistóricamente considerada, sino que la auténtica comprensión histórica consiste en asumir nuestra propia historia, y, por lo tanto, lo que Marx tiene que decir de la «sociedad antigua» o de la «asiática» o de la «feudal» está dentro de su análisis de la sociedad presente y asume conscientemente el carácter que ese análisis le marca.

Fundamental importancia tiene para nosotros el descartar toda interpretación de lo anterior según la cual Marx establecería una ontología

sobre la base de una previa delimitación del ámbito (a saber: «la sociedad moderna») para el que esa ontología sería válida. No es eso, sino que la propia ontología es la definición del ámbito. En otras palabras: se parte de la constatación de que las cosas son mercancías, *son* en cuanto mercancías; se investiga en qué consiste ese específico modo de *ser*, y el camino de esa ontología resulta ser el de la construcción de un modelo, de una estructura, a la cual llamamos «estructura de la sociedad moderna» o «modo de producción capitalista». Los conceptos de «sociedad» y «modo de producción» no son previamente dados y posteriormente adjetivados como «moderna» y «capitalista», sino que serán, en todo caso, abstracciones posteriores a partir del fenómeno llamado «estructura de la sociedad moderna» o «modo de producción capitalista», el cual se genera o descubre en el análisis de la mercancía, en cuanto contenido de la ontología referente a ese modo de ser.

Resultará seguramente chocante, para las concepciones habituales sobre «marxismo», el que esa ontología de la que hablamos no se encuentra en el campo de la «ideología», sino en el de aquello que se suele llamar «la base económica». Cualquier «marxista» esperaría que, si se trata de una ontología propia de la sociedad moderna, eso aparezca como un elemento de lo que comúnmente se llama «superestructura». Si el «marxista» en cuestión es, además, instruido en filosofía, esperará que la ontología sea no sólo un elemento entre otros de la «ideología», sino la raíz de toda ella. Pero ni siquiera es simplemente así. La cuestión de en qué consiste *ser* en el ámbito de la sociedad moderna, coincide con la manifestación de «la ley económica de movimiento de la sociedad moderna», con el descubrimiento de lo que se llamará «la base económica». Lo que es en ese ámbito, la «riqueza» de la sociedad moderna, «aparece como una enorme reunión de mercancías, y la mercancía individual como su forma elemental». La propia definición del ámbito es la ontología, porque el análisis de la mercancía es el principio dentro del cual se desarrolla el proceso constructivo en el que acontece la génesis ideal de las categorías económicas.

Cuando se habla de «las relaciones de producción capitalistas», pretendiendo hacerlo en términos marxistas, no es procedente situarse de

entrada en la relación capital-plusvalía-salario; y esto no sólo porque esa relación no es definible sin dar por supuestos los conceptos del análisis de la mercancía, sino por mucho más, a saber: porque las categorías económicas (incluida la propia relación capital-plusvalía-salario) surgen de aquel análisis. En otras palabras: el libro primero de *Das Kapital* es la exposición de cómo una sociedad cuya «riqueza» es «una enorme reunión de mercancías» tiene que ser una sociedad en la que hay capital y salario y plusvalía con carácter general. En esta construcción tienen lugar también una serie de conceptos intermedios, de finalidad y función precisamente constructiva, los cuales no deben en absoluto ser interpretados como expresión de realidades históricas; del mismo modo, la serie de momentos del análisis de la mercancía no representa en absoluto momentos de la historia, aunque algunos de ellos puedan ser ilustrados accidentalmente por referencia a hechos históricos. El proceder de Marx no es histórico-genético: sino ideal-constructivo.

De hecho, *Das Kapital*, obra filosófica fundamental de Marx, fue rápidamente incluida en la órbita de una cierta disciplina llamada «economía», es decir su contenido fue interpretativamente remitido a respuestas al tipo de cuestiones que se plantean dentro de esa disciplina, para la cual el capítulo primero de *Das Kapital* resulta notablemente incómodo por su mismo tipo de discurso. Dijimos que el análisis de la mercancía no sólo está supuesto en la teoría del modo de producción capitalista, sino que esta teoría surge como necesidad interna de aquel análisis. Pues bien, lo primero es generalmente reconocido: casi todos los expositores de la «teoría económica» de Marx anteponen una exposición más o menos pragmática de la teoría del valor-trabajo, indispensable para entender la noción de la plusvalía capitalista. Lo segundo, en cambio, no es asumido, que yo sepa, por ninguna exposición global existente del pensamiento «económico» de Marx; ninguno de esos expositores hace surgir los conceptos de capital, plusvalía y salario del propio análisis de la mercancía.

No citaremos ejemplos triviales de la mencionada desconsideración, por parte de autores «marxistas», hacia el modo en Marx hace que el entero

sistema de las categorías económicas (la estructura de la sociedad moderna) surja del análisis de la mercancía. Preferiremos como ejemplo de tal desconsideración un libro cuidado y bien documentado: el «Tratado de economía marxista» de E. Mandel, en el que los elementos conceptuales del análisis marxiano de la mercancía aparecen traducidos a realidad histórico-empírica y como esparcidos a lo largo y lo ancho de la historia de la humanidad. Las categorías económicas (en las que Marx expresa la «ley de movimiento» de la sociedad moderna) aparecen en el libro de Mandel como contracción, a determinadas circunstancias históricas, de ciertas supracategorías aplicables a una escala más amplia. Así, Mandel maneja con frecuencia el concepto de «una sociedad basada en la producción simple de mercancías» de un modo realmente descriptivo, cuando ese concepto no es en Marx otra cosa que un momento posible en el proceso de construcción ideal en el que, precisamente, de la determinación de lo ente como mercancía se siguen todas las categorías de la sociedad moderna, demostrándose así que una sociedad en la que los bienes en general son mercancías no puede ser otra que la sociedad capitalista, y que, por lo tanto, no hay «sociedad basada en la producción simple de mercancías». Lo que sucede en esas sociedades a las que se refiere Mandel es que sólo la producción de mercancías «simple» alcanza una extensión considerable, pero, por lo mismo, la producción de mercancías no puede ser la base de esas sociedades. Otra consecuencia del mismo modo de proceder citado es el que la plusvalía capitalista aparezca como un caso particular del fenómeno más general de la asunción de la fuerza de trabajo humana como mercancía; así: «La plusvalía producida por el esclavo... representa la diferencia entre el valor de las mercancías que produce... y los gastos de producción de esas mercancías»^[30], etc. Por nuestra parte, diríamos que, aunque la venta de productos del trabajo esclavo llegue a producirse en escala considerable, sigue en pie que, esencialmente y por definición, el esclavo no es productor de mercancías, y que, por lo tanto, tampoco produce «plusvalía» en ningún sentido que a esta palabra pueda dársele a partir de la teoría del valor-trabajo en su forma marxiana. Ello parece no ser así para Mandel, porque él, en la misma línea metodológica que hasta aquí

hicimos notar, deriva también la citada teoría del valor de la consideración general de que toda sociedad en la que existe una división del trabajo relativamente compleja se ve en la necesidad de medir el tiempo de trabajo dedicado a cada labor, y dado que el cambio generalizado sólo aparece una vez alcanzado este estadio de desarrollo, «el valor de cambio de las mercancías se mide por el tiempo de trabajo necesario para producirlas»^[31]. Tesis, esta última, que, en ausencia de precisiones suficiente en alguna otra parte de la obra, resulta también equívoca en cuanto que, dicho más correctamente, aquello por lo que se mide el valor de cambio de una mercancía es la cantidad de otra mercancía por la que (o las cantidades de otras mercancías por las que) se cambia una cantidad dada de la mercancía primera; sobre esto tendremos ocasión de volver. En este punto, sucede que Mandel no toma en consideración algo que en el capítulo primero de *Das Kapital* está insistentemente afirmado: la distinción entre el valor-de-cambio (como la «forma de valor») y el valor (como la «sustancia de valor»), así como la cuidada dialéctica marxiana de «la forma de valor». Fruto de esta no consideración es la manera descriptiva y un poco vulgarizante de que usa Mandel para introducir en su exposición la forma de dinero, que, en Marx, es precisamente el resultado de dicha dialéctica. Finalmente, el hecho de que los momentos del discurso constructivo marxiano, en la medida en que aparecen, aparezcan bajo la forma de situaciones históricas precapitalistas dadas, da pie a que a menudo el paso de un momento a otro se presente como introducción narrativa de una circunstancia nueva; esto es particularmente notable cuando de la simple circulación de mercancías al proceso D-M-D' se pasa asumiendo que la sociedad en cuestión «entra en contacto con una civilización comercial más avanzada»^[32] (¿de dónde sale ésta?).

Mandel parece estar defendiendo este modo de proceder cuando alude al siguiente párrafo de Marx:

En todo caso, el modo de la presentación debe formalmente distinguirse del modo de la investigación. La investigación tiene que apropiarse el material en detalle, analizar sus diversas formas de evolución y rastrear su nexo interno. Sólo después de cumplido este trabajo, puede ser correspondientemente expuesto el movimiento real. Si esto se logra y la

vida del material se refleja idealmente, puede parecer como que estuviésemos tratando con una construcción a priori^[33].

Pues bien, en el mismo sentido que de hecho tiene el texto anterior, puede citarse también el siguiente:

Lo concreto es concreto porque es la comprensión de muchas determinaciones, por lo tanto unidad de lo múltiple. De ahí que aparezca en el pensar como proceso de comprensión, como resultado, no como punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida y, por lo mismo, también el punto de partida de la intuición y la representación. En el primer camino, la representación plena fue sublimada en determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto en el camino del pensar^[34].

Lo «abstracto» de que habla aquí Marx no puede serlo en el sentido empirista o nominalista de la palabra, porque entonces, por definición, en un orden racional-constructivo, sería precisamente posterior y más complejo con respecto a lo concreto, ya que procedería de la composición-comparación de muchos concretos. Por lo tanto, en el sentido en que Marx maneja aquí la palabra «abstracto», una determinación no es más abstracta porque se aplique propiamente a una diversidad mayor de situaciones; eso es la mala abstracción, la abstracción arbitraria, fortuita. Lo abstracto, por el contrario, es aquí lo verdaderamente «más simple y anterior»; es aquello que entra como elemento constitutivo, que está supuesto como algo aún no desarrollado y que ha de ser desarrollado en esa génesis ideal-constructiva (no histórico-evolutiva) que permite ser adecuadamente lo concreto mismo, «expresar idealmente la vida del material». Esta génesis es lo que Marx realiza en *Das Kapital*, y de manera especialmente transparente en sus dos primeras secciones.

II.2. LA «SUSTANCIA DE VALOR» Y LA «FORMA DE VALOR»

De acuerdo con la dirección interpretativa establecida en el párrafo anterior, ofrecemos a continuación una «lectura» estructurada del capítulo primero de *Das Kapital*, con excepción de su último párrafo («El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto»), cuya interpretación dejamos para un capítulo posterior de nuestro trabajo por razones que en su momento se verán.

Los tres primeros pasos conducen, siguiendo la argumentación de Marx, hasta la noción de una «sustancia de valor», más allá de la «forma de valor» o valor-de-cambio. Un paso posterior, intermedio, justificará la necesidad de mantener la distinción entre forma y «sustancia», en vez de reducir la primera a la segunda, y, por lo tanto, la necesidad de seguir una dialéctica propia de la «forma», lo cual se hará en los tres pasos últimos.

Primer paso

Marx comienza sentando el ser, no problematizado, inmediato, el ser «vulgar» o «prosaico» o «natural» de la cosa; aquel sentido de «ser» en el que no hay mención de las condiciones, de la constitución del ámbito dentro del cual puede algo en general ser algo. La cosa como cosa, aún no como mercancía, esto es: aún sin mención expresa del sistema de condiciones ontológicas. El «cuerpo de la mercancía». Las cosas como el simple «contenido material» de «la riqueza».

No obstante, podrá observarse que, ya en la manera en que Marx asume este ser, hay (sólo que no expresamente reconocidas como tales) determinaciones cuya base se pondrá de manifiesto en la averiguación ontológica ulterior. El círculo no es vicioso. El filósofo busca poner de manifiesto expresamente aquello por lo cual está ya determinado. En este sentido, la filosofía es siempre «circular». Dejemos constancia, por el momento, de cuáles son esas determinaciones, a las que la investigación habrá de volver luego para fundamentarlas expresamente:

- a) La cosa es «cosa útil», esto es: sus «propiedades» se entienden como posibilidad de «satisfacer necesidades humanas» de alguna índole.

b) La cosa está determinada cualitativa y cuantitativamente, es decir: es siempre tal cantidad de tal cosa. Obsérvese que esto no es en absoluto obvio, o, cuando menos, no lo fue siempre. Es un supuesto ontológico típicamente moderno. Del mismo modo que aparecen estas dos notas (por así decir: anticipadas), aparece también ya la palabra «valor», puesto que la cosa es designada como «valor-de-uso».

Segundo paso

La determinatez cualitativa y cuantitativa es requerida por cuanto la cosa material, corpórea, es el «soporte material», de cierta condición que configura el ser de ella en el ámbito del que nos ocupamos. Esta condición es el carácter (que la cosa tiene) de valor-de-cambio.

En efecto, la relación de cambio consiste, en primer lugar, en que dos cosas distintas (lo cual supone la determinatez cualitativa de la cosa material) se cambian la una por la otra en determinadas proporciones (lo cual presupone la determinatez cuantitativa de la cosa material). Sin tener como valores-de-uso esa doble determinatez, cualitativa y cuantitativa, tampoco podrían las cosas ser valores-de-cambio. Y, no obstante, vamos a ver que el valor-de-cambio es la negación del valor-de-uso, que la mercancía es algo «conflictivo».

El valor-de-cambio se nos presenta en primer lugar como una relación cuantitativa, que, además, varía constantemente según el tiempo y el lugar; a saber: la proporción en la que valores-de-uso de un tipo se cambian contra valores-de-uso de otro tipo. A primera vista es, pues, algo contingente y puramente relativo. Pero vamos a ver que esta apariencia se vuelve en su contraria mediante la consideración siguiente^[35]:

En la relación de cambio, en el valor-de-cambio de la mercancía x_A , aunque ésta se cambie de hecho por y_B , está implícito que también podría en principio cambiarse por alguna cantidad determinada (sólo una) de cada una de las demás clases de mercancías, digamos: por z_C , por v_D , etc. Es decir: que toda mercancía tiene una pluralidad indefinida de expresiones como valor-de-cambio. Pluralidad que, sin embargo, no es tal, ya que en

ella está, por su parte, implícito que, en tal caso, yB , zC , vD , etc., en cuanto valores-de-cambio, son intercambiables, interequivalentes.

De donde se sigue que los «diferentes» valores-de-cambio válidos de una misma mercancía expresan todos ellos alguna otra cosa que es la misma para todos. Y, al decir esto, hemos dicho ya que el valor-de-cambio es sólo el *modo de expresión*, la forma de manifestación, de algún contenido o «sustancia» que debe ser distinguido de esa misma «forma» o «expresión».

Tercer paso

Hemos cerrado el paso anterior con la cuestión de qué es ese «contenido» que, de alguna manera, se esconde tras la «forma» de valor-de-cambio. Comenzamos ahora con la siguiente consideración:

Dadas dos mercancías cualesquiera, A y B , hay siempre un x y un y tales que, en cuanto valores-de-cambio, $xA = yB$.

El significado de la tesis que acabamos de formular es que un algo existe a la vez en A y en B , y precisamente en la misma cantidad en xA que en yB . Que ambos son iguales a un tercero. Este tercero no puede ser ninguno de los dos dados. Tampoco puede ser ninguna otra mercancía, como C , D o E , porque en la igualdad que tomamos como punto de partida está incluido que existan también cantidades (pongamos z , v , r , etc.) de C , D , E , etc., respectivamente, tales que zC , vD , rE , pueda ser el primero o segundo miembro de la igualdad. El carácter de valor-de-cambio, que las mercancías tienen, manifiesta, pues, que cualesquiera mercancías distintas se reducen, en cuanto valores-de-cambio, a algo común, de lo cual se manifiestan como cantidades determinadas.

Esto común no puede ser ninguna propiedad corpórea, sensible, física en sentido amplísimo (incluido: geométrica, química, etc.). En efecto, las propiedades de este tipo, según el punto de partida de toda la averiguación, pertenecen a la cosa como valor-de-uso y, por lo tanto, son precisamente aquello que resulta negado en la relación de cambio, en la que todo valor de uso es igual a todo otro simplemente con que se determine la adecuada proporción cuantitativa.

Ahora bien, negada toda propiedad sensible, toda propiedad «real», de la cosa, ¿qué queda entonces? Aquí es donde aparece por primera vez en *Das Kapital* la noción «producto del trabajo», e igualmente la noción misma del «trabajo» como mediación del hombre para la satisfacción de las necesidades del hombre, o sea: como producción de valores-de-uso. Esto requiere ciertas precisiones.

En primer lugar, es cierto que hay «cosas reales», cosas de las que efectivamente nos servimos, valores-de-uso fácticos, que no son productos de ningún trabajo, por ejemplo: normalmente (y hasta ahora) el aire que respiramos. Pero esto es simplemente una cuestión de hechos, que no se opone al fundamental supuesto filosófico de Marx de que, esencialmente, la totalidad de lo ente aparece como el ámbito de la mediación por el trabajo. El hecho de que, en un momento dado, el hombre mantenga aún con la naturaleza ciertas relaciones aún-no-mediadas no quiere decir que esas relaciones no hayan de ser mediadas o no puedan serlo.

Pero, en segundo lugar, esta noción del trabajo y de lo ente como producto del trabajo aún no nos da lo específico de ese trabajo que mentamos al decir que, negada toda propiedad material o «real» queda en las mercancías su condición de productos de trabajo; no nos da el carácter específico que el trabajo ha de tener como trabajo-productor-de-mercancías o trabajo-en-la-sociedad-moderna. En efecto, el trabajo es determinado (por su fin, objeto, medios, pericia) tal como es determinado el producto a que da lugar; las dos determinaciones son, en realidad, una sola. Luego, si decimos que la mercancía sigue siendo producto del trabajo una vez negadas todas sus propiedades sensibles, es claro que el trabajo del que ahora hablamos es el trabajo desprovisto de todo carácter concreto. Así como ya no es ni tela, ni traje, ni armario, tampoco es ni el trabajo del tejedor, ni el del sastre, ni el del carpintero, ni el de este sujeto o de aquel otro; o sea: es todos esos trabajos considerados como una sola cosa, de la que hay sólo cantidades diversas, como gasto de una única fuerza de trabajo humana en general, como «trabajo humano igual» o «trabajo abstractamente humano». Este trabajo, en cuanto cantidad del mismo «cuajada» o «cristalizada» en una mercancía, es el *valor*, y las mercancías,

en cuanto «cristales» o «cuajos» de trabajo abstractamente humano, son *valores*. El valor es el «contenido» o la «sustancia» de la que es «forma de manifestación» o «modo de expresión» el valor-de-cambio.

El trabajo, como mediación, es una constante separación y superación de momentos. Esto es el *tiempo*. El tiempo del trabajo concreto ni siquiera es un continuo descualificado en el que no pueda haber otra cosa que límites indiferentes. Pero, con la constitución de un trabajo igual, se constituye un tiempo *único* y también *igual*, del que todo tiempo es simplemente una cantidad determinada. Las cantidades de «trabajo igual» son cantidades de ese tiempo; el trabajo único igual se mide en horas-hombre. Evidentemente, la reducción del trabajo a trabajo humano igual significa que ya no puede tratarse del trabajo que hay en *esta* chaqueta, sino de cuánto trabajo hay en general en *una* chaqueta *como ésta*. La mercancía existe sólo como un ejemplar de su clase, como indefinidamente repetible. De este modo comprendemos cómo la asunción de lo ente como mercancía exige de la propia realidad material de la cosa la doble determinación, cualitativa y cuantitativa, que ya aparecía anticipada en la presencia pedestre, prefilosófica, de la cosa como valor-de-uso. El valor-de-cambio, en cuanto que es la forma de valor, es la negación de la materialidad concreta, del ser-determinado de la cosa; es la negación del valor-de-uso. Pero negación que es a la vez conservación: el valor-de-uso es conservado en cuanto aquello que-es-negado. En efecto, la forma de valor, la relación de cambio, presupone (tal como fue ya expuesto) la determinatez material, el valor-de-uso de cada cosa, pero lo presupone precisamente negándolo.

Este carácter «conflictivo» de la mercancía permite ver el mismo conflicto en el trabajo mismo. Si hablamos del trabajo como algo que «produce mercancías», entonces estamos entendiendo el trabajo como una actividad real (luego: determinada por su fin, objeto, medios, resultados) y las mercancías no precisamente como mercancías, sino como cosas, cuyo conjunto es «la riqueza»; es decir: las mercancías como valores-de-uso, el trabajo como «trabajo útil». Por eso es falsa la tesis «El trabajo es la fuente de toda riqueza», ya que las cosas producidas por el trabajo no brotan de él; el trabajo no hace otra cosa que transformar la materia natural. Ahora bien,

si, en esa tesis, ponemos «valor» en lugar de «riqueza» y, de manera presuntamente correspondiente, pasamos a entender «trabajo» como «trabajo humano igual», entonces la tesis es errónea no sólo en su contenido, sino en su misma sintaxis. En efecto, el «trabajo humano igual» no es actividad real alguna, ni de él puede decirse que «produzca», y el valor tampoco es ninguna realidad material, nada que pueda ser «producido». La tesis correcta sería que el valor es «trabajo humano igual» o que el «trabajo humano igual» *constituye* valor.

Tránsito

Sin embargo, el valor es siempre el valor *de* tal o cual mercancía. El «trabajo humano igual», que constituye la «sustancia de valor», no se da en estado fluido, sino siempre cristalizado en cantidades determinadas y vinculado a la materialidad de esta o aquella mercancía. Por eso mismo, el simple hecho de que el valor sea trabajo humano igual no da al valor realidad alguna, ni material ni de otro tipo. El trabajo humano igual, también llamado «tiempo de trabajo socialmente necesario», no aparece como tal en el mercado; solamente aparece en el análisis que hacemos del fenómeno «mercancía». En el mercado, las mercancías no se cambian por horas-hombre, sino por otras mercancías; su valor no se expresa en horas-hombre, sino en cantidades de otras mercancías.

Podemos preguntar, y de hecho estamos preguntando ya, no por la realidad o presencia «material», sino por aquel modo de presencia que no consiste en otra cosa que en la propia operación del mundo de las mercancías, esto es: en la existencia de la *sociedad moderna*. Hablamos entonces de presencia o realidad *social*. Y, entonces, con relación a uno y otro modo de presencia, cabe decir lo siguiente:

Materialmente, el valor no aparece de ninguna manera, pues no es ningún carácter «real» de las cosas. *Socialmente*, aparece, pero sólo en la forma de cierta relación *social* (no material) que se da entre unas y otras cosas materiales, relación a la que llamamos «valor de cambio». Sabemos que es la «sustancia de valor», pero esa sustancia no se da directamente, el «modo de expresión» o «forma de manifestación», que es el valor-de-

cambio o «forma de valor», es su única y esencial presencia, es una «apariencia», pero una apariencia necesaria.

Por lo tanto, la «forma de valor» ha de tener su propia necesidad interna, que habrá de ser mostrada.

La forma de valor: Forma I

El punto de partida será la presencia más inmediata de la forma de valor: la llamada por Marx «forma simple, singular o contingente» de valor, a saber

$$xA \text{ vale } yB$$

Una mercancía expresa *su* valor *en* otra. Las dos mercancías desempeñan, pues, papeles distintos. Por lo tanto, la «forma» en cuestión se escinde en dos, a las que Marx llama, respectivamente, «forma relativa de valor» (adoptada por xA , cuyo valor queda expresado como valor relativo) y «forma de equivalente».

Las dos formas son los dos polos de una misma expresión, pero en esa expresión solamente se expresa el valor de una mercancía, de xA . ¿En que consiste esa expresión de valor?, o, en otras palabras, ¿qué aporta esa expresión en cuanto a dar una representación real del valor de alguna mercancía? Respuesta: aporta una forma distinta de la forma natural (o sea: del valor-de-uso) de la mercancía en cuestión, aunque esa forma distinta resulte ser, en sí misma, el valor-de-uso de otra mercancía. La mercancía xA expresa su valor haciendo de la forma natural de $(y)B$ la manifestación del trabajo abstracto, o, lo que es lo mismo, haciendo que el valor tome para $(x)A$ la figura de $(y)B$. Mediante este rodeo, la mercancía $(x)A$ se pone ella misma como mero valor, al ponerse como igual a $(y)B$.

La insuficiencia de la forma simple de valor, el hecho de que la cosa evaluada quede incluida en una relación de cambio con *sólo una* cosa, reside en su misma contradicción interna, a saber: en que sea valor-de-uso lo que aparece como manifestación de su contrario (esto es: del valor), trabajo concreto lo que aparece como manifestación de su contrario (esto es

del trabajo abstracto), trabajo individual lo que es manifestación de su contrario (del trabajo social). Pues bien, esta contradicción envuelve ella misma el tránsito a la nueva forma de valor. En efecto, ella quiere decir que es indiferente que la mercancía en la que se expresa el valor de $(x)A$ sea B, o C, o D, o cualquier otra (excepto, naturalmente, A). Tenemos, pues, una nueva forma de valor.

Forma II

xA vale yB , o zC , o vD , o etc.

Se entiende que el segundo miembro de la expresión (o, si se prefiere, la serie de los segundos miembros de las infinitas expresiones, cuyo primer miembro es único), contiene la totalidad de las clases cualitativas de mercancías, excluida A.

Esta nueva forma es llamada por Marx «forma total o desplegada» de valor. La mercancía xA asume ahora la «forma relativa desplegada», y cada una de las demás mercancías la de un «equivalente particular» (mientras que en la forma simple sólo había el «equivalente singular»). El trabajo que constituye el valor de xA se presenta ahora expresamente como igual a cualquier otro trabajo. La diferencia con respecto a la forma simple no reside sólo en la infinitud de las expresiones, sino también en el sentido de cada una de ellas; en efecto, ahora ya no puede ser un hecho fortuito que precisamente yB resulte ser intercambiable con xA , pues con la serie infinita queda dicho que el valor de xA permanece uno y el mismo, ya sea expresado en yB , ya en zC , etc.; en otras palabras: se hace patente que es una «sustancia de valor» de la mercancía lo que determina sus relaciones de cambio.

La deficiencia de la forma de valor alcanzada se hace notar ahora de varias maneras: en la incompletabilidad de la expresión, por la cual el valor de una mercancía nunca está verdaderamente expresado; en el carácter absolutamente heterogéneo de las diversas formas naturales en las que se expresa el valor de xA , que no pueden ser reducidas a nada común, de modo

que puede decirse que, en realidad, nada se ha expresado; en el hecho de que las expresiones de valor de dos mercancías hayan de ser por necesidad cualitativamente distintas, de que esté excluida toda expresión de valor común a dos mercancías, etc. Toda esta insuficiencia radica en la contradicción esencial de que la expresión de una única cosa haya de consistir en multitud indefinida de cosas. Pero, como antes, esa contradicción lleva en sí misma el paso siguiente. Porque, si el valor de $(x)A$ adopta indistintamente la figura de $(y)B$, $(z)C$, etc., esto quiere decir, que, en esa misma operación, vista desde otra parte, los valores de cada una de las mercancías $(y)B$, $(z)C$, etc., adoptan todos ellos la forma de $(x)A$. Con lo cual pasamos a una nueva forma de valor.

Forma III

$$\left. \begin{array}{l} (y)B \text{ vale} \\ (z)C \text{ vale} \\ (v)D \text{ vale} \\ \text{etc. vale} \end{array} \right\} (x)A$$

Ésta es la que Marx llama «forma universal» de valor. Ahora, cada mercancía tiene una expresión simple de valor, y, al mismo tiempo, todas las mercancías tienen una forma común de valor. Esto ha sido posible en virtud de una diferencia esencial entre la nueva forma de valor y las anteriores, a saber: que la presentación del valor ya no es ahora problema de una mercancía o de cada mercancía separadamente (como sucedía en las dos formas anteriores), sino del mundo de las mercancías en general. En la nueva forma, cada mercancía obtiene su expresión de valor en el mismo equivalente que todas las otras (excepto una sola). Dicho de otra manera: el conjunto de todas las mercancías separa o excluye de ese mismo conjunto una mercancía y sólo una. El mundo de las mercancías asume la «universal forma relativa» de valor, forma que consiste en imprimir a una mercancía elegida, excluyéndola de ese mundo, el carácter de «equivalente universal».

Es claro que, con esto, la mercancía a la que se confiere el carácter de equivalente universal queda excluida de la universal forma relativa de valor,

común a todas las demás mercancías, y no tendrá otra forma relativa de valor que la forma total o desplegada (forma II); o sea: si se pregunta ahora cuál es el valor de $(x)A$, la respuesta es que $(x)A$ vale $(y)B$ o $(z)C$ o etc.

La misma forma III especificada simplemente por el hecho (exigido por ella misma) de que la forma de equivalente universal esté atribuida definitivamente a una mercancía determinada (o sea: esté adherida a la forma natural de una cierta mercancía) es la «forma de dinero». La mercancía que asume la forma de equivalente universal es la «mercancía-dinero». La expresión del valor de una mercancía en la forma simple con la mercancía-dinero como equivalente es la «forma de precio».

III

MERCANCÍA Y CAPITAL

III.1. PUNTO DE PARTIDA

Tal como anunciamos en los capítulos anteriores, debemos ahora mostrar cómo los conceptos del capital y de la producción capitalista se generan idealmente en el propio análisis de la mercancía. En otras palabras: mostrar que esos conceptos marxianos forman parte de la ya definida (aunque todavía no desarrollada) ontología de mercancía^[36].

Sigue tratándose aún de una lectura estructurada del libro primero de *Das Kapital* pero ahora fundamentalmente de la sección segunda. Resumamos primeramente los elementos hasta aquí conquistados:

1. La mercancía es valor-de-uso y valor-de-cambio.
2. El valor-de-cambio es la «forma de expresión» o «de manifestación» de una cierta «sustancia».
3. Esa «sustancia de valor» sólo se manifiesta en la «forma» del valor-de-cambio, esto es: sólo en las relaciones de cambio entre las mercancías.
4. Para que la «forma de valor» sea efectivamente forma de manifestación de la «sustancia de valor», es preciso (según ha resultado de la dialéctica de la «forma de valor»^[37]) que del conjunto de todas las mercancías quede segregada una y sólo una, de manera que todas las demás midan su valor precisamente en ésta, y no cualquiera en cualquier otra. A esa mercancía segregada la llamamos «mercancía-dinero» o simplemente «dinero». En otras palabras: el hecho estructural no es que la mercancía A se cambie directamente por la mercancía B, sino que la mercancía A se

vende y, con el dinero así obtenido, se «compra» B. El proceso tiene la forma M-D-M (mercancía-dinero-mercancía).

III.2. LA NOCIÓN DE CAPITAL

De acuerdo con lo resumido en el párrafo precedente, una estructura de producción (y, por lo tanto, de circulación) de mercancías es a la vez una estructura de la que es parte esencial la circulación del dinero. Pues bien, si el ciclo de transformaciones propio y esencial de la mercancía es M-D-M, el del dinero es D-M-D. Sin embargo, el sentido de un proceso de cambio reside en que el término final sea distinto del inicial. En M-D-M, esta distinción está asegurada por la diferencia cualitativa de las dos mercancías implicadas. Pero en D-M-D, dado que hay cualitativamente lo mismo al comienzo que al final (a saber: dinero), la diferencia sólo puede ser cuantitativa. Por lo tanto, el D inicial y el final son esencialmente dos *cantidades distintas*.

En otras palabras: al no haber diferencia cualitativa entre el término inicial y el final, el sentido del cambio no puede estribar en la mayor «utilidad», «conveniencia» o adecuación cualitativa de este último, sino sólo en su mayor cantidad. Por lo tanto, el D final tiene que ser una cantidad *mayor* que el D inicial. Escribiremos, pues, para hacer notar este aspecto de la cuestión, D-M-D', admitiendo que $D' > D$.

Con esto queda ya inicialmente constituida la noción de *capital*, a saber: *valor que se transforma en más valor*. El mentado incremento de valor (esto es la diferencia del valor inicial al valor final) es lo que se llama *plusvalía*. Concretamente, hemos encontrado el capital en primer lugar bajo la forma de «capital dinero», ya que se trata de valor en la forma de dinero, y no en la de mercancías cualesquiera.

Sin embargo, vamos a ver que la noción de capital, hasta aquí, aparecido sólo de manera abstracta, y que sólo puede ser desarrollada mediante un modelo sustancialmente más complejo que el D-M-D'.

III.3. EL PROBLEMA GENERAL DEL CAPITAL Y SU SOLUCIÓN

Vamos a demostrar que el proceso $D-M-D'$, definido en el párrafo precedente, no puede representar una estructura coherente, o sea: que no puede ser la definición estructural del tipo de proceso que caracteriza a un sistema. En efecto, las cantidades D y D' son cantidades de *valor*, siendo $D' > D$. Por otra parte, la serie de dos transformaciones que conduce de D a D' implica solamente cambio, no producción. Luego, un sistema basado en el proceso $D-M-D'$ sería un sistema en el que se genera valor sin que haya trabajo. Y esto no es posible, porque ya hemos mostrado que el valor es «trabajo abstracto».

Así, pues, $D-M-D'$ no es inteligible como forma de un proceso general. Y, sin embargo, al menos $D...-D'$, o sea: el capital, y concretamente el capital en la forma de dinero, ha sido mostrado como estructura necesaria de la producción general de mercancías. ¿Qué pasa entonces? La diferencia entre D y D' no puede proceder de la simple venta de la mercancía comprada con D . Pues bien, aparte de vender la mercancía comprada con D , ¿qué otra cosa se puede hacer con ella? En otras palabras: aparte de realizar su valor-de-cambio, ¿qué otra cosa se puede hacer con una mercancía? Solamente una cosa: usarla. Además de valor-de-cambio, lo que las mercancías son es valor-de-uso. Pero, si el hecho de revender una mercancía no nos puede dar más valor que el que teníamos al comienzo, aún menos parece que nos lo pueda dar el hecho de que, en vez de revenderla, lo que hagamos sea usarla o consumirla; porque, a primera vista, parece que de usar una mercancía no se obtiene valor alguno; al contrario, lo que se hace es destruirlo: una vez usada totalmente, la mercancía ya no existe y, por lo tanto, ya no hay ni siquiera el valor inicial. Efectivamente, el valor de la mercancía desaparece con su uso, pero ¿podría ser que ese uso diese lugar a otro valor, incluso a un valor mayor que el de la mercancía usada? Veamos cómo podría ocurrir esto. El valor es trabajo materializado en mercancías; por lo tanto, el proceso necesario, para que surja valor no es otro que el trabajo. La mercancía cuyo uso da lugar a valor

nuevo no puede, pues, ser otra que una mercancía cuyo valor-de-uso sea capacidad-de-trabajo, la propia fuerza de trabajo humana funcionando como mercancía. Éste es, pues, el único modo de que un proceso D...-D' pueda tener carácter estructural.

Esto significa que el hombre objetiva su propia capacidad de actividad productiva, o sea: que esa posibilidad de trabajo, para el hombre, ya no es pura y simplemente él mismo, sino una cosa que él tiene y que puede vender. El trabajador vende su propia fuerza de trabajo.

III.4. LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA Y SUS PARÁMETROS

Se trata de explicar el capital y la plusvalía admitiendo que toda mercancía se vende y compra por su valor, determinado éste por el «tiempo de trabajo socialmente necesario» para producirla.

Cuando hablamos del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía, entendemos incluido en ese tiempo también el socialmente necesario para producir aquellas mercancías que resultan consumidas en dicha producción.

Aplicando este principio a la fuerza de trabajo como mercancía, sentamos que el valor de la misma será la suma del tiempo de trabajo materializado en todos aquellos elementos que son necesarios para que la fuerza de trabajo exista como tal, o sea: para que el trabajador pueda efectivamente trabajar. Esto es: el valor de las materias que se consumen en la subsistencia del trabajador, y no sólo subsistencia «física» mínima, sino subsistencia en condiciones de trabajar. El volumen y composición de este conjunto de materias no es una magnitud fijada físicamente, sino que depende de condiciones que, a su vez, están en relación con el tipo y grado de desarrollo de las fuerzas productivas; por ejemplo, en determinadas situaciones, un televisor y un automóvil están incluidos en los bienes necesarios para que el trabajador subsista en condiciones de rendir en el

trabajo. En otras palabras: el valor de la fuerza de trabajo está determinado por el «nivel de vida normal» en la situación de que se trate.

El poseedor de D compra con ese dinero (o con una parte de él) la fuerza de trabajo de un cierto número de trabajadores. Tiene, pues, el derecho a servirse de esa fuerza de trabajo, a usarla, y el uso de la fuerza de trabajo consiste en hacerla trabajar y en apropiarse el producto de ese trabajo. La fuerza de trabajo, puesta a trabajar efectivamente, rinde una determinada cantidad de trabajo socialmente necesario, cantidad que no tiene por qué ser igual a la que se encuentra materializada en los medios de subsistencia necesarios del trabajador. O sea: el valor que la fuerza de trabajo rinde no es igual al valor de la propia fuerza de trabajo. El dueño del capital paga el valor de la fuerza de trabajo, y se queda con el valor rendido por esa fuerza de trabajo. El sistema, pues, funciona sobre la base de que el segundo sea mayor que el primero. La diferencia es la plusvalía.

Así, pues, el proceso D-...D' puede darse sin que ninguna mercancía se venda o compre fuera de su valor; con la condición de que tal proceso no sea simplemente D-M-D', sino esto otro: el propietario de D compra una determinada mercancía y no la vende, sino que la usa, pero se trata de una mercancía cuyo uso es hacerla trabajar y, por lo tanto, hacerla rendir valor, un valor que es superior al de ella misma. La mercancía fuerza de trabajo, comprada por el capitalista y usada por él, da lugar a unas mercancías que tienen un valor superior al de ella misma, y son esas mercancías las que el capitalista vende.

La plusvalía es, pues, la diferencia entre el valor (tiempo de trabajo socialmente necesario) rendido por la fuerza de trabajo y el valor de esa misma fuerza de trabajo.

Aritméticamente, es lo mismo un incremento del tiempo de trabajo socialmente necesario rendido por la fuerza de trabajo por encima del valor de ésta misma que un decremento de este valor por debajo de aquel trabajo rendido. Pero, desde el punto de vista del funcionamiento del sistema, no son lo mismo, porque no tiene el mismo significado el hecho de aumentar un término que el de disminuir el otro. Lo primero (esto es: incremento de la cantidad de trabajo rendida por la fuerza de trabajo) es llamado por Marx

producción de plusvalía absoluta; lo segundo (decremento del valor de la fuerza de trabajo) es llamado *producción de plusvalía relativa*. Vamos a ver la importancia de esta distinción.

Mientras que la producción de plusvalía absoluta consiste en el alargamiento de la jornada de trabajo, la producción de plusvalía relativa, en cambio, consiste en la disminución del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir los bienes de subsistencia del trabajador, lo cual se consigue, evidentemente, aumentando la productividad socialmente vigente, o sea: haciendo que, por término medio social, en el mismo tiempo de trabajo se produzca una masa mayor de valores-de-uso, o que la misma masa de valores-de-uso se produzca en menos tiempo de trabajo^[38].

Este segundo procedimiento, la producción de plusvalía relativa, es, con mucho, el mejor para el propio sistema capitalista, por diversas razones, pero, sobre todo, porque es compatible con la elevación del «nivel de vida normal», del consumo masivo, y, por lo tanto, con una ampliación del mercado y, consiguientemente, de la producción, que es el negocio del capital. En efecto, si el nivel de vida sube, pero la productividad aumenta más, entonces, a la vez que se amplía el mercado, el hecho de que los obreros consuman más no impide que su consumo sea una parte menor del trabajo que suministran. De hecho, esto es generalmente lo que sucede en las etapas de continuada expansión en régimen capitalista. Se llama tasa de plusvalía la fracción que la plusvalía representa con respecto al valor de la fuerza de trabajo. Por otra parte, el precio de la fuerza de trabajo, o sea: la expresión en dinero de su valor; es lo que se llama salario.

Obviamente, la tasa de plusvalía mide el grado de explotación a que está sometida la fuerza de trabajo. Importa no confundir este grado de explotación, medido por la tasa de plusvalía, con las mejores o peores condiciones de venta de la fuerza de trabajo, concretadas éstas principalmente en el salario. La fuerza de trabajo puede venderse en mejores términos y, no obstante, estar más explotada (dar una tasa de plusvalía más alta), por el hecho de que sus compradores la utilicen de un modo más racional (tecnológicamente más avanzado) en medida suficiente para que esa fuerza de trabajo produzca el equivalente de su salario (aun

siendo éste más alto) en menos horas de trabajo que las que otra fuerza de trabajo menos racionalmente utilizada necesita para producir el equivalente de un salario más bajo.

El valor rendido por la fuerza de trabajo en un determinado proceso no es todo el valor de la mercancía que sale de ese proceso. En efecto, la producción consume (e incorpora a su producto) unas ciertas materias primas, que, a su vez, como mercancías anteriormente producidas, son ya valor, son ya trabajo humano objetivado, que queda también incorporado al valor de la mercancía resultante. Igualmente, en el proceso de producción considerado se emplean máquinas, que son también objetivación de un trabajo socialmente necesario anterior; si una máquina queda fuera de uso después de producidas con ella diez mil piezas, en cada pieza hay un diezmilésimo del valor de la máquina.

Así, pues, el valor de una mercancía puede ya considerarse como la suma de dos sumandos: el valor (consistente en trabajo socialmente necesario anterior) de las mercancías que son consumidas en el proceso de producción, y el trabajo socialmente necesario actual que hay en ese proceso.

De estos dos sumandos, el primero está totalmente incluido el capital; el capitalista aporta enteramente los «bienes de producción», esto es: máquinas, materias primas, productos auxiliares, energía.

En cuanto al segundo sumando, aquella parte de él que está incluida en el capital, aquello que el capitalista paga, es el valor de la fuerza de trabajo. Lo demás, la diferencia que va de ese valor al valor rendido por la fuerza de trabajo, es lo que el capitalista obtiene por encima de lo que aportó, o sea: la plusvalía.

Así, pues, el capital incluido en el valor de la masa de mercancías salida del proceso de producción consta de dos partes. Primero, lo que está materializado en bienes de producción, que pasa sin variación a integrarse en el valor de las mercancías y que, por esa razón, se llama *capital constante*. Y, segundo, lo que se aplica a pagar la fuerza de trabajo; en este segundo caso, no es sólo ese capital, sino el mismo incrementado por la

plusvalía, lo que se integra en el valor de la mercancía resultante; por esa razón, es parte del capital se llama *capital variable*.

Representando por c el capital constante, por v el capital variable y por p la plusvalía, el valor de las mercancías producidas queda, pues, representado así: $c + v + p$.

El cociente p/v , esto es: la tasa de plusvalía, representa, como ya se dijo, el grado de explotación de la fuerza de trabajo, pero no el rendimiento capitalista de la inversión, porque la inversión capitalista no es solamente v , sino $c + v$. Así, pues, definimos, para expresar el rendimiento capitalista de la inversión, el cociente $p/(c+v)$ que se llama *tasa de ganancia*.

Designaremos por P la tasa de plusvalía y por G la tasa de ganancia. De las definiciones de una y otra de estas magnitudes se obtienen respectivamente igualdades cuyo primer miembro es en ambos casos p . Estableciendo la igualdad de los segundos miembros, y considerando el cociente c/v como un nuevo parámetro, que llamamos *composición orgánica del capital* y que designamos por K , resulta la igualdad siguiente:

$$G = P/(K+1)$$

De hecho, K presenta una tendencia estructural a subir, debido a que el aumento de la productividad (el avance tecnológico) implica que menos trabajadores manejan más máquinas y transforman más materias primas. Lo cual tiene además la función de evitar que todo aumento de la producción vaya acompañado de un aumento proporcional del número de trabajadores empleados, y mantener así una oferta permanente de fuerza de trabajo, que, según veremos^[39], es indispensable para que la fuerza de trabajo cumpla como mercancía la ley del valor, o sea: pueda ser comprada por un precio no superior a su valor.

La tendencia ascendente de K comporta, según la fórmula que hemos establecido, una tendencia descendente de G , en la medida en que los demás datos se mantengan constantes^[40]. Esta tendencia descendente es un elemento fundamental del dinamismo del sistema, ya que, por otra parte, la

tendencia propia del capital es que la tasa de ganancia suba, y de ahí la necesidad de contrarrestar la tendencia descendente.

IV LA OPERACIÓN DE LA LEY DEL VALOR

IV.1. EL CONCEPTO DE LA CONCURRENCIA

Ya hemos demostrado que una sociedad basada en la producción de mercancías (o sea: en la producción para el cambio) sólo puede ser una sociedad del tipo capitalista, en la que las unidades de producción no son productores independientes, sino empresas que emplean asalariados. No obstante, también se vio que, para exponer esto, el método era establecer primeramente un modelo de producción «simple» de mercancías, con el fin de, a continuación, demostrar que tal modelo no es posible de manera así de «simple», sino sólo en la forma capitalista.

Ahora vamos a retomar aquella misma abstracción metódica, para explicar de qué modo, a través de qué mecanismos, tiene lugar el ajustamiento del valor-de-cambio de las mercancías a la norma del trabajo socialmente necesario cristalizado en ellas; o, dicho de otra manera, cómo se hace realidad en el intercambio de productos el concepto de «trabajo socialmente necesario».

Comenzaremos, pues, de nuevo por un modelo de simples productores independientes, que producen para el cambio, prescindiendo incluso de si este cambio es directo o se realiza a través del dinero. Repetimos que esto es una abstracción metódica, pues ya quedó demostrado que tal esquema no puede encontrarse como definición suficiente de un sistema.

Supongamos que alguien produce la mercancía A empleando en la producción de cada unidad el mismo tiempo que constituye la media social para tal producción. Supongamos que, en un cierto intervalo de tiempo, produce 1200 unidades de A y sale con ellas al mercado. Pueden suceder entonces varias cosas.

Primera posibilidad:

Que cambie las 1200 unidades por la cantidad de otros productos que, según la media social, se produce en el tiempo que él ocupó en producir esas 1200 unidades. Entonces la ley del valor se está cumpliendo de manera inmediatamente evidente: son iguales en valor-de-cambio (interequivalentes) aquellas cantidades de productos distintos que son producidas, por término medio social, en el mismo tiempo.

Segunda posibilidad:

Que nuestro productor, y los demás productores de A, pudiesen cambiar el producto de acuerdo con su tiempo de trabajo real en el caso de que sólo apareciesen en el mercado un total de 10.000 unidades de A, pero que de hecho aparecen 13.000. Entonces puede suceder: o bien que se cambien sólo 10.000 en total, con un valor-de-cambio por unidad determinado en la forma indicada hasta aquí; o que se cambien más (incluso posiblemente las 13.000), pero con un valor-de-cambio por unidad más bajo; de manera que, en cualquiera de los dos casos, el conjunto de la mercancía A producida tendrá el valor-de-cambio correspondiente al tiempo de trabajo en el que, por término medio social, se producen 10.000 unidades. ¿Qué significa esto?; evidentemente, que sólo las 10.000 unidades de A se manifiestan como «socialmente necesarias», y que, por lo tanto, el trabajo correspondiente a 3000 de las producidas no es «trabajo humano igual» o «socialmente necesario», sino trabajo puramente individual de los productores de A, trabajo que ellos hicieron de más y que queda de su cuenta; la sociedad que paga ese trabajo «excesivo».

Vemos, pues, que el carácter «socialmente necesario» de un trabajo particular, o sea: su homologabilidad como «trabajo abstracto» o «humano

igual», se verifica solamente *a posteriori*, mediante la comparencia *del producto* en el *mercado libre* y el hecho de que encuentre o no con qué cambiarse en tal proporción. El fenómeno de «oferta y demanda» no es, pues, nada contrapuesto a la ley del valor, sino que es precisamente el mecanismo a través del cual esa ley se cumple.

Podemos ver esto aún mejor si introducimos en nuestro ejemplo la suposición de que el productor no posee la capacidad productiva media, sino una inferior, o sea que, por ejemplo, para producir las 1200 unidades de A, ocupa 350 horas de trabajo, cuando, según la media social, se puede hacer lo mismo en 300. Sucederá entonces que, llegado al mercado, nuestro productor no encontrará cambio de su producto por las cantidades de otras mercancías que se producen en 350 horas, sino sólo por las que corresponden a 300.

A no ser que se haya producido una cantidad de A (en el conjunto de la sociedad) menor que la que resulta ser «socialmente necesaria»; en este caso, la demanda de A por los productores de otras mercancías hará subir el valor-de-cambio de A en el mercado por encima de la cantidad de otras mercancías que, según la media social, se produce en el mismo tiempo. Puede parecer, pues, que en tal caso la presión de la «demanda» (o el desnivel entre «oferta y demanda») hace que no se cumpla la ley del valor. Y, no obstante, la interpretación correcta es justamente la contraria, porque el efecto de esa subida del valor-de-cambio en el mercado por encima del valor es que, atraídos por el buen negocio, más productores se dediquen a producir A, con lo cual desaparecerá el mencionado desnivel y, por lo tanto, el valor-de-cambio en el mercado se ajustará al valor. Inversamente, si se produjo más cantidad de A que la que resulta «socialmente necesaria», al no ser reconocida por el mercado una parte del trabajo realizado, el mal negocio hará que algunos de los productores de A se dediquen a otra cosa, y esto eliminará el desnivel entre oferta y demanda, produciendo como consecuencia una readaptación del valor-de-cambio al valor.

El resumen de todo lo dicho hasta aquí en el presente párrafo es que, en todos los casos, el valor («trabajo humano igual» o «trabajo socialmente necesario») existe como tal mediante la *concurrentia*. Esta palabra,

«concurrentia», significa el hecho siguiente: que la libre decisión de cada productor sobre a qué ha de dedicar su capacidad productiva, y la libre decisión de cada uno sobre qué productos prefiere adquirir por cambio, se encuentran («concurrenten» en el mercado con las correspondientes decisiones igualmente libres de cada uno de los demás (en principio infinitos) individuos. O sea: nada ni nadie determina de antemano qué va a producir cada uno, ni en qué cantidad se va a producir cada mercancía, ni cuánto tiempo de trabajo se va a dedicar a cada tarea. Simplemente, cada uno asume el riesgo de que su actividad productiva sea o no confirmada *a posteriori* por el mercado como «socialmente necesaria».

Por eso decíamos mas arriba^[41] que el «trabajo igual» (la «sustancia de valor») no aparece como tal, sino sólo a través de su «forma de manifestación», esto es: del valor-de-cambio. En otras palabras: las cosas son de diferente manera según aparecen en nuestro análisis y según aparecen para la propia realidad analizada. En el mercado no se mencionan para nada igualdades o desigualdad entre cantidades de trabajo; solamente equivalencias en el cambio entre objetos materiales. Nosotros decimos «Tu trabajo es (tal cantidad de) trabajo abstracto», pero la propia sociedad que analizamos sólo dice: «Tu producto puede ser cambiado (en tales o cuales proporciones) por ésta, aquélla y la otra mercancía», o bien: «Vale x gramos de oro» o «x pesetas».

Queda aún llamar la atención sobre un aspecto de la concurrentia necesario para entender desarrollos posteriores. Ya expusimos que la ley del valor, por su propia naturaleza, tiende a aumentar la productividad^[42]. Lo que ahora nos interesa es explicar de qué manera esta tendencia se efectúa mediante el hecho de la concurrentia.

Si un productor encuentra un nuevo procedimiento de producción que le permite ahorrar tiempo de trabajo, la actuación de la ley del valor le dará ventaja mientras ese procedimiento sea aplicado por él solo; pero, además, el productor o productores que produzcan con más alta productividad podrán expulsar del mercado a los demás productores de la misma mercancía, ya que pueden permitirse cambiarla por una cantidad menor de otras mercancías sin que el trabajo deje de rendirles. Y, más aún, esta

ocupación del mercado por el nuevo procedimiento de producción sucederá, antes o después, necesariamente, ya que, por cuanto estamos suponiendo que hay un número en principio ilimitado de productores, lo que haga uno lo hará otro, y éste desplazará del mercado al primero. Siempre sucede, pues, que el nuevo procedimiento acaba por generalizarse, y que, consiguientemente, el «trabajo socialmente necesario» pasa a ser una nueva cantidad, a saber: lo requerido por el nuevo procedimiento, no por el antiguo. Se produce así un aumento de la productividad socialmente vigente.

IV.2. LEY ECONÓMICA Y OBJETIVIDAD

Nuestro esquema de la concurrencia, pese a su carácter no acabado, es ya suficiente para una constatación referente a la naturaleza de una sociedad en la que la producción en su conjunto es producción de mercancías (sociedad de la que ya sabemos que no es otra que la capitalista).

Ninguna producción en sociedad es posible sin una asignación de tiempos de trabajo a las diferentes tareas, ni, por lo tanto, sin una autoridad social, sea ésta del tipo que sea. En las sociedades anteriores a la basada en la mercancía, esa autoridad, aunque en muy diversas maneras, es subjetiva y concreta; hay una reglamentación de la producción que es expresa y anterior al acto productivo. Por el contrario, en aquella producción que es de manera general producción de mercancías, una autoridad de ese tipo no existe. La coerción es puramente objetiva. Nadie está obligado a hacer de su capacidad productiva un uso determinado. Cada uno conserva su capacidad de decisión, y solamente un mecanismo ciego (que no es sujeto alguno, ni individual ni colectivo) le hará saber si la decisión que adoptó es o no concorde con las exigencias de la sociedad y lo compelerá a aceptar esas exigencias si quiere vivir.

Podría parecer entonces que la sociedad moderna es «menos racional» que las anteriores, porque en ella impera la «anarquía» y la «insolidaridad»,

porque en ella producir es una apuesta, etc. Pues bien, es cierto que la decisión productiva es «anárquica», pero veremos que no tiene sentido decir que esto sea «menos racional», ni siquiera que sea simplemente «más racional», sino que, propiamente la noción misma de una «racionalidad» de la actividad productiva, o el sentido de esa noción, es una creación del capitalismo. En efecto, la citada «anarquía» no es mas que la otra cara del carácter objetivo de la determinación. Por primera vez en la historia, toda decisión en materia de producción es sometida a una crítica sistemática por parte de algo que no puede ser sobornado ni convencido, porque no es alguien, sino una ley ciega, abstracta, impersonal. De ahí que, también por primera vez en la historia, se instaure en el sistema productivo la noción de una racionalidad objetiva, no modificable por decisiones subjetivas.

Llamaremos «ley objetiva» a una determinación que opera sin que para ello tenga que ser conocida. En la sociedad moderna impera una ley de ese tipo. Esto puede expresarse también de la siguiente manera:

En la sociedad moderna rige una «ley económica». El significado del adjetivo «económica» es explicado por Marx^[43] en términos que parafraseamos del siguiente modo: que el tipo de hechos en que se cumple esa ley es el de los hechos que llamamos «materiales», entendiendo por tales aquellos hechos «que pueden ser constatados con la exactitud de las ciencias de la naturaleza».

Más adelante^[44] volveremos a hablar de la «exactitud de las ciencias de la naturaleza». Por ahora indicamos sólo lo siguiente:

Los *hechos en los que se cumple la ley del valor* (precios, volumen de producción, salarios, ganancias, etc.) son, en efecto, expresables todos ellos en forma matemática. Una cosa, sin embargo, es que los hechos en los que se cumple la ley sean expresables en términos matemáticos, y otra cosa, totalmente distinta, sería que *la propia ley* fuese expresable en términos del mismo tipo. Esto último no ocurre en absoluto. La «ley económica» no es nada semejante a una ley de la naturaleza, y esto no sólo porque su validez esté limitada a la sociedad moderna, sino también porque no admite expresión en el mismo lenguaje de las leyes físicas (esto es: en matemática).

IV.3. LA CONDICIÓN DE CONTINUIDAD

Mencionaremos ahora muy brevemente un tipo de cuestiones que aparece fundamentalmente en los textos de Marx agrupados como «libro II» de *Das Kapital* y que resulta ilustrativo en lo referente al significado de la noción «ley económica».

El proceso de producción es al mismo tiempo un proceso de gasto de factores de la producción. En la producción entran determinadas máquinas, que se desgastan, debiendo ser reparadas, y que finalmente quedan inservibles; entran también determinadas cantidades de las diversas materias primas, productos auxiliares, etc., que se consumen en ese proceso. Entra, además, una fuerza de trabajo que se «gasta».

Por lo tanto, para que el proceso productivo continúe, es preciso que los factores de ese proceso sean constantemente producidos de nuevo, reproducidos.

Así, pues, considerando el proceso productivo en su conjunto, en toda la sociedad, y suponiendo (por el momento) que ese proceso debe continuar tal como es (o sea: que las cantidades a producir no varían), vemos que una parte sustancial de los productos resultantes deberá consistir en lo mismo que había como punto de partida y que se gastó en el proceso. Esta identidad no es sólo cuantitativa, sino también cualitativa, pues un factor de producción no puede ser sustituido por otro. Por lo tanto, para explicar esta condición, es indispensable considerar la división del proceso productivo en sectores, se producen mercancías cualitativamente diversas, teniendo en cuenta, además, que unos sectores suministran factores de producción a otros.

Cualesquiera que sean las diferencias en la organización técnica de la producción, hay, cuando menos, una división siempre definible en dos sectores, que son: producción de *bienes de producción* (máquinas, edificios industriales, materias primas, productos auxiliares, energía) y producción de *bienes de consumo*.

Consideramos el valor total de la producción de cada uno de los dos sectores, descomponiéndolo en las tres partes (*c*, *v*, *p*) mencionadas mas

arriba, indicando el sector por un subíndice (1 y 2, respectivamente), y llamando abreviadamente «sector I» al de bienes de producción y «sector II» al de bienes de consumo. Las partes c_1 y c_2 representan, sumadas, el capital constante total incluido en el valor de las mercancías y, por lo tanto, gastado. La continuidad del proceso productivo exigirá, pues, que ese capital constante sea repuesto. Ahora bien, los elementos materiales del capital constante son precisamente aquellas cosas que produce el sector I. Podemos, pues, establecer una igualdad que, por reducción de sumandos comunes a ambos miembros, se convierte en $c_2 = v_1 + p_1$. Al mismo resultado se llega también considerando la necesidad de que se produzcan los bienes de consumo necesarios para seguir alimentando a la misma cantidad y calidad de fuerza de trabajo, o sea: los que corresponden a $v_1 + v_2$, y no solamente éstos, sino también los que son consumidos por los capitalistas, que tendrán un valor $p_1 + p_2$, ya que se está suponiendo que el proceso de producción continúa igual que estaba, lo cual significa que los capitalistas dedican la plusvalía a su consumo, y no a ampliar capital.

Suprimamos ahora la suposición de que el proceso productivo continúa tal como era, y admitamos que los capitalistas no dedican toda la plusvalía al consumo, sino que dejan una parte para ampliar capital, o sea: que se «acumula» capital. Esto significa que p tendrá ahora que dividirse en tres partes: una que se dedica al consumo (y que llamaremos p_g), otra que irá a ampliar c (sea p_c), y otra a ampliar v (sea p_v). Ahora, pues, el sector I deberá suministrar los bienes de producción correspondientes a $c_1 + p_{c1} + c_2 + p_{c2}$. La igualdad que expresa esto se convierte, por reducción de sumandos comunes a ambos miembros, en: $v_1 + p_{g1} + p_{v1} = c_2 + p_{c2}$. Al mismo resultado habríamos llegado estableciendo la igualdad entre producción y demanda para los bienes de consumo, en vez de hacerlo (como lo hemos hecho) para los bienes de producción.

De las dos fórmulas que hemos obtenido, la primera es el caso particular de la segunda para valores cero de p_c y p_v . Por lo tanto, es la segunda fórmula la que tiene validez general.

¿Cuál es el significado de esta fórmula? En la producción capitalista no hay ninguna determinación *a priori* de a qué se debe dedicar cada fuerza productiva. Cada poseedor de recursos decide individualmente lo que quiere hacer con ellos. Por lo tanto, no hay determinación alguna que obligue a cumplir la fórmula en cuestión ni ninguna otra. Lo que sucede es que, en la medida en que no se cumpla, se encontrará falta (o, por el contrario, exceso) de determinadas mercancías. Si resulta falta, entonces habrá presión de la demanda, subida del precio y consiguiente aparición de nuevos capitales dedicados a la producción de esa mercancía, atraídos por el buen negocio. Si, por el contrario, hay exceso, la mercancía quedará parcialmente sin vender o se venderá a precio más bajo, con la consiguiente huida de capitales de ese sector. Ya hemos explicado^[45] que ambos fenómenos expresan (y, al mismo tiempo, suprimen) una diferencia entre el trabajo real y el socialmente necesario. En ambos casos, el movimiento tenderá a hacer cumplir la condición de continuidad por lo mismo que tiende a hacer cumplir la ley del valor. Dicha condición y dicha ley, que en régimen capitalista son la misma cosa, se cumplen, no directamente, sino a lo largo de los sucesivos desajustes y reajustes, y éstos no tienen lugar por plan alguno de conjunto, sino por el hecho de que cada uno procure estar allí donde mejor le vaya (o sea: de que cada capital procure obtener una tasa de ganancia lo más alta posible).

IV.4. EL «PRECIO DE PRODUCCIÓN»

Al exponer de manera general el mecanismo de la concurrencia, hemos omitido deliberadamente las consecuencias *específicas* del hecho de que los concurrentes no son simples productores individuales, sino empresas capitalistas. Así, cada vez que decíamos que una carencia (o exceso) de cierta mercancía provoca una subida (o descenso) del precio de la misma, que da lugar a una entrada (o huida) de nuevos productores en ese ramo, atraídos (o repelidos) por el buen (o mal) negocio, hay que entender más

concretamente lo siguiente: se produce una subida (o descenso) de la *tasa de ganancia* en ese ramo con relación a la media, lo cual provoca una entrada (o salida) de capitales y la consiguiente nivelación de la tasa de ganancia. Con esta precisión, todo lo dicho sigue siendo válido, salvo que hay una dificultad de la que vamos a tratar ahora.

Con los tres cocientes definidos como característicos de las relaciones económicas en la producción capitalista, a saber: P , K y G , sucede^[46] que, dados dos de ellos, queda determinado matemáticamente el tercero.

Seguimos suponiendo un espacio económico en el que no hay barreras interiores, esto es: en el que el movimiento de los capitales y de las mercancías (incluida la fuerza de trabajo) es libre. En consecuencia, tanto la tasa de ganancia como los salarios serán uniformes en todo ese territorio, y, suponiendo que hay una productividad uniforme (suposición que, en el presente nivel del análisis, deriva de las anteriores), será también uniforme P .

Pues bien, siendo P una constante, G está en función de K . Por lo tanto, nuestro análisis supuso implícitamente hasta aquí que también K es uniforme, o sea: que es igual en todas las empresas y sectores (ramos) de la producción.

El carácter problemático del conjunto de supuestos hasta ahora adoptado, deriva de que K es de hecho diferente según los diversos sectores de la producción, siendo además la única magnitud que parece permitir algo así como cuantificar una comparación intersectorial de niveles de avance tecnológico (o «desarrollo de las fuerzas productivas»). Se puede decir que un proceso productivo es más avanzado que otro, dentro del mismo sector, cuando satisface la misma necesidad con menos tiempo de trabajo real; pero, decir que un sector está más avanzado que otro, no parece que pueda tener otro sentido que el de que el primero tiene un K más alto que el segundo.

El supuesto de la igualdad de K debe, en efecto, ser superado en una nueva etapa de la construcción del modelo, que es precisamente la que vamos a abordar ahora. Pero esto no quiere decir que fuese un supuesto arbitrario. No lo es, ya que el capitalismo tiende estructuralmente a igualar

la composición orgánica del capital. Esta tendencia está implicada en el simple hecho de que se tienda indefinidamente a aumentar la productividad (y, por lo tanto, a aumentar K) en todos los sectores.

Introduciremos ahora en el esquema el hecho de la desigualdad de K entre sectores de la producción. Suponemos n sectores, designados por subíndices numéricos. Asumimos inicialmente que P es una misma cantidad para todos los sectores. Por el contrario, K es distinto en cada sector. En consecuencia, también G será distinto, y, concretamente, será más alto en aquellos sectores que tengan K más bajo. Lo cual quiere decir que la situación no puede quedar así, ya que los capitales se desplazarían a los sectores de G más alto (o sea: de K más bajo) hasta producir, por la mayor concurrencia, una baja de los precios en esos sectores (y alza en los otros por el motivo contrario) que iguale la tasa de ganancia. Se establece, pues, un valor general de G que resulta de repartir la cantidad total de plusvalía proporcionalmente entre todos los capitales. O sea:

$$G=(p_1 + p_2+p_n)/(c_1 + v_1+ c_2 + v_2 + \dots + c_n + v_n).$$

Esta tasa de ganancia se aplica a cada sector de la producción, y, por lo tanto, la ganancia total en cada sector será el resultado de multiplicar G por el capital invertido en ese sector; de manera que el «precio de producción»^[47] del producto total de un sector cualquiera, i , será: $c_i + v_i + G(c_i + v_i)$.

Obviamente, el «precio de producción» de la unidad de cada mercancía es el resultado de dividir el «precio de producción» total del sector por el número de unidades de mercancía producidas.

De las definiciones dadas resulta que el precio de producción es mayor que el valor en los sectores de K más alto, y sucede lo contrario en los de K más bajo. Esto podría quizá ser interpretado en el sentido de que se produce una «transferencia de valor» de los sectores menos avanzados a los más avanzados. Pero también cabe otra interpretación, según la cual lo que revela esta nueva concepción de los precios de equilibrio es que el concepto de «trabajo socialmente necesario» había sido entendido hasta aquí de un

modo demasiado estrecho, ya que sólo se tenía en cuenta una media sectorial de productividad, mientras que la consideración de K nos permite cuantificar diferencias de nivel tecnológico intersectoriales y, por lo tanto, también hablar de una media intersectorial de productividad del trabajo. En esta interpretación, el verdadero valor sería el «precio de producción», y la aparente «transferencia de valor» de unos sectores a otros no sería tal, sino simplemente la reducción del trabajo *real concreto* a trabajo *abstracto* o socialmente necesario, en la cual unos sectores saldrían perdiendo, porque, al estar más atrasados, emplean más tiempo real de trabajo que el que corresponde a una media social intersectorial, y otros saldrían ganando por la razón contraria. Evidentemente, esto significaría que la tasa de plusvalía no es igual en todos los sectores, pero tal desigualdad está perfectamente de acuerdo con la teoría, pues lo que se iguala en un espacio económico de libre circulación son (además de la tasa de ganancia) los salarios, no la tasa de plusvalía. Habiendo iguales salarios, P es mayor cuando la productividad es mayor; lo cual, ciertamente, significa que los obreros son objetivamente más explotados, pero no que estén en peor situación o vendan su fuerza de trabajo en peores condiciones, sino sólo que esa fuerza de trabajo, una vez comprada a su precio social general, es empleada más racionalmente en esos sectores que en otros.

IV.5. DISCUSIÓN SOBRE EL «PRECIO DE PRODUCCIÓN» Y EL VALOR

La aparente dualidad entre una teoría del valor presentada en el libro primero de *Das Kapital* y una teoría de los «precios de producción» que aparece en el libro tercero, el hecho (en parte debido sin duda al carácter inacabado de la obra) de que la vinculación entre ambas teorías no resulte del todo clara, ha creado algunos malentendidos que, para nuestro propósito, es importante deshacer.

Por una parte, parece como que la teoría del valor del libro primero no fuese aplicable a la observación de los fenómenos, por cuanto esta teoría, según se suele considerar; «supone» la uniformidad de la composición orgánica del capital, suposición que es contraria a la realidad.

Pero, por otra parte, la teoría de los «precios de producción» no puede en absoluto sustituir como explicación de los fenómenos a la primera teoría del valor, ya que no cumple el requisito fundamental que ésta se había impuesto a sí misma, a saber: el de encontrar aquella magnitud única, aquella «sola cosa», de la que son cantidades las diversas mercancías en cuanto valores.

Este requisito, en efecto, excluye que aquello alrededor de lo cual varían los precios de mercado pueda ser definido como una suma de «factores». Antes habría que explicar por qué esos (y precisamente esos) factores son partes (y son todas las partes que hay) de la cantidad presente de la magnitud en cuestión; para lo cual sería precisa ante todo una definición de esa magnitud *única*.

No vale decir que la primera teoría del valor se mantiene en el sentido de que el valor y el precio de producción coincidan en el total de las mercancías producidas (o del «valor añadido»), afectando la diferencia únicamente al reparto por sectores. La invalidez de esta alegación reside en lo siguiente:

Todo lo que la teoría del valor pretende explicar son las relaciones de cambio entre mercancías distintas, de manera que toda cuestión está precisamente en la *parte* de esa «cantidad total» que corresponde a *cada* mercancía. La cantidad total no entra, por definición, en relaciones de cambio, y, por lo tanto, sólo es posible referirse a ella en términos de la «sustancia» (y no de la «forma») de valor, o sea: como cantidad total *de trabajo*. En otras palabras: la fórmula «la cantidad total de valor» sólo tiene sentido en la propia teoría del valor, en la consideración de la «sustancia», y no en ninguna «forma de manifestación». Consiguientemente, alegar que la teoría explica «cantidad total» sería tautológico y equivaldría a decir que no explica nada^[48].

Cuando Marx, al exponer la génesis de los precios de producción, habla de una determinación de valor a escala de totalidad, el sujeto de su consideración no es la cantidad total de valor, sino la *parte de esa cantidad* que corresponde a plusvalía. Es decir: se trata, una vez más, de la relación entre partes del valor-trabajo total, y no de la determinación del total mismo. La diferencia fundamental entre la primera teoría del valor y la noción de los precios de producción no está en que en un caso se sume p (la plusvalía que se supone producida en el sector o industria del caso) y en el otro p' (la parte proporcional de la masa total de plusvalía), sino en que la noción del precio de producción suma «factores» para obtener una determinación, mientras que, en la teoría del valor, la descomposición en sumandos no es sino un análisis *a posteriori* de una determinación previamente definida, a saber: la parte de trabajo abstracto, humano igual, socialmente necesario, que hay «cristalizada» en la mercancía.

Sin embargo, y en contra de lo que vamos a defender, es casi común entre los economistas la idea de que la teoría del valor del libro primero sólo puede aplicarse a una «producción mercantil precapitalista» o a una «producción capitalista en la cual la composición orgánica del capital de la rama tratada sea igual a la media social», mientras que la fórmula de los precios de producción (y no la noción general de valor) determinaría los precios de equilibrio en una producción capitalista desarrollada en general.

Desde el momento en que se asume esto, al aparecer el precio de equilibrio como una suma de factores, pierde todo sentido la noción de una «sustancia-valor» única. Así que nada puede extrañarnos una teorización como la que aparece en el libro de A. Emmanuel «El intercambio desigual»: las remuneraciones de los factores serían la «causa» y el precio el «efecto», y esas remuneraciones serían exigidas por el hecho de que los factores se definen como «*derechos establecidos* a una primera participación en el producto económico de la sociedad»^[49]; con lo cual es enteramente consecuente el que la diferente remuneración de los factores en uno y otro país se considere como cuestión «institucional»^[50]. Sentado esto, y establecida la hipótesis de que haya igualdad internacional de la tasa de ganancia (movilidad del capital) y no la haya, en cambio, de los salarios

(inmovilidad de la fuerza de trabajo), queda dicho casi todo lo que constituye la teoría del «intercambio desigual», si bien más adelante deberemos comentar también la excesiva facilidad con que Emmanuel deduce de la diferencia de salarios una determinada diferencia entre tasas de plusvalía.

A nuestro entender, la noción de los precios de producción, perteneciente a la parte no definitivamente redactada de *Das Kapital*, tendría la función de introducir una observación sobre la aplicación de la propia teoría del valor, observación que está ya implícita (aunque sólo implícita) en el libro primero, y que nosotros intentaríamos formular en la manera en que a continuación lo hacemos. El concepto de «trabajo abstracto», «trabajo humano igual», «trabajo socialmente necesario», implica la referencia a una media social. En un proceso con productividad inferior a la media, no todo el tiempo real es valor. En uno con productividad superior, se constituye un valor mayor que el tiempo real empleado.

Pero esas nociones («trabajo socialmente necesario», «trabajo igual») hacen referencia a una media de *toda* la sociedad. Y, sin embargo, la comparación de niveles de productividad, y, por lo tanto, la media social de productividad, sólo tienen un sentido previamente definido cuando se comparan entre sí procesos que satisfacen *la misma* necesidad, o sea: que producen la misma cosa, o cosas que puedan sustituirse entre sí. Un proceso es más productivo que otro cuando (y en la medida en que) satisface la misma necesidad con menos tiempo real de trabajo. Ahora bien, ¿cómo se compararían entre sí productividades de procesos que satisfacen necesidades cualitativamente distintas?

Hasta el momento, puede parecer que los trabajos reales en la producción de mercancías se reducen a trabajo ciertamente «abstracto», pero de un nivel de abstracción limitado, no de toda la sociedad, sino meramente sectorial. Sin embargo, con arreglo al concepto de «trabajo humano igual», no debe ser así. Recuértese cómo demuestra Marx la necesidad de reducir el trabajo real a trabajo abstracto: el ser «cristalización» de cantidades-de-trabajo-humano es el fundamento del

valor-de-cambio, porque es lo que todas las mercancías tienen en común *independientemente de su determinación cualitativa*, y esto implica que las cantidades-de-trabajo en cuestión sean las cantidades del trabajo abstracto de un productor social medio por encima de la indicada determinación cualitativa. No, por lo tanto, la cantidad media de trabajo de los productores de tal o cual mercancía, sino de los productores en general, en el conjunto de la sociedad del caso, suprasectorialmente.

En otras palabras. Hasta aquí ha podido considerarse «abstracto» el tiempo de trabajo que corresponde a una pieza de mercancía en el reparto del tiempo total *del sector*. Pero ese tiempo total seguiría siendo real, y no abstracto. La media no sería social, sino sectorial. Sin embargo, la teoría de Marx en el capítulo primero de *Das Kapital* exige que sea el tiempo total *de toda la sociedad* el que se reparta. Es preciso, pues, que pueda tener algún sentido decir que todo un sector está atrasado o adelantado con respecto a otro, y no sólo una empresa con respecto a otra dentro del mismo sector.

No vale objetar que, si en la producción total de la mercancía H se emplean n horas de trabajo y la sociedad consume de hecho esa producción total, ello significa que la sociedad (en el nivel técnico dado) necesita esas n horas. Esto es cierto sólo en la misma medida en que lo es también para una empresa dentro de un sector. Si alguien emplea 30 horas en producir un par de zapatos y lo vende, es indudable que esas 30 horas entran en la suma total de tiempo de trabajo del sector; pero, al distribuirse (mediante el mercado) esa suma total entre todos los pares de zapatos producidos, es sumamente probable que a nuestro productor le correspondan muchas menos horas que las 30 que trabajó, pongamos ocho, y esto precisamente quiere decir que él hizo solamente ocho horas de trabajo homologable en el conjunto del sector, aunque su tiempo de trabajo real haya sido mucho mayor; mientras que el fabricante que produzca zapatos exactamente iguales a los anteriores con un tiempo medio de seis horas-hombre por cada par, tendrá, en cada par de zapatos por él producido, no seis, sino ocho horas del trabajo del sector, debido precisamente a que la sociedad aún sigue necesitando de algunos pares de zapatos producidos en 30 horas. Pues bien, de manera semejante, el tiempo total de trabajo de un sector atrasado

entra efectivamente en la suma total del tiempo de trabajo socialmente necesario siempre (y en la medida en) que la sociedad compre efectivamente los productos de tal sector, pero esto no significa que, en el reparto de ese tiempo socialmente necesario total mediante el mercado, al sector en cuestión le corresponda una parte igual a la que en términos reales efectuó.

Hemos visto, pues, que los conceptos de los primeros capítulos de *Das Kapital* exigen que haya una determinación suprasectorial (en toda la sociedad) de la medida en que el trabajo de cada sector es socialmente necesario, o sea: homologable como trabajo «abstracto» y «humano igual».

Esto equivale a reclamar la posibilidad de una comparación suprasectorial de la «productividad» o «fuerza productiva» de los diferentes procesos. O, empleando una expresión más rigurosa, es preciso disponer de un concepto que, para la teoría del valor, juegue a nivel suprasectorial el papel que en cada sector juega el concepto de las diferencias de productividad entre procesos distintos. Hemos considerado más rigurosa esta segunda manera de decir, por lo siguiente:

La «productividad» es, en principio, una noción física, o sea: una característica del trabajo *real*, que concierne a la relación entre tiempo real y cantidad real de producto. Dos procesos se comparan entre sí en cuanto a productividad según los respectivos cocientes entre cantidad de producto real y tiempo real.

Pues bien, si el tiempo real es efectivamente una magnitud común a los diversos sectores de la producción, no lo es en cambio el producto real. No hay manera de medir como cantidades de la misma magnitud los productos reales de diversos sectores.

Esta imposibilidad de expresar cantidades de productos diferentes como cantidades de una única magnitud real (física), manifiesta algo importante acerca del buscado concepto que haya de desempeñar en el reparto del valor constituido entre sectores aquel papel que la «productividad» desempeñaba en el reparto entre empresas del mismo sector. A saber: que ese concepto ya no podrá ser físico, sino que habrá de ser económico.

En los razonamientos precedentes buscamos un concepto que ha de desempeñar un determinado papel. Nuestra tesis va a ser ahora que ese papel lo desempeña, al menos en cierto momento de la construcción marxiana, el concepto de la *composición orgánica del capital* (que designamos por K). Según esto, la presentación de los «precios de producción» en el libro tercero sería el tránsito necesario hacia una aplicación más rigurosa de la propia teoría del valor del libro primero (capítulo primero), la cual hasta ese momento habría sido empleada omitiendo la mención particular de ciertos problemas, no sólo por «razones expositivas», sino por el método de construcción propio de *Das Kapital*, obra que no es en su conjunto otra cosa que la exposición compleja y desarrollada de la teoría del valor expuesta globalmente en el capítulo primero. Al dar la formulación inicial de la teoría del valor, Marx no hace entrar en juego el hecho de que las unidades de producción son empresas capitalistas, porque primero habrá de deducir que sólo en una sociedad de ese tipo (es decir: capitalista) ocurre que la producción en general sea producción de mercancías. De parecida manera, Marx aplica la teoría a la determinación del valor de unas u otras mercancías suponiendo que cada sector es, en cuanto a nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, representativo del conjunto de la producción; hasta el momento en que, habiéndose mostrado ya que el ajuste de los precios al valor tiene lugar como igualación de la tasa de ganancia, y habiéndose establecido la dependencia de esta magnitud con respecto a K , el problema de la diversidad entre sectores se plantea por sí solo. Marx no pretende otra cosa que atar los cabos de la teoría del valor que, de manera general, se establece en el capítulo primero de la obra.

Además de la consistencia de los razonamientos precedentes, la otra condición para que nuestra tesis se sostenga es que K pueda efectivamente interpretarse como una medida del *nivel técnico* del proceso productivo. Veamos que tal interpretación es perfectamente defendible.

Para ello, es preciso ante todo recordar una característica de todo cuanto Marx dice sobre la estructura de la sociedad moderna. Cualesquiera «leyes» o «tendencias» derivables de esa estructura pretenden una verificabilidad

empírica que no es de carácter puntual. Así que de nada vale recordar que puede haber mejoras técnicas concretas que no eleven K , o que incluso lo hagan descender momentáneamente, por ejemplo: que supongan sólo un mejor aprovechamiento del mismo equipo y de las mismas materias primas. La verdadera cuestión es si una mejora técnica continuada y/o a largo plazo comporta necesariamente una elevación de la composición orgánica del capital.

Pues bien, empieza por ser evidente que un nivel técnico más alto significa que una cantidad igual de fuerza de trabajo es suficiente para efectuar una masa mayor de producto potencial, o sea: de elementos físicos del capital constante. Ello implica, al menos, una elevación de la relación en términos físicos entre esos elementos y los del capital variable.

Admitido esto, lo único que podría aducirse contra la tesis del ascenso de K es el conocido argumento según el cual el propio avance técnico abarata los elementos materiales del capital constante (reduce la cantidad de tiempo de trabajo necesario para producirlos), con lo cual el aumento de la relación física no tiene por que ir acompañado de un aumento en términos de valor. Sin embargo, a esto puede contestarse que el citado abaratamiento se refiere tanto a los elementos materiales del capital constante como a los del capital variable.

Podría objetárseles que el aumento de la relación física antes citada (entre los elementos de c y los de v) no es tan claro como se ha dicho, puesto que, en la masa de elementos materiales de v , lo que cuenta no es el número de trabajadores, sino el volumen de sus medios de subsistencia, de manera que el ascenso del nivel de vida normal puede tener una influencia contrarrestante. A esto respondemos dos cosas.

Ante todo, que el tema de una posible variación del nivel de vida con el avance técnico es, dentro de un espacio económico dado, cuestión diacrónica, mientras que nuestra argumentación, referente a si K es representativo del nivel técnico, concierne a diferencias sincrónicas. En cada momento dado, el «nivel de vida normal» (que determina la masa de subsistencias «necesarias» del trabajador) es el mismo para todo el espacio

económico, aun cuando unas industrias y/o ramas tengan un nivel técnico superior o inferior al de otras.

Con esto queda descartada la posible incidencia de la objeción últimamente citada sobre nuestra argumentación. No vamos, por tanto, a entrar mayormente en los problemas de otro tipo que dicha objeción plantea. Sin embargo, advirtamos de paso que una situación como la que ella contempla (aumento del nivel de vida en medida suficiente para mantener, o incluso hacer descender, la relación física entre el volumen de bienes de producción empleados y el de subsistencias consumidas por los obreros), aun en el caso de poder darse, sería debida a factores coyunturales que no están en ningún modo implicados en el propio avance técnico. Con lo cual no se refutaría en absoluto la conexión entre K y el nivel técnico, sino que simplemente, en el periodo de tiempo en cuestión, al efecto de esa conexión se opondría el de otro fenómeno distinto. La suma algebraica de efectos no excluye en absoluto la realidad estructural de cada uno de ellos.

Esta última enunciación metodológica es, por cierto, igualmente válida como respuesta a la mayoría de las críticas formuladas contra la tesis de la tendencia descendente de la tasa de ganancia. Tal tesis no afirma como necesario que la tasa de ganancia descienda de hecho; lo que afirma es más bien la necesidad que el capitalismo tiene de hacer funcionar las «causas contrarrestantes». Y no deja de ser curioso que buena parte de las críticas en cuestión se limiten a exponer la importancia de unas u otras de esas causas, ya enumeradas por Marx.

Si admitimos que K pueda desempeñar el papel que hemos descrito, entonces la noción del «precio de producción» no aparece en absoluto como una modificación de la primitiva teoría del valor, sino como el arranque de un paso más en la construcción estricta y desarrollada de esa misma teoría, la cual había sido enunciada como concepto general en el capítulo primero y debía ser efectivamente expuesta como estructura o «ley económica» mediante una serie ordenada de pasos constructivos a lo largo de toda una obra que no llegó a concluirse.

Concretamente, el concepto de «precio de producción» debía servir de puente para introducir la consideración (exigida por los conceptos del

capítulo primero) de que la «abstracción» del «trabajo abstracto» debe elevarse al nivel de toda la sociedad, y no sólo de cada rama de la producción, tal como explicamos antes. Una vez realizado este paso, ya no se podría decir que se «transfiere valor» del sector A (con más bajo nivel técnico) al sector B, sino que el mismo tiempo de trabajo real constituye menos valor en el sector A y más en el sector B. No se trata de «transferencia de valor», sino de un nuevo paso en la reducción del trabajo real a trabajo abstracto (o sea: a valor), concretamente el paso desde una reducción efectuada sólo a nivel de sector hasta aquella otra que se realiza al nivel de todo el sistema productivo, tal como exigía el capítulo primero.

Este paso conduciría evidentemente a establecer que la tasa de plusvalía es distinta en los distintos sectores, y concretamente mayor en aquéllos de nivel técnico más alto. Cosa enteramente lógica. La movilidad de la fuerza de trabajo iguala el salario, no la tasa de plusvalía. Siendo igual el salario, la tasa de plusvalía es mayor en las ramas de más alta productividad, porque en ellas el obrero produce en menos tiempo el equivalente de su salario.

En relación con esto, debemos insistir en que la productividad es una característica *del proceso*, de la organización técnica de la producción, y no del acto del obrero. Esta observación nos enfrenta a un sofisma frecuentemente empleado por los teóricos del «intercambio desigual» entre países. Podemos verlo si nos fijamos en los argumentos aducidos por A. Emmanuel para introducir en sus esquemas numéricos una importante diferencia de tasa de plusvalía entre los países avanzados y los subdesarrollados. Primeramente establece, como ejemplo, que los salarios sean diez veces más altos en el país avanzado que en el atrasado; hasta aquí nada tenemos que objetar, e incluso parece bastante moderado. Pero, a continuación, dice que, para obtener una relación entre costes de la fuerza de trabajo (de la cual derivará una determinada relación entre tasas de plusvalía), habrá que dividir ese cociente diez por el de las respectivas intensidades del trabajo^[51], y ha definido la «intensidad» como «la productividad del trabajo con igualdad de herramienta»^[52], la cual puede, según Emmanuel, estimarse como aproximadamente doble por término

medio para el trabajador de un país avanzado con respecto al de uno atrasado.

El razonamiento que acabamos de citar es vicioso, porque, a igualdad de salario real, una productividad n veces mayor (en un espacio económico con respecto a otro) significa un costo de la fuerza de trabajo n veces menor, con independencia de que la diferencia de productividad sea debida al obrero o a la «herramienta» (esto es: dicho de manera más general, al tipo de organización técnica del proceso productivo). Para reducir el trabajo real a trabajo abstracto, para determinar el valor constituido (y, por lo tanto, también el valor de la fuerza de trabajo), lo que importa no es lo que uno u otro obrero rendirían «con instrumento igual», sino lo que rinden con el instrumento con el que trabajan y en el seno del proceso productivo en el que efectivamente se encuentran insertos. En otras palabras: la productividad no es una característica del obrero, sino del proceso. Para obtener una relación de costes de la fuerza de trabajo, habrá que dividir la relación de salarios por la de productividades del trabajo, y no por la de «intensidades» del mismo; o sea: hay que considerar la productividad del trabajo tal como éste se realiza efectivamente, y no trasladado a una hipotética situación de «herramienta igual». Dicho esto, parece claro que el divisor sería mucho mayor que dos, y que no hay ninguna razón para suponer que la tasa media de plusvalía sea mayor en los países subdesarrollados que en los avanzados. Ahora bien, sin tal suposición, los citados esquemas numéricos de Emmanuel se vienen abajo.

Generalizando, y no sólo en la comparación entre países, sino también en cualquier otra entre industrias, un nivel salarial más alto significa una tasa de plusvalía más baja, pero sólo manteniéndose constante la productividad. Si ésta aumenta, pueden aumentar salario y tasa de plusvalía al mismo tiempo.

Evidentemente, nada de lo dicho hasta aquí pretende establecer que las diferencias de K entre sectores sean un concepto de la misma naturaleza que el de las diferencias de productividad entre empresas. Lo que hemos dicho es bien distinto, a saber: que la reducción del trabajo real a trabajo abstracto (la cual, según el capítulo primero, tiene que ser una abstracción hasta el

nivel de *toda la sociedad*, y no de un sector) sólo puede realizarse en dos pasos. En el primero de ellos, la comparación se hace entre los productores de un mismo producto, y, consiguientemente, la «media social» puede establecerse en términos físicos, con la citada noción de «productividad», ya que el producto es una magnitud física única y se supone que los artículos producidos con diferentes niveles de productividad son iguales (materialmente confundibles en el mercado) unos con otros; de aquí que el empresario con productividad inferior sólo pueda mantenerse con una tasa de ganancia también inferior. En cambio, en el segundo paso, en la comparación entre sectores, dado que los productos son magnitudes distintas, no hay ningún punto de partida físico para definir una «media»; la única base para reducir a un criterio igual es, pues, económica y no física, a saber: es el hecho de que, si la relación de valor entre los productos totales de unos y otros sectores coincidiese con su relación de tiempo de trabajo real total, la tasa de ganancia de ciertas ramas en su conjunto sería permanentemente mayor que la de otras ramas, lo cual es incompatible con la concurrencia, y, por lo tanto, la relación de valor de esos sectores tiene que ser inferior a su relación de tiempo de trabajo total; conclusión que, precisamente, confirma el carácter «atrasado» de esos sectores.

La interpretación que hemos establecido del «precio de producción» excluye la idea de una «transferencia de valor» (y, por lo tanto, una «transferencia de plusvalía»), por cuanto pretende fundamentar que en el ramo o industria más atrasado se constituye, con el mismo tiempo de trabajo, menos valor, sin que éste tenga que haber sido transferido a ninguna parte; e, igualmente, que en las industrias o ramos más avanzados, con el mismo tiempo real de trabajo, hay más valor constituido, sin que el mismo tenga que haber venido transferido de parte alguna. El aceptar esto en la comparación entre empresas del mismo sector es habitual en los teóricos de la llamada «economía marxista»; en cambio, es menos corriente aceptarlo en la comparación entre sectores. Por eso resulta chocante que E. Mandel, tras haber admitido algo vagamente parecido a lo nuestro en las primeras líneas del apartado sobre los «precios de producción» de su «Tratado de economía marxista», y, sin embargo, haber pasado de

inmediato a hablar de «transferencia de valor»^[53], resuelva finalmente, en «El capitalismo tardío», que: «cuando Marx afirma que las empresas que operan con una productividad inferior a la media obtienen menos de la ganancia media, y que en última instancia esto corresponde al hecho de que han dilapidado trabajo social, todo lo que esta fórmula quiere decir es que parte del valor o la plusvalía realmente producida por los obreros de esas empresas es apropiada en el mercado por empresas que funcionan más eficazmente. De ninguna manera significa que hayan creado menos valor o plusvalía de lo que indica el número de horas trabajadas en ellas»^[54], etc. Si citamos aquí esta tesis, es ante todo porque algunos aspectos de la manera que Mandel tiene de justificarla en «El capitalismo tardío» suscitan una cuestión teórica importante. Dice, en efecto, el citado autor, refiriéndose a empresas con tasa de ganancia inferior a la media debido a una productividad también inferior, que el explicar esto por la reducción de ese trabajo real a menos trabajo abstracto equivaldría a «desplazar la creación del valor de la esfera de la producción a la esfera de la circulación»^[55], pues —continúa— «la cuestión de si una empresa obtendrá una ganancia media, inferior a la media o superior a la media, no es de ningún modo algo que esté resuelto en el momento de completarse el proceso de producción»^[56].

Según esto, ni siquiera importaría para la determinación del valor la cuestión de si el producto es o no (y en qué medida es) socialmente necesario, ya que, en la sociedad moderna, tal cuestión no se resuelve en la producción material del producto, sino sólo en su aceptación por el mercado. Con lo cual se reduciría al absurdo la noción misma de «trabajo socialmente necesario», incluso la propia noción de trabajo en general, la cual implica que se trata de una *mediación material* para la satisfacción de *necesidades humanas* de una u otra índole. Aquello que no tiene esta condición no es trabajo, sino ocio. Y, en la sociedad moderna, donde estructuralmente las necesidades humanas se satisfacen mediante el cambio, y donde, en consecuencia, los objetos son mercancías, la existencia humana resulta reconocida como trabajo precisamente en la medida en que su producto material es cambiante; si no, no es trabajo a los efectos de la

sociedad moderna, o sea: no es lo que llamamos trabajo «abstracto» o «socialmente necesario».

En cuanto al problema de si es la «producción» o la «circulación» lo que determina el valor, ya hemos mostrado^[57] que Mandel pasa por alto la distinción marxiana entre la *sustancia-valor* y su «forma de manifestación» o «de expresión», que es el valor-de-cambio. Ciertamente es en el acto de producción, pero *de la producción social en su conjunto* (no de una industria o rama), donde ocurre efectivamente que tal proceso es más o menos productivo que tal otro, donde hay realmente una «media social», donde lo que se produce de A concierda o no (a efectos de satisfacer necesidades) con lo que se produce de B, etc.; es en la producción donde esas variables tienen *en sí* unos valores determinados. Pero ¿de qué manera esos valores se le ponen de manifiesto a la propia sociedad de la que se trata?; no de otro modo que en el mercado, o sea: «en la circulación». Las magnitudes de valor se determinan en la producción, pero la propia sociedad no tiene otra posibilidad de conocerlas que el mercado; y esto ocurre así porque, en la sociedad moderna, la producción *social* en su conjunto (en la cual, y no en tal o cual industria o rama, se determinan los valores) solo se constituye como tal a través del mercado.

V EL ASPECTO DIACRÓNICO DE LA LEY DEL VALOR

V.1. LA LEY DEL VALOR Y EL CICLO ECONÓMICO

La ley del valor es de carácter sincrónico, no diacrónico. Esto quiere decir que ella determina en cada caso una situación y unas relaciones dentro de esa situación, no una evolución a lo largo del tiempo.

Pero, debido al modo de operación de esa ley (descrito en el capítulo precedente), la situación, en cada caso, no puede ser observada en un mero instante; es preciso seguir las fluctuaciones de los precios de mercado a lo largo de un cierto tiempo para poder constatar que oscilan alrededor de los correspondientes valores.

Esta hipótesis de la observación a lo largo de un período de tiempo comporta, sin embargo, una peculiar abstracción, pues supone que, durante ese lapso, los valores de las mercancías permanecen constantes, cuando lo cierto es que, considerados como cantidades de tiempo de trabajo socialmente necesario, los valores tienden a disminuir. También esto es una constatación de carácter sincrónico, pues no expresa directamente una comparación entre situaciones separadas en el tiempo, sino una tendencia inherente a cada situación. La tendencia al aumento de la productividad, a la mejora tecnológica, aun siendo ella misma un carácter sincrónico de cada situación, nos obliga a introducir un punto de vista diacrónico, porque ese aumento, como vamos a ver, no puede producirse de manera continua, sino que debe seguir una peculiar «historia» a lo largo del tiempo.

Para desarrollar esto, debemos primeramente establecer alguna nueva distinción.

En la parte v del valor total de una mercancía está incluida la totalidad del mantenimiento de la fuerza de trabajo durante el tiempo que se gastó en producir esa mercancía. Igualmente, hay una parte de c (la correspondiente a materias primas, productos auxiliares y energía) que incluye totalmente el valor de las cantidades de los factores en cuestión que entraron necesariamente en el proceso de producción de la mercancía consideradas. Estas dos partes de capital (esto es: v mas la citada parte de c) constituyen lo que se llama *capital circulante*, esto es: capital que se va invirtiendo y recuperando por y para cada masa de mercancía que se produce. Esa parte de capital representa elementos materiales que se pueden reponer enteramente cada vez que una masa cualquiera de mercancía producida se vende a su valor. Por el contrario, la otra parte de c , la correspondiente a máquinas y edificios, no representa el valor total de los elementos de ese tipo que entran necesariamente en el proceso de producción de la mercancía en cuestión, sino sólo una parte proporcional; esto es: si una máquina que vale M queda fuera de uso después de producir N unidades de mercancía, en cada unidad estará incorporado un valor M/N como parte del valor de la máquina. El capital-dinero necesario para reponer los elementos materiales de esta segunda parte de capital, llamada capital fijo, sólo se recupera una vez producida y vendida una cantidad determinada de mercancías (en el ejemplo, N unidades).

Evidentemente, la parte del valor de cada elemento material del capital fijo incluida en el valor de cada mercancía se determina por la duración media previsible del elemento en cuestión. Pero, cuando se considera esta duración, no se cuenta con que tales elementos lleguen hasta no poder ser usados por puro desgaste físico, sino más bien con su descalificación técnica, o sea: con que en algún momento serán ya inadecuados al nivel de productividad existente, el cual reclamará otros mejores. Esto obliga a tener en cuenta que un procedimiento productivo mejor, una productividad más alta, implica generalmente un volumen de producción mayor, y que el capital solamente se va a arriesgar cuando espere tener un mercado en el

que colocar esa nueva producción con una tasa de ganancia aceptable. Con lo cual, la sustitución de un equipo antiguo por uno nuevo no es sólo cuestión técnica y de financiación, sino también cuestión de coyuntura económica. Esta dependencia hace que la renovación del equipo se produzca de manera simultánea en diversos sectores e industrias. Hay algún momento determinado, una extensión de tiempo relativamente corta, en que un número considerable de industrias renueva su equipo. De esta discontinuidad en la renovación de los elementos del capital fijo se sigue una discontinuidad en la demanda de productos del sector constituido por las industrias que producen esos elementos. En el momento de producirse la renovación, estas industrias tienen un amplio mercado, y la fuerte demanda les hace interesante ampliar su capacidad productiva; Esto es un arma de doble filo, pues, para que esa nueva capacidad productiva permaneciese luego empleada, sería precisa una continuidad de la misma demanda, contra lo cual está la mencionada discontinuidad de la adquisición de nuevos elementos de capital fijo. No obstante, una continuación de la demanda de ese tipo de elementos tiene lugar hasta cierto punto, pues el propio crecimiento de la industria de bienes de equipo (elementos de capital fijo) crea, fundamentalmente en la forma de salarios nuevos pagados por esa industria y por sus suministradores, un aumento masivo de la demanda de mercancías y, en especial, de bienes de consumo, lo cual hace continuar el crecimiento de las industrias de este tipo de bienes (sector II) y, por lo tanto, sostiene una demanda de nuevos bienes de equipo. Pero esta prolongación del crecimiento ya no afecta al sector de bienes de equipo de la misma manera (fuerte presión de la demanda y consiguiente ampliación de la inversión) en que lo afectó la onda inicial, pues las industrias de bienes de equipo, según dijimos, necesitan ahora del crecimiento del conjunto de la producción simplemente para mantenerse ellas con la capacidad productiva que adquirieron. De manera que el proceso de estimulación recíproca entre sectores no continúa indefinidamente, sino que se agota. ¿Qué sucede en el momento en que, grosso modo, el conjunto de las industrias se encuentra ya en posesión del equipo que necesita? La industria de bienes de equipo ve sustancialmente disminuida la demanda de sus productos y debe reducir su

capacidad productiva. Al hacer esto, paga menos salarios y hace menos pedidos a sus proveedores; con lo cual disminuye la demanda de todo tipo de mercancías (incluidos los bienes de consumo); hay entonces sobreproducción, exceso de la oferta sobre la demanda, con el consiguiente descenso de los precios^[58], el cual, junto con el hecho de que el crecimiento, al aumentar la demanda de fuerza de trabajo, había hecho subir los salarios, comporta una caída de la tasa de ganancia. Éste es el momento de la *crisis*. La inversión no rinde y, por lo tanto, se produce una desinversión, por métodos que van desde la quiebra pura y simple hasta la reproducción restringida del capital.

Lo que ahora nos interesa hacer resaltar es en qué manera la crisis crea a su vez las condiciones para que pueda comenzar un nuevo crecimiento. En primer lugar, es obvio que hace bajar de nuevo los salarios y reconstruye el «ejército de reserva». Pero, además, quienes quiebran son en general las empresas que trabajan con productividad más baja. Este trabajo queda entonces excluido del cálculo objetivo de la media social de productividad. Por lo mismo, las empresas de más alta productividad pasan a ser de productividad normal. La crisis, pues, depura el sistema productivo y da lugar a un nuevo criterio, más exigente, para apreciar el carácter socialmente necesario del trabajo. Incluso los medios de producción no obsoletos, que durante el auge eran objeto de una fuerte demanda, son ahora valorados de acuerdo con el nuevo criterio, etc. Todo esto modifica drásticamente los datos para el cálculo de la tasa de ganancia. Además de los salarios, han bajado también los precios de los elementos de c ; y, por otra parte, el volumen de producción ha descendido, con lo cual se va a producir una cierta presión de la demanda en aquellos sectores en los que ésta se reduce relativamente menos, que son, obviamente, los de bienes de consumo corrientes. Las industrias de este tipo de bienes encontrarán interesante renovar su equipo, harán pedidos a las industrias de bienes de equipo, y entonces se empezará a estar de nuevo en el primer paso del proceso que acabamos de describir.

Así, pues, diacrónicamente, la marcha de la producción capitalista es cíclica^[59]. El aumento de la producción es, a lo largo del tiempo, constante,

pero no continuo. Salvo circunstancias particulares, cada ciclo representa en su conjunto una capacidad productiva superior a la del ciclo precedente; pero, dentro de cada ciclo, hay el movimiento ascendente y descendente determinado por la dinámica del ciclo mismo. La crisis es la manera en que se hace valer diacrónicamente la racionalización que en el capítulo anterior hemos descrito como la operación de la ley del valor.

La ley del valor es de suyo, como dijimos al comienzo de este mismo párrafo, una ley sincrónica en cada caso, una ley que rige cada situación y las relaciones dentro de cada situación, en el ámbito histórico que Marx llama «sociedad moderna». Pero, a la vez, la operación de esa ley en cada situación determina siempre un lanzamiento hacia adelante, de manera que la ley ha de aplicarse cada vez en una situación nueva, cosa que hace mediante la crisis.

V.2. PERIODOS DEL DESARROLLO CAPITALISTA. NOTA SOBRE EL CAPITALISMO DESPUÉS DE MARX

Para explicar la dinámica del ciclo económico, siguiendo a Marx, hemos alegado que la renovación del equipo (capital fijo) tiene lugar en un momento dado para (y después de) un cierto lapso de tiempo. También hemos dejado sentado que, generalmente, la renovación no se hace al mismo nivel tecnológico, sino a uno superior, en otras palabras: que la tendencia, inherente al capitalismo, a aumentar la productividad se efectúa mediante el hecho de que cada ciclo opera a un nivel tecnológico normalmente superior al del ciclo precedente.

Pues bien, la propia escala de niveles tecnológicos posibles, la serie de las posibles modificaciones sucesivas y progresivas del proceso de producción en este sentido, es también discontinua. Mientras la estructura tecnológica global del sistema productivo en su conjunto siga siendo la misma, cada ciclo superará al anterior en productividad mediante mejoras

concretas en las máquinas y mejor organización del trabajo. Este proceso tiene unos límites que sólo pueden ser superados por una reconstitución tecnológica global. En el caso de ésta, ya no se trata de que cada sector mejore en productividad, sino que sectores enteros desaparecen, y surgen otros nuevos. Ni simplemente se perfeccionan las máquinas, sino que éstas dejan en parte de tener función y hay que inventar máquina para funciones nuevas. Las industrias que producen bienes de equipo no tienen que ser sólo perfeccionadas, sino construidas de nueva planta. No se mejora simplemente la producción de materias primas, sino que el nuevo proceso requiere otras materias primas distintas. Y, generalmente, la energía empleada en el nuevo proceso es obtenida también de una nueva manera.

De hecho, además de la «revolución industrial» de los alrededores de 1800, que fue la irrupción, por primera vez en la historia, de una economía basada en la industria capitalista, el capitalismo pasó en su historia por otras tres fases de transformación tecnológica profunda y global. Durante la citada «revolución industrial» y un tiempo inmediatamente siguiente, la industria mecanizada era fundamentalmente de bienes de consumo; la base de esa mecanización era la máquina de vapor, pero las máquinas mismas aún no se producían con máquinas, sino artesanalmente. La primera «revolución tecnológica», posterior a la «revolución industrial», consiste en el paso a producir mecánicamente las propias máquinas; esto ocurre a partir de 1848 aproximadamente. Un nuevo vuelco tendrá lugar hacia finales de siglo (aproximadamente desde 1893), cuando el carbón y el vapor ceden el puesto al petróleo y la electricidad, lo cual comporta transformaciones tecnológicas radicales en el conjunto del sistema productivo. Y, finalmente, después de la Segunda Guerra Mundial, tiene lugar un nuevo cambio tecnológico global, vinculado en este caso a la automatización del proceso productivo y a la introducción de la tecnología avanzada en los campos de la producción de materias primas, productos de subsistencia y energía.

Un proceso de reconstitución tecnológica global requiere una masa de inversiones muy superior a la que se pone en juego en una fase normal de coyuntura alta. Para que tal masa de inversiones se desencadene, son precisas dos cosas. Por una parte, que durante los ciclos precedentes se haya

ido constituyendo (bajo diversas formas) una reserva de capital no invertido, lo cual implica que las fases de alta coyuntura de esos ciclos no fueron muy pronunciadas; este mismo hecho hace que los salarios se encuentren a un nivel relativamente bajo y que haya un «ejército industrial de reserva» (actual o potencial) suficiente. Por otra parte, si bien la reconstitución tecnológica, una vez en marcha, produce por sí misma un incremento de P y consiguientemente de G sin restringir el consumo masivo ni, por lo tanto, el mercado («producción de plusvalía relativa»^[60]), esto no quita que, para desencadenar dicha reconstitución, dado que se requiere una afluencia excepcional de inversiones, sea preciso el estímulo de un alza inicial de la tasa de ganancia. Más abajo mencionaremos las causas concretas de este tipo que desencadenaron las dos últimas fases de reconstitución tecnológica del sistema. En todo caso; el desarrollo de la «producción de plusvalía relativa» ligado a la revolución tecnológica sostiene una alta tasa de ganancia al mismo tiempo que un mercado en expansión, y, de este modo, mantiene el nivel de inversiones necesario para llevar adelante las consecuencias de la propia reconstitución tecnológica en los diversos campos. Durante esta etapa de «tendencia general expansiva», sigue teniendo lugar el ciclo económico normal, pero con mayor acentuación de las fases de coyuntura alta y escasa profundidad de las recesiones. Ahora bien, la parte substancial y determinante de esa ola prolongada de inversiones está reclamada por la necesidad de constituir un entero sistema de nueva planta para el suministro de bienes de producción (equipo, materias primas, recursos energéticos) hasta entonces inexistentes o que sólo existían a nivel de experimentación; y esto está afectado por la discontinuidad que hemos mencionado al comienzo de este párrafo. Una vez que la renovación de ese equipamiento básico ya se produjo, esa parte substancial y determinante de la inversión no continúa al mismo ritmo, y por lo tanto, determinada capacidad productiva, creada para servir a ese esfuerzo, queda sin utilización, dando lugar esto (según un mecanismo ya descrito con otros fines en el párrafo anterior) a un corte de la demanda en todos los niveles, incluido el de bienes de consumo; con la correspondiente incidencia negativa en la tasa de ganancia, la cual, por otra

parte, se ve afectada por el hecho de que el crecimiento de la actividad productiva había hecho aumentar también la demanda de fuerza de trabajo hasta el punto de frenar la tendencia antes ascendente de P . La «tendencia general expansiva» deja paso, pues, a una «tendencia general recesiva» (recesiones pronunciadas y auges débiles), que de hecho se puede constatar, a continuación de cada una de las tres etapas de expansión antes citadas, desde 1874, 1914, y 1967 respectivamente; con ello nos encontramos de nuevo en el punto de partida del modelo: una etapa en la que la situación general, por lo que se refiere a la tasa de ganancia, induce una reserva de capital a largo plazo y un consiguiente nivel de empleo y de salarios relativamente bajo^[61].

El tercero de los cuatro periodos del desarrollo capitalista que hemos mencionado (esto es: aquél cuya fase ascendente llega aproximadamente desde 1893 hasta 1914) se desencadenó a partir de un incremento de la tasa de ganancia debido a que los capitales sobrantes en los países capitalistas (los que no encontraban inversión suficientemente remuneradora en esos países) empezaron a invertirse en la producción de materias primas en países aún no llegados al estadio de la industria capitalista. Tal fenómeno produce una elevación de la tasa de ganancia por dos razones fundamentalmente, a saber: a) mejor suministro de materias primas, ya que la producción de éstas queda sometida al dominio del capital, y concretamente del capital del país inversor; b) las industrias instaladas en los países atrasados tienen un K más bajo, lo cual significa^[62] que su entrada en el proceso de igualación de la tasa de ganancia del país inversor hace subir la tasa de ganancia general. Por otra parte, los sectores de la producción desarrollados en los países capitalistas bajo el signo de la reconstitución tecnológica de los últimos años del siglo XIX y primeros del XX presentan una configuración económica peculiar, vinculada con las nuevas condiciones técnicas. Éstas hacen que la unidad de producción racional sea mucho mayor que en las condiciones precedentes, y, por lo tanto, que sea también substancialmente mayor la unidad de capital competitiva, y menor el número de capitales distintos en un mismo sector de la producción. Tal situación se desenvuelve en algunos sectores hasta un

control total del sector por un único capital o por un corto número de capitales vinculados entre sí. Podría pensarse que esto significa una supresión de la libre concurrencia y, por lo tanto, de la operación de la ley del valor. Sin embargo, tal afirmación no sería exacta, ya que la situación de monopolio reposa en último término en que el capital necesario para concurrir en el nivel de productividad de las industrias establecidas es, por necesidad tecnológica, muy grande; no reposa en ninguna restricción extraeconómica del mercado^[63], sino en el mercado mismo. Por lo tanto, lejos de ser una anulación del principio de libre concurrencia, es una aplicación de él. Para explicar mejor esta última afirmación (o sea: para mostrar que la ley del valor sigue operando) hacemos el siguiente somero esquema:

Imaginemos primero el caso abstracto de que todos los sectores de la producción estén monopolizados. En esa situación, la tasa de ganancia está determinada por la misma ley que si no hubiese monopolio. En efecto, dada una configuración tecnológica (lo cual implica una productividad del trabajo y un K) y dado un nivel de vida, quedan determinados tanto P como G . Supongamos que los capitalistas pretendiesen, aprovechando que no tienen competencia en sus respectivos sectores, subir arbitrariamente los precios. Estando (como suponemos) todos los sectores igualmente monopolizados, esta operación no es posible con los precios de los bienes de producción, que son comprados y vendidos por unos capitalistas a otros. Y, si se trata de bienes de consumo, entonces, al subir los precios, habría que subir también los salarios, a no ser que se moviese una de las magnitudes que supusimos dadas, a saber: el nivel de vida; y mover esta magnitud, concretamente hacerla bajar, significaría que una parte de los bienes de consumo producidos no podría venderse; salvo que, disminuyendo la producción de bienes de consumo, se modificase también el otro dato que supusimos fijo (la configuración técnica del sistema productivo).

Pasemos ahora a otro modelo, admitiendo que subsisten sectores no monopolizados al lado de los monopolizados. En este caso, la posición de estos últimos les permitirá imponer precios a sus compradores y

suministradores no monopolistas. Ahora bien, la masa total de ganancia (o sea: de plusvalía) sigue siendo la diferencia entre el trabajo social total (valor formado) y el valor de la fuerza de trabajo total (salarios). La cuestión que se juega en la relación entre los sectores monopolizados y los otros es únicamente la del reparto de esa masa total de ganancia. Suponemos que el capital no monopolista obtiene de todos modos la ganancia mínima necesaria para justificar su inversión (pues de lo contrario desaparecería y estaríamos en el caso precedentemente examinado). Así, pues, el hecho de que el reparto de la masa total de ganancia sea desigual es debido a que las porciones del trabajo total realizadas en cada empresa son unas si se considera el trabajo real, concreto, y otras si se atiende al trabajo socialmente necesario o abstracto, que es el que constituye valor; pues la mayor dificultad para introducir competencia en los sectores monopolizados responde en último término, como se recordará, al mayor volumen de capital necesario para el nivel de productividad requerido de modo que el fondo de la cuestión es que esos sectores trabajan con más alta productividad y, por lo tanto, un mismo número de horas de trabajo real en ellos y en los otros representa más trabajo socialmente necesario en los primeros que en los segundos, en tanto que el valor de la fuerza de trabajo (determinado por el nivel de vida normal de la sociedad) es el mismo en ambos lados.

Sigue tratándose, pues, del libre juego de las fuerzas económicas; sólo que entretanto esas fuerzas han adquirido una entidad material mayor, y su juego no puede ser constatado dentro de los mismos órdenes de magnitud en los que se lo constataba a mediados del siglo XIX. El problema concierne también, como no podía dejar de ocurrir, a los órdenes de magnitud espaciales, geográficos. Un aparato productivo con el nuevo nivel técnico ya no puede rendir contando únicamente con el espacio económico «nacional» de partida. No obstante, el capital, en la etapa que consideramos, sigue siendo nacional; sigue tratándose en cada caso de las empresas de tal o cual nación capitalista, las cuales pretenden ampliar el espacio geográfico de sus inversiones, sirviéndose para ello de su Estado nacional. De ahí que el proceso asuma la forma de un «reparto del mundo» entre los países

capitalistas avanzados. Tal reparto, sin embargo, no tiene en absoluto la simple forma de ampliación de espacios económicos de origen de los respectivos capitales nacionales. Sea por barreras geográficas suficientemente fuertes o por protección institucional, el hecho es que, entre el país capitalista avanzado y sus territorios «coloniales», no se instaura la libre circulación. La posibilidad de mantener en las «colonias» una industria con K más bajo está determinada por el hecho de que, al ser inferior en la «colonia» el nivel de productividad y, por lo tanto, el nivel de vida (o sea: el valor de la fuerza de trabajo), y existiendo allí un abundante «ejército de reserva» potencial, el capital no se ve obligado, para mantener la tasa de plusvalía, a una carrera de aumento de la productividad que elevaría rápidamente K . Tras haber llegado con signo positivo hasta las vísperas de la Primera Guerra Mundial, la etapa del desarrollo capitalista cuyas características acabamos de indicar se arrastra en su fase de tendencia general recesiva hasta la Segunda Guerra. Por su parte, la última fase larga de tendencia general expansiva hasta hoy constatada en la historia del capitalismo, la que sigue a la Segunda Guerra Mundial, se desencadena a partir de un aumento inicial de G producido por un aumento de P , debido éste a un retroceso de la lucha económica de la clase obrera; tal retroceso está vinculado, en ciertos países, a derrotas políticas ya anteriores a la Guerra, y, en todas partes, a la fundamental derrota que fue (tanto más cuanto que generalmente no se la sintió como tal) la manifiesta incapacidad para gestionar el hecho mismo de la Guerra, y, por consiguiente, la necesidad de aceptar con todas las consecuencias los «sacrificios» que ella imponía. Ese aumento inicial de la tasa de plusvalía (y, por ende, de la tasa de ganancia) no habría dado lugar a un crecimiento duradero de no haber sido porque la ola de inversiones suscitada fue orientada precisamente a una reconstitución tecnológica, la cual, al aumentar la productividad, permitía que el posterior aumento de P fuese ya compatible con una ampliación del consumo masivo y, por lo tanto, del mercado. Las direcciones en las que se movió el aumento de la productividad son, *grosso modo*, las siguientes:

a) Penetración de los procedimientos de producción industriales (y no sólo de la forma económica capitalista) en la producción de materias primas, alimentos y productos energéticos. El periodo precedente había comportado sólo la penetración del capital, y en general no la de la producción industrial tecnificada, en estos campos, lo cual era una de las razones de que los mismos (con K bajo) fuesen inversión predilecta en la exportación de capital a países subdesarrollados, cosa que ahora ya no ocurre.

b) Introducción sistemática de la investigación científico-técnica en el proceso productivo, como parte constituyente de él. Lo cual lleva consigo: (b_1) Acortamiento del tiempo de renovación del capital fijo. (b_2) La innovación tecnológica permanente obliga a gestar y emplear una fuerza de trabajo cuya cualificación no está vinculada a un concreto proceso productivo, no es empiria, sino preparación científico-técnica «abstracta». (b_3) Automatización, ligada a un cambio fundamental en el tipo de actuación del hombre en la producción, cambio vinculado a su vez con el diferente tipo de cualificación mencionado en (b_2).

Lo dicho bajo a) implica una tendencia a la igualación de la composición orgánica del capital (en el sentido de un fuerte tirón hacia arriba) de todos los sectores decisivos, incluida en esto la tendencia a eliminar la tradicional especificidad económica del sector «agrario». Esta tendencia a la igualación (por ascenso general) de la productividad no sólo no significa que desaparezcan las sobreganancias debidas a productividad superior, sino que, al contrario, hace de la lucha por ellas un motor fundamental del sistema, pues ya explicamos que, en régimen capitalista, el ascenso general y la igualdad tienen lugar precisamente a través de la lucha general por la desigualdad. De hecho, vuelven a ser fundamentales, como fuente de sobreganancias, las diferencias de productividad entre sectores y/o empresas, y ya no especialmente entre países.

Por lo que se refiere a la relación entre países avanzados y subdesarrollados, el modo de relación efectiva de desigualdad entre países vuelve a ser el intercambio «desigual» de mercancías^[64], y ya no la inversión de capital de los países avanzados en los subdesarrollados. Esta última, además de no ser ya especialmente orientada a la producción de materias primas, existe preponderantemente en la forma de participación de capital extranjero en empresas autóctonas. Y, en todo caso, dentro del movimiento internacional de capital, la inversión en países subdesarrollados (característica del período anterior) tiene hoy mucha menos importancia que la inversión de capital de unos países avanzados en otros de esos mismos países y la constitución de empresas con capital de varios países avanzados. Estos hechos tienen la interpretación siguiente: ya no se trata de creación y ampliación de un espacio económico secundario para el capital de este o aquel país, sino que se trata de internacionalización del capital mismo. Por lo tanto, ya no es cuestión de división del mundo en zonas de dominio de este o aquel «imperialismo» nacional, como ocurría hasta la Segunda Guerra Mundial. Por esta misma razón, los países subdesarrollados tienen la situación político administrativa de Estados, y ya no de dominios de los países avanzados, porque, en efecto, la configuración económica del capitalismo actual no es ya la de una serie de capitalismo nacionales delimitados uno con respecto a otro, a alguno de los cuales debiese pertenecer (como parte de su espacio económico secundario) el país atrasado del que se trate en cada caso.

Por otra parte, la incesante innovación tecnológica significa que el tiempo de renovación del capital fijo es menor, esto es: que ese capital debe ser amortizado más rápidamente. Esto, unido al mayor peso relativo del capital fijo dentro del conjunto del capital, hace que sea mucho mas grave el caso de que una inversión no rinda lo que se esperaba de ella. O sea obliga al capital a prever con exactitud todos los factores y a cuidar de que sus previsiones se cumplan. Salarios, precios, etc., son cosas que el capital debe tener calculadas de antemano, pero esas cosas están determinadas por factores externos a la empresa, factores que, de una manera u otra, cubren la totalidad de la vida social. De ahí que, en el conjunto de la sociedad, se

desarrolle una programación por cuenta del capital, programación que abarca más cosas cuanto más perfecciona sus métodos.

VI

LA PRESUNTA «CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA»

Desde el comienzo mismo de este trabajo ha quedado fuera de consideración el llamado «materialismo dialéctico». Además de que no lo consideremos como marxismo ni como filosofía, no tenemos obligación alguna de ocuparnos sistemáticamente de él, por la sencilla razón de que no está en la obra del propio Marx y, por lo tanto, no forma parte de nuestro tema.

Sin embargo, si el «materialismo dialéctico» se presenta como una nueva filosofía que, cambiando (para la naturaleza y para la historia) el concepto de las leyes de movimiento, haría posible comprender en términos de tales leyes no sólo la naturaleza, sino también la historia, ante todo aparece el «materialismo histórico» como aquella concepción de la historia que se pretende hacer posible por esa vía. Y del «materialismo histórico» no podemos desentendernos más, puesto que él mismo afirma como su «carta magna» un párrafo de Marx^[65], el párrafo que más se cita, el que es asumido como una especie de «credo» del «marxismo» vulgar.

Por el papel que ese párrafo desempeña en las exposiciones ordinarias del «marxismo», podría pensarse que se trata de un texto muy cuidado y situado en algún lugar estratégico de la obra de Marx. A no ser que (como de hecho ocurre) se recurra siempre a ese texto por la sencilla razón de que no hay otro que, dentro de la obra del Marx maduro, parezca valer para documentar lo que se pretende; o, más exactamente, otros pasajes sólo podrían ser interpretados en el mismo sentido si se los examina a la luz del

citado y de la lectura supuestamente unívoca del mismo, lectura que precisamente vamos a discutir.

En efecto, vamos a ver que ni las características del texto en cuestión permiten suponer que en él pueda estar expresado el fundamento teórico de la tarea marxiana, ni tampoco el texto dice exactamente lo que se suele creer.

En primer lugar, el párrafo a que nos referimos pertenece a un prólogo, el *de Zur Kritik der politischen Ökonomie*, prólogo que, como suele suceder, es externo a la obra, justificado por razones accidentales, pero teóricamente innecesario.

En segundo lugar, el texto es de carácter retrospectivo y autobiográfico. Marx está narrando las investigaciones que hizo, los problemas que tuvo y los resultados a que llegó. Y, tal como ya dijimos^[66] que hace con la presunta filosofía «general» situada cronológicamente en el nivel de *Die deutsche Ideologie*, Marx no desmiente expresamente esos resultados tempranos, pero los deja ahí, y, en cuanto empieza a exponer su obra en curso (que ya es, en el proyecto, *Das Kapital*, aunque todavía no lleve este título), aquellos resultados no aparecen por ninguna parte como elemento teórico presente. Se han quedado en prólogo, externo a la obra, y, además; dentro de una narración de la evolución intelectual del autor, en la cual aparecen situados, sin pretensión de exactitud matemática, pero claramente situados, entre 1844 y 1846, en dos trozos de discurso separados por la mención del traslado de Marx de París a Bruselas, que tuvo lugar en febrero de 1845.

En el primer trozo, después de mencionar su «Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción», que data de 1843, Marx escribe lo siguiente:

Mi investigación desembocó en el resultado de que las relaciones de derecho, así como las formas de Estado, no deben ser comprendidas a partir de sí mismas, ni tampoco a partir de la llamada evolución general del espíritu humano, sino que enraízan en las relaciones materiales de vida, cuya totalidad Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, compendia bajo el nombre de *bürgerliche Gesellschaft*, y de que

la anatomía de la *bürgerliche Gesellschaft* ha de ser buscada en la economía política^[67].

El concepto hegeliano *bürgerliche Gesellschaft* debe ser considerado aquí como el de la sociedad de individuos productores y consumidores de mercancías. Es, en efecto, el concepto de la sociedad de individuos libres, cada uno de los cuales decide libremente su actividad y es un sujeto de necesidades a satisfacer, y de manera que esta «mixtura de necesidad natural y albedrío»^[68] no puede satisfacerse si no es por medio de otra individualidad del mismo tipo, por lo cual «el fin egoísta, en su realización así condicionada por la universalidad, fundamenta un sistema de general dependencia recíproca»^[69]. Esto es, en términos marxianos, la sociedad basada en la producción de mercancías, la cual, para Marx, según ya hemos mostrado^[70], solo puede darse como modo de producción capitalista.

Por otra parte, esa «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) es, según el propio texto de Marx que se cita, aquello «cuya anatomía ha de buscarse en la economía política». Cuando Marx dice «economía política», piensa, en primer lugar, en un fenómeno histórico-intelectual muy concreto, que comienza en la segunda mitad del siglo XVII (William Petty), alcanza su forma clásica en A. Smith y D. Ricardo, y se desfonda a continuación; piensa, en segundo lugar, en lo que se pone de manifiesto en esa elaboración intelectual, en lo que es tema de la misma. Marx analizó muy ampliamente el fenómeno «economía política»^[71], mostrando que es precisamente la estructura de la sociedad moderna, de la sociedad «burguesa» o capitalista, lo que allí se trata de describir. Cuando los autores englobados en ese «corpus» se pierden en hipótesis de tipo genético, tratando de «explicar» cómo se llega a la situación que describen como presente, Marx los llama constantemente al orden, reprochándoles que lo que sitúan en origen no es sino uno u otro elemento estructural de la propia sociedad burguesa artificialmente aislado del contexto que implica, que, si pretenden hacer de las categorías económicas un uso genético-evolutivo, ignoran el verdadero carácter de esas categorías, que es el de permitir «construir idealmente» la propia sociedad moderna. Así, pues, es la sociedad moderna, y no otra, aquello «cuya anatomía ha de ser buscada en

la economía política». Y, además, si ha de ser buscada en esa ciencia, ha de serlo precisamente mediante la *crítica* de ella, porque la economía política (conscientemente o no) hace de la sociedad burguesa un absoluto; es revolucionaria mientras (o, más exactamente, en la medida en que) lo es la propia sociedad burguesa, en la medida en que ésta trata de afirmarse como la formación social válida frente a lo precapitalista; pero se convierte en apologética (sea en la forma de defensa pura y simple del orden existente o en la de querer «demostrar» la posibilidad de reformas que en realidad son chapuzas sincréticas) en cuanto la sociedad burguesa ya no está en el problema de su implantación frente a lo anterior, sino en el de su defensa frente a su propia contradicción interna.

Así, pues, las dos determinaciones que el texto nos da acerca de lo que es esa *bürgerliche Gesellschaft* a partir de la cual deben ser «comprendidas» tanto «las relaciones de derecho» como «las formas de Estado», remiten a la sociedad moderna, y no a una «base» de cualesquiera sociedades en general. Marx no formula aquí tesis alguna acerca de «la historia» en general.

Sigamos con la lectura del párrafo al que nos venimos refiriendo. Marx dice que, entonces, se puso a trabajar sobre la economía política, y que este estudio, iniciado en París, continuó en Bruselas; estamos, por lo tanto, en 1845. El «resultado general» al que Marx llegó entonces se formula comenzando del siguiente modo:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad,...^[72].

La «totalidad» de las «relaciones de producción», ahora mencionada, es lo mismo que aparecía designado como «sociedad civil» (*bürgerliche Gesellschaft*) en el trozo anteriormente comentado. Pero ahora aparece un elemento nuevo: esa totalidad «corresponde a un determinado grado de desarrollo de sus (i. e.: de los hombres) fuerzas productivas materiales».

A primera vista, esto parece sugerir algo así como que el desarrollo de las fuerzas productivas sea esencialmente un *continuum*, al menos como tendencia, aunque no tenga lugar de manera uniforme ni fácticamente continua; y parece sugerir también que esa tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas se da por supuesta, o, como dice Beaufret, «va de soi»^[73]. Y así tendría que ser, si el texto que estamos comentando presentase una concepción de «leyes de la historia». En tal caso, la historia estaría regida de manera general por una tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas; por lo tanto, esta tendencia sería *en sí misma* ilimitada; las limitaciones o trabas serían impuestas en cada caso por la totalidad de las relaciones de producción a partir de un cierto momento. Pero no es ése el caso. Para Marx, la tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas no «va de soi». Por el contrario, Marx explica en *Das Kapital* cómo es el modo de producción moderno (o capitalista) el que lleva consigo el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas^[74]. La transformación técnica no «va de soi», ni es algo neutro. Lo que hay tras esa transformación, como esencia de ella, es la ontología de la mercancía, el valor, el «trabajo abstracto», en una palabra: el «modo de producción moderno».

Es cierto que Marx, tal como dice Beaufret, «no piensa la esencia de la técnica». Es cierto en el sentido heideggeriano de estas palabras, como sería igualmente cierto, en el mismo sentido, si, en vez de «Marx», pusiésemos «Hegel» o «Nietzsche». Pero Heidegger distingue entre que algo no esté pensado y que esté no-pensado; lo primero es simplemente no estar; lo segundo es una manera de estar. «La esencia de la técnica» aparece como no-pensada en *Das Kapital*. La no-pensada «esencia de la técnica» está (como no-pensada) en la ontología de la mercancía, en la cual se pone de manifiesto la «estructura» que Marx llama «modo de producción capitalista».

Beaufret alega, como prueba de que «la técnica» es para Marx algo «neutro» e «instrumental», el hecho de que Marx atribuye a «la burguesía» la operación de la transformación técnica y, a la vez, espera que sea «el proletariado» quien se constituya algún día en sujeto de tal operación^[75]. En

la transformación técnica, según Marx interpretado por Beaufret, la burguesía es el sujeto como en su día lo será el proletariado; luego —dice Beaufret— la técnica misma es algo «neutro» y «meramente instrumental». Y, a continuación, Beaufret pregunta: «La technique est-elle vraiment cet élément neutre qu'elle est pour tout un chacun, y compris pour Marx? Ou penser ainsi est-il être “totalement aveugle devant l'essence de la technique”? En d'autres termes, la technique n'est-elle pas dans son essence, du moins pour nous, Occidentaux, *le sujet lui-même dont bourgeoisie et prolétariat ne seraient que des prédicats?*»^[76]. Perfecto. Beaufret no se da cuenta de que, con esta última fórmula (subrayada por nosotros en la cita), ha hecho una valiosa aportación en el sentido de expresar *lo que Marx verdaderamente dice*, y no lo que Beaufret le atribuye. Basta con que, donde dice «la técnica», pongamos «el modo de producción moderno». No se trata de que la técnica sea neutra, sino de que del modo de producción moderno, de la estructura que se genera en el análisis de la mercancía, forman parte tanto la burguesía como el proletariado. El proletariado está en efecto, esencialmente marcado por «la esencia de la técnica». Burguesía y proletariado son, en efecto, *predicados del mismo sujeto*, o sea: aspectos de la misma única estructura, la cual sólo puede ser entendida como totalidad. Si Marx atribuye a «la burguesía» la transformación técnica del mundo, ello podría ser una descripción de la fase inicial de esa transformación, pero también puede ser (y nosotros preferimos suponer que así es) una tesis más esencial, si por «la burguesía» se entiende «la sociedad burguesa», esto es: el modo de producción moderno, ya que el proletariado mismo sólo existe en la medida en que ese modo de producción se mantiene de alguna manera, y esto quiere decir: inclusive durante todo el proceso histórico-mundial de la transformación revolucionaria que Marx prevé como posibilidad. Mayor claridad sobre esto se aportará aún en capítulos posteriores. Entretanto permítasenos protestar una vez más por el hecho de que Beaufret traiga de nuevo a colación entidades que, como «la Rusia soviética» o «China», no tienen papel alguno que desempeñar en una exégesis de la obra de Marx.

Continuamos con nuestra lectura:

La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se yergue un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia sociales. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, es su ser social lo que determina su conciencia^[77].

Observemos, en primer lugar, que la llamada «base real» es una «totalidad de relaciones», una «estructura», y no «hechos».

Una «estructura» o «totalidad de relaciones» es: un complejo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, complejo que contiene sus propias leyes de movimiento internas y posibilidades de variación. Lo que Marx establece como «el modo de producción moderno» en *Das Kapital* es una *estructura* en este sentido.

Una estructura «se realiza» en unos hechos empíricos. Cuando Marx dice que la estructura es «económica», quiere decir, según la paráfrasis que él mismo hace unas líneas más abajo, que los hechos empíricos en los cuales se realiza esa estructura son todos ellos «materiales», esto es: «que pueden y deben ser constatados con la exactitud propia de las ciencias de la naturaleza»^[78].

Pues bien, no hay nada en la obra de Marx que permita atribuir a este autor la suposición de que, para alguna otra «sociedad» que la moderna, haya de poder ser establecida una «estructura» (en el sentido expuesto) que se realice enteramente en datos «materiales» (también en el sentido dicho). En otras palabras: Marx nunca pretendió que fuese posible escribir el equivalente de *Das Kapital* para otra «sociedad» que la «moderna». Por lo tanto, tampoco los conceptos enunciados en el párrafo de Marx que estamos comentando pretenden aplicabilidad directa al análisis de otra cosa que la «sociedad moderna».

Permítasenos, además, señalar lo significativa que resulta la constante referencia a un texto como el del prólogo de *Zur Kritik*, donde la relación de

«las formas jurídicas y políticas», etc. a «la base económica» queda caracterizada únicamente por expresiones como «edificio que se yergue sobre». Aun admitido que se trata sólo (al menos directamente) de la sociedad moderna, esas fórmulas no pueden bastar, y, de hecho, en *Das Kapital*, Marx traza (como luego veremos^[79]) una verdadera génesis de la ideología a partir de la ley del valor; no se limita a decir cosas como que lo uno «reposa sobre» o «se yergue sobre» lo otro. Por eso decimos que es significativo que el texto más corrientemente tenido en cuenta al respecto sea el del prólogo de *Zur Kritik*, a partir del cual la escolástica pseudomarxista ha montado conceptos tan romos como los de «infraestructura», «superestructura», etc.

El texto de Marx que comentamos continúa del siguiente modo:

En un determinado grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es sólo una expresión jurídica de ello, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en cadenas de las mismas. Entra entonces una época de revolución social^[80].

Después de la interpretación que hemos hecho de toda la parte precedente del párrafo, es claro que esta concepción del surgimiento de una «época de revolución social» solo puede referirse de manera directa a la crisis *potencialmente* revolucionaria de la sociedad moderna, y que no es en absoluto una «ley» referente a «sociedades» en general.

No es preciso seguir con el comentario detallado del párrafo, ya que, tras todo lo dicho, el sentido general que damos al mismo está suficientemente claro. Quedan, sin embargo, algunas observaciones por hacer.

El hecho de que la noción de una «estructura económica» o «totalidad de relaciones de producción» no sea de validez general en la historia, el hecho de que no sea una «concepción general de la historia», hace cambiar también por completo el sentido de la referencia de esos conceptos a la propia sociedad moderna. Ahora ya no se trata del *Erklären* que Beaufret^[81]

atribuye en tono de reproche a Marx. *Erklären* designa aquí la noción de «explicar» que procede de la ciencia de la naturaleza, y, por lo tanto, significa: habiendo postulado la posibilidad de reducir todo fenómeno a otros de un tipo determinado, efectuar esa reducción en un caso concreto. Esto sería lo que ocurriría si alguien, habiendo postulado la reductibilidad de cualquier mundo histórico al complejo de una «estructura económica» «sobre la cual» «se yergue» un edificio de ideas y formas, se pudiese a buscar cuál es esa estructura, etc., en el caso concreto de la sociedad moderna. Pero Marx no hace eso. No presupone el concepto de una estructura económica para luego buscar cuál es ella en la sociedad moderna, sino que muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa sociedad aparece como una estructura económica; el concepto mismo de estructura económica se genera, para Marx, en el análisis de la sociedad moderna.

Visto que Marx no sustenta en absoluto la llamada «concepción materialista de la historia», entonces, ¿qué «concepción de la historia» sustenta? La pregunta es viciosa. Se pide en ella una concepción de cómo se rige en general la historia. Y aceptar esa pregunta equivale a negar en general la historia o, lo que es lo mismo, a «explicarla», a, siguiendo el modelo de la moderna ciencia de la naturaleza, entender también en la «historia» por «conocimiento» de un fenómeno su reducción a un tipo de conceptos preestablecido.

Precisamente porque no hay ningún concepto suprahistórico de la historia es por lo que no cabe evitar un cierto apoyo en el análisis de la sociedad moderna para describir fenómenos que están fuera de ella. Las indicaciones de Marx acerca de fenómenos pertenecientes al ámbito de la Antigüedad, de la Edad Media, etc., tienen frecuentemente carácter «económico»; el propio concepto de «modo de producción», teóricamente idéntico con el de «estructura económica» y, por lo tanto, teóricamente fundamentado sólo en el análisis de la sociedad moderna, es empleado a veces por Marx^[82] en sus referencias a lo «antiguo», «feudal», «asiático», etc. Ello es debido, en buena parte, a que generalmente esas indicaciones están incluidas dentro del análisis de la sociedad moderna y tienen carácter

de contraconceptos expositivos. Pero también es debido precisamente a que no es posible tratar la historia saltando pura y simplemente por encima de la peculiar historicidad que nos es propia y situándose en alguna «concepción general».

VII

LA NOCIÓN DE UNA ONTOLOGÍA Y NUESTRA LECTURA DE MARX

De cierta cosa (pongamos: cierto bloque de piedra extraído de unas ruinas) preguntamos *qué es*. No pedimos cualquier predicación accidental acerca de la cosa en cuestión, sino, la mención de su «naturaleza». Sin embargo, según en qué ámbito se formule y entienda la pregunta, podrá respondérsenos: o bien que es un bloque de tal o cual constitución química, de tantos kilogramos de peso, en forma de prisma cuadrangular; o bien que es un ábaco. Ambas respuestas son exactas, y ambas corresponden a la pregunta, mientras no se especifique en qué ámbito se ha formulado ésta. Que la respuesta pertinente sea la una o la otra depende de cuál sea dicho ámbito. Provisionalmente y para entendernos, podemos decir que la cosa es «físicamente» lo uno e «históricamente» lo otro.

Lo que acabamos de esbozar es la noción general de la distinción entre ámbitos o «regiones» de lo ente. Deliberadamente nos hemos apoyado en un ejemplo en el que la cosa es materialmente la misma en uno y otro ámbito, para subrayar que la distinción entre ámbitos de lo ente es algo esencialmente diferente de una frontera material.

La predicación como tal, la referencia de un predicado a algo, es lo que significa la palabra *es*, el verbo *ser*. Las dos predicaciones que acabamos de citar como ejemplo pretenden ambas expresar la «naturaleza» o «esencia» de un mismo «esto», y, sin embargo, no son incompatibles entre sí; simplemente pertenecen a ámbitos distintos. La pregunta contenida en la expresión con un lugar vacío «esto es...», referida al «esto» del ejemplo,

sólo queda suficientemente formulada cuando sabemos si se pide una determinación del tipo «prisma cuadrangular de tal composición química, tantos kilogramos, etc.» o una del tipo «ábaco». Puesto que el «esto» es uno solo y el mismo, la indefinición de la pregunta sólo puede responder a que el *es* tiene que ser determinado como uno u otro modo de «*es*». En otras palabras: la distinción entre «ámbitos de lo ente» es, ante todo, una distinción entre maneras del *ser*.

Hay, pues, una diversidad de modos en que tiene lugar «*ser*». Hay, en consecuencia, para cada uno de esos modos del *ser* o ámbitos de lo ente, una averiguación sobre en qué consiste «*ser*» en el ámbito o modo respectivo. Eso es lo que llamamos una *ontología particular*.

La averiguación ontológica no pide predicados que sigan a «*es*», sino que pregunta acerca del «*es*» mismo. Llamaremos investigación *óntica* a toda investigación acerca de entes; ella pregunta qué es esto y qué es aquello, y pide predicados que sigan a «*es*». Por el contrario, llamaremos investigación *ontológica* (o simplemente *ontología*) a la pregunta sobre en qué consiste *ser*.

No debe entenderse que la diversidad de ontologías particulares sea una yuxtaposición de cosas pura y simplemente distintas entre sí. En todo caso, cualesquiera que sean las relaciones que haya de haber entre ellas, todas ellas tienen en común el que no tratan de entes, sino del *ser*; no de *lo que* aparece, sino de en qué estriba el aparecer mismo. Por lo tanto, el fundamento de toda ontología es: la distinción entre *lo* ente y el *ser*; la consideración de que, puesto que esto *es*... y aquello *es*..., hay también —y ante todo— esto: *ser*; la cuestión de qué queremos decir cuando decimos «*ser*», a diferencia de cuando mencionamos un ente, uno u otro, cualquiera o inclusive todos. Ahora ya no se trata de la pregunta por el específico modo de *ser* propio de cierto ámbito de entes y (consiguientemente) por la diferencia entre unos y otros modos de *ser*; de lo que se trata es de qué buscamos cuando lo que buscamos no es nada ente, sino el *ser* de algo ente; se trata de qué queremos decir en general cuando decimos que no preguntamos por *lo* ente de que se trate, sino por su *ser*. Esta cuestión (en qué consiste en general *ser*, a diferencia de todo *ente*) es, pues, la que

determina qué ha de ser (y, por lo tanto, cómo ha de ser) cualquier ontología particular; es, pues, lo que hace posible cualquier ontología particular y lo que la gobierna de antemano; en virtud de éste su carácter de fundamento de toda ontología, llamamos a la mencionada cuestión *ontología fundamental*.

Lo que hemos llamado «ontología» es lo que llamamos *filosofía*. Recogiendo un modo de expresión aristotélico, llamaremos «filosofía primera» a la ontología fundamental.

Fenómenos esenciales a la historia de la filosofía hacen que el problema de la ontología fundamental aparezca generalmente contemplado desde o con motivo de algo que en sí mismo es una ontología regional.

Así, por ejemplo; desde un punto de vista sistemático, la «Crítica de la Razón pura» tendría la pretensión de suministrar las líneas básicas de una ontología particular de un cierto ámbito de entes, a saber: lo que Kant llama «los objetos de la experiencia» o «los objetos del conocimiento» o, si se prefiere, «la naturaleza», ámbito distinto de otros tales como el de «los objetos de la voluntad» o «las acciones». Sin embargo, esto es cierto sólo a medias, pues lo que fundamentalmente ocupa a Kant no es desarrollar el contenido de esa ontología (o sea: exponer sistemáticamente lo que puede decirse *a priori* acerca de los objetos de la experiencia), sino más bien esto otro: que (por qué y cómo) la experiencia misma no es posible sin conocimientos *a priori*, que (y por qué y en qué sentido) los principios *a priori* son las «condiciones de la posibilidad» de la experiencia, que (y por qué y cómo) las condiciones de la posibilidad de la experiencia son a la vez condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia; en suma: lo que Kant se ocupa en poner de manifiesto no es tanto el contenido de la ontología (particular) en cuestión como la posibilidad y la necesidad de una ontología, la distinción y relación entre la ontología y el conocimiento óntico, esto es: qué preguntamos cuando preguntamos no por ciertos entes, sino por el *ser* de esos entes; con lo cual ya está dicho que la problemática constante en la obra de Kant es la de la ontología fundamental.

Un caso diferente, pero que entra dentro de la misma observación general sobre los modos en que aparece en la historia de la filosofía la

problemática de la ontología fundamental, es el de Aristóteles. Es en la ontología particular de aquel modo de ser que llama *θύζις* donde Aristóteles elabora las nociones fundamentales de su filosofía. La «metafísica» de Aristóteles (o sea su «filosofía primera») es como el coronamiento de la «física» y una extrapolación de sus nociones fundamentales, incluso la propia «física» conduce, en definitiva, a un «más allá de lo físico», que, sin embargo, sigue siendo considerado a partir de lo «físico». La filosofía primera contiene *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, ciertamente, en cuanto que también Aristóteles acabará refiriendo el carácter de modo de ser primero y que propiamente merece el nombre de ser al de aquello que está más allá del llegar a ser, más allá del nacer y perecer, más allá de la *θύζις*. Pero, al mismo tiempo, la propia expresión «más allá de lo físico» (*μετὰ τὰ φυσικά*) dice que eso está siendo considerado «a partir de lo físico».

Debemos ahora preguntarnos de qué tipo es la ontología que, según hemos querido demostrar, constituye el contenido de *Das Kapital*. A primera vista, puede parecer que se trata de una ontología particular, debido a la simple y superficial consideración de que no cualquier cosa es una mercancía; no lo es, por ejemplo, un poema. Sin embargo, lo que Marx pretende encontrar como la naturaleza profunda del mundo moderno, quizá aún no llevada hasta sus últimas consecuencias en el momento en que Marx escribe, es el carácter de un mundo en el que todo cuanto es *es* sólo en la medida en que es una (al menos posible) mercancía. En el que el poema sólo *es* en la medida en que tiene un «valor» en el sentido de la teoría del valor (por lo tanto, ciertamente, no en la medida en que es poema). En el que la operación del poeta sólo se reconoce como «trabajo abstracto», y aun esto lo es sólo si se revela «socialmente necesaria» a través de la entrada de su «producto» en la universal relación de cambio.

Así, pues, la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere al todo de lo ente. Pero, al mismo tiempo, le falta algo para ser una ontología fundamental. Marx aprehende qué modo de presencia de lo ente pertenece como destino a la sociedad moderna, pero no sabe cómo y por qué ese destino arraiga en el

ser mismo. Para llegar a saber esto, para entroncar el marxismo en la ontología fundamental, para entrar en lo que Heidegger llamó «un diálogo fecundo con el marxismo»^[83], habrá que dar al análisis marxiano del «modo de producción moderno» una base que no deberá estar en ninguna presunta «filosofía marxista», en ningún «materialismo histórico», en ninguna extensión de los conceptos de «ley económica» y «modo de producción» a toda la historia. Donde esa base deberá encontrarse es en la historia o «destino» de la filosofía, del pensamiento occidental, en la esencia de la metafísica. Marx resultará ser el legítimo heredero de Kant y Hegel, y el pariente próximo de Nietzsche; lo cual Marx efectivamente era, aunque sin saberlo.

Si bien esta asunción de la filosofía, del destino esencial del pensamiento occidental, como base filosófica de *Das Kapital* no está en Marx, los análisis que hemos hecho en capítulos precedentes demuestran que, en el Marx «maduro», en el Marx de *Das Kapital*, el terreno queda libre para ese entronque filosófico de su pensamiento. Queda libre porque no está ocupado por ninguna presunta concepción general («materialista») de «la historia», ya que, según hemos mostrado^[84], el llamado «materialismo histórico» (y, por lo tanto, *a fortiori* el llamado «materialismo dialéctico») es descartable a la luz de *Das Kapital* con independencia de que Marx haya llegado o no *de facto* a determinadas conclusiones.

Al postular que la historia esencial de la filosofía asuma el papel de base para la fundamentación e interpretación de *Das Kapital*, podemos recordar que no por casualidad el presente trabajo comenzó con una cita de Thomas Mann, quien en 1928 decía que las cosas empezarán a estar en su sitio «cuando Karl Marx haya leído a Friedrich Hölderlin»^[85]. Es así, aunque Thomas Mann, al designar en el mismo discurso a Marx (sin nombrarlo) como «un teórico de la sociedad educado en Europa Occidental»^[86], parezca ignorar la verdadera razón de fondo para reclamar aquella «lectura», a saber: que, al «leer a Friedrich Hölderlin», Marx no haría otra cosa que leerse más profundamente a sí mismo.

VIII

EL CONCEPTO MARXIANO DE «IDEOLOGÍA»

Bajo el título de «ideología» incluyen las exposiciones habituales del «marxismo» todo eso que, según la consabida cita del prólogo de *Zur Kritik* (ya comentada por nosotros^[87]), «se yergue sobre» aquella «base real» que es la estructura económica; esto es: el «edificio» de ideas y formas.

Los capítulos precedentes de este trabajo han llevado ese concepto a una situación harto problemática. Por una parte, hemos descartado tanto el «materialismo histórico» como la lectura habitual del citado prólogo. Pero, además, y esto quizá sea aún más grave, hemos mostrado que la llamada «estructura económica de la sociedad moderna» es una constitución ontológica, esto es: un «qué significa *ser*», lo cual equivale a identificar, en Marx, la ontología (esto es: la filosofía) con el análisis de eso que en el consabido texto se llama «la base real». Así, pues, rehusamos lo que Beaufret llama «*tarte de la crème du marxisme*»^[88], a saber: la interpretación de la filosofía como «ideología».

Visto esto, ¿cómo situar en su verdadera dimensión la noción marxiana de la ideología? Desterremos primeramente algunos equívocos.

Es usual contraponer «ideología» a «ciencia». A su vez, la palabra «ciencia» envuelve una ambigüedad característica. En un sentido muy general, parece poder significar simplemente el descubrimiento, la patencia o presencia de la cosa. Por otra parte, parece justo restringir «ciencia» al significado de saber óntico, contraponiéndola a la ontología. Pero, además, si tenemos en cuenta que la Edad Moderna acuña un concepto

rigurosamente propio de cuál es el verdadero conocimiento de lo ente, la palabra «ciencia» parece destinada a designar únicamente este modo modernamente válido de saber óntico^[89]. La asunción ingenua de este último sentido de la palabra «ciencia» como idéntico con el primero, sin saber siquiera que se esté asumiendo sentido alguno, sin darle siquiera expresión consciente, y, por lo tanto, rehusando preguntar qué supuestos hay en él, es la actitud del positivismo. Para el positivista, lo «científico» es simplemente lo que vale, lo verdadero en general.

En la usual contraposición de «ideología» y «ciencia», la «ideología» aparece, pues, como una especie de deformación de la imagen de la realidad con respecto a una «realidad verdadera» o a una «realidad en sí». Esa «realidad en sí» o «realidad verdadera» sería el objeto y contenido de la ciencia; ésta expresaría la constitución, las «leyes», de la realidad verdadera, no deformada por la ideología.

Por otra parte, la propia conexión entre «base real» e «ideología» sería algo investigable por la ciencia (en este caso bajo la forma de la llamada «ciencia social»), es decir: pertenecería a la realidad verdadera, y no a la ideología misma. Significa esto que, dentro del ámbito de la realidad investigada por la ciencia, figurarían conexiones entre, por una parte, hechos materiales referentes a la vida de los hombres en relación unos con otros en la producción y, por otra parte, estructuras de deformación de la imagen de esa misma realidad en la mente de los hombres, y precisamente de manera que lo primero sería «causa» y lo segundo «efecto», o lo primero determinante y lo segundo determinado.

Este tipo de concepción es inevitable si se admite la tesis, que hemos rechazado^[90], del carácter general del concepto «modo de producción» y, consiguientemente, la del carácter asimismo general de la «ley» que relaciona el edificio de ideas y formas con la «base económica». En efecto, admitir estas dos tesis lleva consigo *sentar primero como conceptos generales* los de «base», «ideología» y determinación de la ideología por la base, para *luego encontrar cuál es* esa «base» y cuál la correspondiente ideología en el caso de tal o cual sociedad determinada. Esto conduce inevitablemente a que la explicación de esos conceptos *previos* haya de ser

de base naturalista, física; ya que se los admite como conceptos de validez suprahistórica. Y, por lo mismo, nada tiene de extraño (al contrario: lo extraño es que a veces se evite) el recurso a explicaciones de carácter más o menos encubiertamente psicofisiológico. Lo cual encierra, entre otras consecuencias, la paradoja de que, aun siendo una «sociedad» lo que se menciona como «base», la explicación de la ideología por esa «base» se sitúa (por lo general de manera no explícita) en mecanismos que operan sobre el nivel individual, como una influencia de «las condiciones sociales» sobre el cerebro o la psique del hombre. Empecemos dejando sentado (por si hiciese falta) que estas consecuencias son enteramente ajenas a cualquier aspecto o etapa de la labor y la actitud intelectual de Marx, cuyo rigor, a la hora de considerar al individuo como responsable de sus actos, nada tenía que envidiar al de Kant. Y son ajenas las consecuencias porque, también son ajenos los principios, cosa que, como hemos venido viendo, se manifiesta de manera totalmente clara en la obra madura de nuestro autor.

Marx, en efecto, no estableció como concepto general y previo eso de la «base», la «ideología» y la determinación de la segunda por la primera, porque, como hemos visto^[91], no estableció un concepto general previo de «modo de producción» o de «estructura económica», para luego pasar a un caso concreto de ese concepto general (a saber: el caso moderno), sino que cualquier concepto general de ese tipo es una abstracción posterior a partir de algo *singular* que Marx logra descubrir como naturaleza y destino del mundo *moderno*. Por lo mismo, no hay un concepto general de «ideología». Lo que hay es que Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como «modo de producción moderno», encuentra que la misma es de tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para «nosotros» (es decir: para el propio análisis que Marx realiza). Esto lo hemos adelantado ya al hablar de la distinción entre «forma» y «sustancia»^[92]; ahora volveremos sobre ello, basándonos fundamentalmente en el último párrafo («El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto») del capítulo primero de *Das Kapital*^[93].

Deberá permitírse nos, sin embargo, que empecemos este tratamiento recogiendo algunas observaciones procedentes de capítulos anteriores de nuestro presente trabajo.

El hecho de que en el mundo moderno las cosas sean mercancías determina el ser de las cosas en ese mundo. No hay primero una visión o versión «objetiva», material, de la «realidad en sí», de modo que, después, esa realidad entrase en una estructura («ley») histórica. Cada cosa solamente es lo que es ya dentro de un mundo histórico determinado.

Así, por ejemplo, cuando dijimos que, en cuanto valores-de-uso (o sea: entidades materiales, aún no económicas), las cosas son cantidades de magnitudes distintas^[94], en un primer momento pudo entenderse que esto concierne a las cosas «en sí», ahistóricamente, con independencia de su inserción en un mundo histórico o «sistema social». Sin embargo, ya entonces dijimos que no es así. Esa determinación de los valores-de-uso (o sea: de los entes, de las cosas) como cantidades de distintas magnitudes implica que todos los entes son cantidades de magnitudes, y tal afirmación está fundamentada por el hecho de que las cosas *han de poder ser* mercancías, por el hecho de que el valor-de-uso es el «soporte material» del valor. Es la consideración de las cosas como mercancías lo que exige que las cosas sean cantidades de magnitudes. Recordemos cómo.

En primer lugar, la relación de cambio consiste en que dos cosas *distintas* (lo cual supone la determinabilidad cualitativa, de la cosa material) se cambian la una por la otra en *determinadas proporciones* (lo cual supone la determinabilidad cuantitativa de la cosa material). Sin tener como valores-de-uso esa doble determinabilidad, cualitativa y cuantitativa, esto es: sin ser cantidades de distintas magnitudes, tampoco podrían las cosas ser valores-de-cambio.

Visto esto, y dado que el valor-de-cambio, según expusimos, no es otra cosa que la «forma de manifestación» o «de expresión» del valor, el verdadero fundamento de que toda cosa (valor-de-uso) tenga que ser determinable en un sentido cualitativo-cuantitativo deberá encontrarse en el hecho de que todas las cosas son entendidas como cristalizaciones determinadas de «trabajo humano igual». Y, en efecto, la reducción del

trabajo a «trabajo humano igual» significa que ya no puede tratarse del trabajo que hay en *esta* pieza, sino de cuánto trabajo hay en general en *una* pieza *como* ésta, la pieza es reconocida sólo como un ejemplar de su clase, como indefinidamente repetible, o, lo que es lo mismo, las cosas son entendidas como cantidades de cosas.

Hemos citado incluso una muestra aún más profunda de la fundamentación del propio ser natural de las cosas por el mundo histórico en el que se encuentran. Cuando, al hablar del trabajo igual, se dice que las cantidades de él son cantidades de tiempo, quizá pueda pensarse que esa dimensión a la que llamamos «tiempo» es algo que se entiende con entera independencia del carácter histórico del mundo moderno o de cualquier otro. Pues bien, ya hemos indicado que no es así. Ciertamente, lo que llamamos «tiempo» es una condición perteneciente al ser de las cosas. Pero la noción de un tiempo única e igual, como un continuo descualificado y, por lo tanto, «infinito», en el que no hay otra cosa que puntos (cortes) abstractos y del que no hay más que cantidades, se constituye *por lo mismo que* las cosas se constituyen en «trabajo abstracto» e «igual».

Pues bien, tocamos el punto esencial cuando observamos lo siguiente: esa dependencia del modo de presencia de las cosas con respecto a la constitución del mundo histórico del que forman parte *no* aparece como tal *para ese mismo mundo histórico*, el cual, por el contrario, da por supuesto aquel modo de presencia de las cosas como perteneciente de manera «natural» y «en sí» a las cosas mismas.

Esto sucede porque la propia constitución del mundo histórico del que se trata no es patente *para ese mundo mismo*.

En otras palabras: la «ley económica» que rige el movimiento de la sociedad moderna^[95] funciona de modo ciego; la sociedad moderna cumple esa ley en la medida en que la ignora.

Al decir esto, no hemos hecho otra cosa que expresar de un modo general algo que ya habíamos enunciado reiteradamente, a saber: la determinación de la relación de cambio por el tiempo de trabajo socialmente necesario no es consciente, sino espontánea; que el tiempo de trabajo necesario socialmente no aparece como tal en el mercado, sino sólo

en el análisis que nosotros hacemos de los fenómenos económicos. En el mercado, las mercancías no se cambian por horas-hombre, sino por otras mercancías; su valor no se expresa en horas-hombre, sino en las cantidades de otras mercancías por las cuales se cambian.

O sea: el cambio de mercancías es interpretado *por nosotros* (por el análisis que nosotros hacemos) como una igualdad de tiempos de trabajo, pero no se interpreta él a sí mismo de esa manera. Una cosa es lo que los fenómenos son para nuestro análisis, y otra cosa es lo que esos mismos fenómenos son para sí mismos. Nosotros demostramos que el cambio de mercancías es *en sí mismo* igualdad de tiempos de trabajo, pero, siéndolo en sí mismo, *no lo es para sí mismo*.

Esta consideración aparecía ya cuando distinguimos^[96] entre, por una parte, el valor mismo (trabajo humano igual, tiempo de trabajo socialmente necesario) y, por otra parte, la «forma de manifestación» de ese valor, la cual es el valor-de-cambio. Esto es: cuando distinguíamos entre lo que el tema es en sí mismo (la «sustancia» del valor, el trabajo humano igual) y, por otra parte, cómo ese tema se presenta o aparece para sí mismo (la relación de cambio entre cosas). Esta distinción nos servía para introducir la dialéctica de la forma de valor, y las premisas que movían esa dialéctica eran: por una parte, que el valor-de-cambio, como «forma de expresión» del valor, debe expresar efectivamente esa «sustancia» que es el valor, pero, por otra parte, que la «sustancia» misma no puede aparecer en ningún momento en el seno del propio proceso analizado, sino sólo en nuestro análisis de él. Era esencial que todo el proceso se tuviese que desarrollar en el mundo de las mercancías, en la relación de cambio entre unas mercancías y otras, sin presencia, expresa de la sustancia-valor. La forma es, en sí o para nosotros, forma de la sustancia, pero no lo es para sí.

¿Por qué la sustancia valor, el «trabajo igual», sólo aparece como tal sustancia para nosotros, en nuestro análisis, y no puede aparecer como justificante de las relaciones de cambio en el terreno de esas mismas relaciones, en el movimiento de las mercancías? La respuesta va por el siguiente camino: el propio carácter de la «sustancia» o «estructura» o «ley» en cuestión implica la distinción de su ser-para-sí con respecto a su

ser-en-sí. Veamos cómo, efectivamente, ocurre esto. La ley del valor significa que, en la sociedad moderna, el trabajo sólo es *efectivamente verdadero* como trabajo *abstracto, igual*. El trabajo abstracto e igual es la específica manera en que el trabajo es socialmente en la sociedad moderna.

Esto significa, en primer lugar, que los diversos trabajos «reales» no son socialmente de suyo, sino que adquieren ser social únicamente por su reducción a algo. El trabajo debe, pues, para ser reconocido, pasar por una medida ajena, contrapuesta, objetiva. Esto *funda la distinción* entre: un trabajo «real», inmediato, y su reducción a *verdaderamente real*, esto es: a *objetivo*, objetividad frente a la cual lo otro es, en definitiva, irreal. El trabajo socialmente reconocido como *real* (esto es: el trabajo «igual») es esencialmente distinto del trabajo «real» (inmediato), y, por lo tanto, no puede estar presente en la inmediatez del trabajo, dado que precisamente es la negación de esa inmediatez. Surge la distinción entre el trabajo «real» como proceso «subjetivo» y su plasmación objetiva, el «producto». En consecuencia, el reconocimiento del trabajo debe tener lugar sólo en el elemento de la objetividad, esto es: únicamente a través del producto. Y, al mismo tiempo, dado que el concepto de la objetividad tiene este fundamento (a saber: la alienidad de la medida del trabajo con respecto al trabajo «real» mismo), será reconocido como objetividad, como el ser objetivo (esto es: verdadero) de las cosas, precisamente *aquel modo de presencia de las mismas que las capacita para ser expresión de cantidades de trabajo igual y términos en una universal relación de cambio*.

Así, pues, la propia reducción del trabajo a trabajo igual, abstracto, comporta que el trabajo sólo pueda ser socialmente reconocido en el elemento, creado por esa misma reducción, de la objetividad. De este modo, lo que para nosotros (en nuestro análisis) es igualdad de los trabajos en cuanto reducibles a trabajo igual, eso es, para el propio mundo en el que tiene lugar, para el mundo de la mercancía, igualdad entre objetos (cosas) en la relación de cambio. Lo que nosotros decimos de que, en el mundo histórico de la mercancía, todo trabajo es reducido a trabajo igual, la propia marcha de ese mundo lo «dice», pero en otro «lenguaje», a saber:

segregando una mercancía como equivalente universal (dinero) e igualando cada mercancía con ella.

Un mundo histórico es para sí otra cosa que lo que es en sí. Esta otra cosa, lo que un mundo histórico, una sociedad, es para sí mismo, es lo que designamos como su *proyección ideal* o *ideología*. Se trata, pues, de la peculiar conciencia que un mundo histórico tiene de sí mismo como totalidad. Esa conciencia «de sí mismo» es precisamente conciencia de la totalidad o del mundo, esto es: es el concepto *de la verdad* como tal. Así, pues, cuando se habla de la ideología en el sentido marxiano, se habla de algo totalmente distinto de los manejos a veces llamados «ideológicos». La ideología propiamente dicha no es falacia. Es incluso mucho más que una verdad determinada; porque sólo puede haber verdades cuando la noción «verdad» tiene algún sentido, cuando se tiene una noción de qué condiciones se reclaman para admitir algo como verdad; y justamente esa noción, ese sentido, que no puede en absoluto flotar por encima de la historia, es, para el mundo histórico del caso, su ideología.

Ahora bien, «concepto *de la verdad*» parece querer decir: mitología. Y así es, en efecto, pues el concepto de la verdad es el conjunto de las condiciones en virtud de las cuales algo se considera verdadero, bajo las cuales, por lo tanto, se considera que algo es, y, en consecuencia, lo que ese concepto envuelve es la cuestión «qué significa *ser*». Parece, entonces, que nos encontramos en una contradicción, pues anteriormente habíamos sostenido que la ontología de *Das Kapital* es aquella pregunta cuyo desarrollo resulta ser la exposición de una «estructura económica» (o sea: el análisis de la llamada «base»), mientras que ahora parece ser la ideología lo que merece el nombre de «ontología». Sin embargo, esta aparente (y, en cierto modo, real) contradicción se convierte en la más eficaz confirmación de nuestro punto de vista tan pronto como, además de renunciar a entender los conceptos «estructura económica» e «ideología» de cualquier otra manera que la expuesta precisamente en este trabajo, reflexionamos sobre el hecho de que esa contradicción, o, si se prefiere, ese conflicto, esa escisión, no es nuestra, ni de Marx, sino del conjunto de la historia de la filosofía. No hemos hecho otra cosa que dar con la versión marxiana de eso que desde el

comienzo de la filosofía (entendiendo como «el comienzo» la filosofía griega, incluidos Platón y Aristóteles) es la dualidad y unidad de ontología y metafísica. En efecto, lo que Marx llama «ideología» es el hecho de que la ontología (en Marx: la ley del valor) se autointerpreta como una delimitación de *lo verdaderamente ente* frente a lo ente inmediato. Nietzsche asumió de manera general este proceso como la génesis del «mundo verdadero», del mundo «suprasensible», y como «platonismo». La averiguación de Marx trata de entender precisamente la forma moderna de la metafísica, en la que la Razón pura desempeña el papel del «mundo verdadero». En cualquier caso, un punto fundamental sitúa a Marx en el momento de la historia de la filosofía cuyo representante clásico es Nietzsche, a saber: el hecho de que la metafísica no es interpretada como la esencia de la verdad, sino como la autointerpretación de la verdad, como autointerpretación necesaria y, por lo tanto, «legítima», pero que conduce a la pérdida de la verdad, o sea: que es en el fondo «nihilismo». Este concepto (nietzscheano) de la metafísica como nihilismo está también en el fondo de la interpretación marxiana del destino histórico moderno; y también está la afirmación de la imposibilidad de «combatir» el nihilismo, la afirmación de que el nihilismo sólo podrá ser quizá «superado» (o comoquiera que ello deba llamarse en su momento) en la medida en que es, ante todo, asumido, pero asumido como tal.

Hemos pretendido mostrar cómo a partir de la teoría del valor (esto es: de *Das Kapital*) no brota sólo la concepción de una «ideología de la sociedad moderna», sino precisamente, y ante todo, el concepto mismo de «ideología»; como este concepto no surge en consideraciones generales sobre «la historia», sino en el análisis de la mercancía. La propia problemática interna de la exposición nos ha llevado a entender la dualidad de estructura e ideología como la particular acuñación marxiana de la unidad dualidad (inherente a toda la historia de la filosofía) de ontología y metafísica, así como a relacionar de manera particular la fórmula marxiana con la crítica nietzscheana de la metafísica. Estas indicaciones encontraran nueva concreción cuando tratemos de las nociones marxianas sobre la finitud histórica de la sociedad moderna. Pero, antes, tenemos ciertas

obligaciones que cumplir, si no queremos que nuestra interpretación de la teoría del valor como ontología quede coja. Debemos, en efecto, demostrar que la ley del valor puede ser entendida como aquello que desempeña, por lo que se refiere a la experiencia moderna de lo ente, el papel del sistema de las condiciones ontológicas. Esta demostración es lo que presentamos en los dos capítulos siguientes, asumiendo como manifestaciones de la experiencia moderna de lo ente, respectivamente, el hecho moderno de la ciencia y el hecho moderno del Estado.

IX LA LEY DEL VALOR Y EL CONCEPTO MODERNO DE LA CIENCIA

IX.1. EL CARÁCTER MATEMÁTICO DE LA FÍSICA

«El nacimiento de la ciencia» es un título válido con referencia histórica a los primeros siglos de la Edad Moderna^[97]. No sería válido con el sentido de que no hubiese habido anteriormente sistemas de tesis verdaderas; tampoco lo sería en el sentido de que a partir de ese momento se tenga un «mejor» conocimiento de las cosas. En cualquier caso, aquello que en el ámbito de la ciencia moderna se reclama cuando se pide la exposición «verdadera» de algo, es substancialmente distinto de lo que el hombre de la Antigüedad o de la Edad Media hubiera reconocido como una posible «verdad» acerca de la cosa en cuestión. Nace, pues, un diferente concepto de aquello que se designa en general con la palabra «verdad». La respuesta, o las varias respuestas, que un griego o distintos griegos hubieran dado a la cuestión «qué es...» (sea el sujeto una tempestad, una montaña, el arco iris o este artefacto de barro) no poseen el carácter que les permitiría ser consideradas como posiblemente verdaderas en el ámbito de lo que la Edad Moderna llama «ciencia».

¿A qué se debe que el discurso antiguo o medieval no sea válido como discurso «científico» en términos modernos? La respuesta *empirista* a esta pregunta remite siempre en última instancia, aunque a través de diversos rodeos, a que aquel discurso no ha resultado compatible con datos de hecho, hayan sido éstos posteriormente constatados o simplemente no tenidos en

cuenta con anterioridad. Esta respuesta *empirista* es, pues, también una respuesta *progresista*; se basa en el concepto de un conocimiento humano que evoluciona como progreso.

Sin embargo, esta respuesta empirista o progresista resulta ella misma difícil de concertar con «los hechos», en este caso los hechos históricos. Y ello en tres aspectos al menos: Ptolomeo, concretamente: efectuando una transformación a otro sistema de referencia. Algunas discrepancias de hecho con respecto a las órbitas de Ptolomeo eran conocidas por Copérnico, quien, sin embargo, no logró superarlas por la sencilla razón de que son independientes de la alternativa entre los dos sistemas; el modelo de Copérnico sería «falso» de hecho en la misma medida en que lo fuese el de Ptolomeo. En lo fundamental, los problemas efectivamente empíricos referentes a órbitas se resolverían unos años más tarde sustituyendo las circunferencias por elipses, modificación que, nótese bien, no está vinculada a la cuestión de si el «punto fijo» es el sol o la tierra, etc. Lo que pretendemos ilustrar con esta observación resultará aún más claro cuando, dentro de este mismo párrafo, hagamos referencia a los principios de la mecánica. En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia nueva como la verdadera fuente de un cambio de esquemas. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no sólo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido, como vamos a ver a continuación.

En primer lugar, la pretensión de que el discurso griego no concuerda con los datos presupone: a) un determinado procedimiento de lectura del discurso, digamos: una «filología»; b) un procedimiento de constatación de datos, que determinaría qué es lo que se considera un «dato». Para cualquier «lectura» griega de los fenómenos es posible (y es la tarea del historiador del pensamiento) demostrar que existe en ella una ley interna, por así decir: una coherencia, no tocada por ninguna acumulación de «hechos».

En segundo lugar, las «explicaciones» griegas de los fenómenos son, para la ciencia moderna, descalificables por el modo del discurso, sin necesidad de esperar a la constatación de hechos a los que se las pudiera referir. Dicho de otra manera: son «acientíficas» antes de que sepamos si son o no «falsas».

Como una confirmación de ambas observaciones, está el hecho histórico de que ninguno de los esquemas conceptuales en los que se concreta el nacimiento de la ciencia moderna tiene su fundamento en una deducción a partir de nuevos datos empíricos. Pongamos inicialmente un ejemplo bastante trivial: Copérnico compuso su versión del sistema solar operando matemáticamente sobre (y con base en) el propio modelo de Ptolomeo, concretamente: efectuando una transformación a otro sistema de referencia. Algunas discrepancias de hecho con respecto a las órbitas de Ptolomeo eran conocidas por Copérnico, quien, sin embargo, no logró superarlas por la sencilla razón de que son independientes de la alternativa entre los dos sistemas; el modelo de Copérnico sería «falso» de hecho en la misma medida en que lo fuese el de Ptolomeo. En lo fundamental, los problemas efectivamente empíricos referentes a órbitas se resolverían unos años más tarde sustituyendo las circunferencias por elipses, modificación que, nótese bien, no está vinculada a la cuestión de si el «punto fijo» es el sol o la tierra, etc. Lo que pretendemos ilustrar con esta observación resultará aún más claro cuando, dentro de este mismo párrafo, hagamos referencia a los principios de la mecánica. En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia nueva como la verdadera fuente de un cambio de esquemas. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no sólo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido, como vamos a ver a continuación.

Desde el comienzo de la ciencia moderna se pone de manifiesto que a la explicación física de los fenómenos le es inherente la asunción de principios de conservación de ciertas magnitudes. Ningún ámbito de fenómenos puede

ser tratado por la física sin dar por admitido un principio de tal índole referente a alguna magnitud. Galileo defiende un principio de conservación «de la materia» y, más confusamente, un principio de inercia, esto es: de conservación de la velocidad, el cual, en todo caso, aparecerá como la primera de las tres leyes del movimiento de Newton, y en el que la aplicación de una «fuerza» desempeña el papel que, con respecto a la conservación de la materia, desempeñaría una entrada de materia desde fuera del sistema considerado. Establezcamos, pues, para contemplar el problema abstractamente, una magnitud, M , para la cual la física formula un principio de conservación. Tratemos de ver qué fundamento podría tener tal principio. La fundamentación empírica parece excluida por la misma universalidad y presunta necesidad de la tesis, según el clásico argumento de que la experiencia no puede dar verdades universales y necesarias. Esta consideración es válida, pero no nos basta, porque sólo demostraría el carácter indefinidamente hipotético de la presunta verificación empírica o, dicho de otra manera, convertiría la tesis en no verificable, pero sí eventualmente desmentible. Y nosotros pretendemos ir más lejos. Pretendemos demostrar que el principio citado carece de sentido empírico y que, por lo tanto, no puede ser ni verificado ni desmentido, o sea, que ni siquiera puede haber comprobación en un caso concreto.

En efecto, ¿en qué podría consistir la comprobación en un caso concreto? Directa o indirectamente siempre consistiría en medir en dos momentos distintos la cantidad de M en un sistema que, durante el intervalo, permanece cerrado para toda entrada o salida de cantidades de la magnitud en cuestión. Tal comprobación, por lo tanto, presupondría haber comprobado, directa o indirectamente, el carácter cerrado del sistema, o sea, la impermeabilidad del límite. Y ¿en qué consiste comprobar esta impermeabilidad? Una vez más, dejamos aparte el problema de la universalidad y necesidad, para referirnos sólo a la comprobación en un caso concreto: que el límite X se ha venido comportando impermeablemente para la magnitud M , o sea: que «a través de» X no «pasa» de un lado a otro ninguna cantidad de M , eso es algo cuya única constatación posible consiste en encontrar que cada cantidad de M situada a

un lado de X sigue estando de ese lado en un momento posterior. Suponemos pues, y de otro modo no habría constatación empírica de la impermeabilidad de X , que la conservación o no de las cantidades de M encerradas por X epende de una propiedad de X (a la que llamamos «impermeabilidad» o, en caso contrario, «permeabilidad»); excluimos, pues, que esas cantidades puedan aumentar o disminuir por sí mismas. Y con ello damos por supuesto el principio de conservación de M , principio que es precisamente aquél cuya comprobación empírica en un caso concreto estábamos tratando de describir. La presunta comprobación es, pues, un círculo vicioso.

Si a alguien se le ocurriese eludir el problema de la comprobación en un sistema cerrado refiriendo la enunciación del principio de conservación a términos como «la cantidad total de M en el universo», entonces bastaría con traer aquí la impecable argumentación kantiana, según la cual el «mundo», esto es: el presunto «conjunto de todo lo sensible», o sea: el llamado «universo», es un tema de carácter tan suprasensible e inexperimentable como «el alma» o como «Dios».

Los principios de conservación de magnitudes físicas carecen, pues, de significado empírico. Entonces ¿qué tipo de principios son? Si no son verdades de hecho, ¿serán tautologías? A buen seguro, el principio «la cantidad de M se conserva en todo fenómeno del tipo Z » sería una tautología si (y sólo si) por M se entendiese «aquella magnitud cuya cantidad se conserva en todo fenómeno del tipo Z ». Pero es que, definido M así, la formulación correspondiente de un principio de conservación no sería la que hemos dado, sino esta otra: «existe una magnitud M », lo cual no sería tautológico. Por lo tanto, el principio de conservación no es tautológico en ningún caso.

Nos encontramos, pues, con que un cierto principio, o un cierto tipo de principios, que no constituye tautología, es inherente a cualquier explicación física sin venir exigido por la experiencia ni ser tampoco una hipótesis susceptible de verificación o desmentido en la experiencia. Esto nos obliga a entender que la mencionada inherencia lo es en el sentido fuerte de la palabra, o sea: que ese tipo de principios pertenece, por así

decir, a la naturaleza misma de lo que modernamente se entiende por «física», o, en otras palabras, que expresa aspectos o consecuencias del peculiar *concepto de la verdad* que, según decíamos al comienzo de este mismo párrafo, define la «ciencia» en el sentido moderno de la palabra. Así, pues, la pregunta es: ¿qué expresan en definitiva esos principios?

Cuando los iniciadores de la ciencia moderna hacen cálculos matemáticos, están en lo fundamental empleando conocimientos que ya poseía la Antigüedad, pero la relación de esos conocimientos con la ciencia es totalmente nueva. Veamos en qué sentido.

El enunciado matemático $a + b = c$, en cuanto mero enunciado matemático, no dice que la entrada de la cantidad b de la magnitud M en un sistema en el que hay la cantidad a de la misma magnitud conduzca a que la cantidad de M en el sistema sea c . Lo que lleva de la proposición matemática $a + b = c$ a la interpretación física mencionada es precisamente el principio de conservación de M . Lo mismo sucede entre la enunciación matemática $a \cdot b = c$ y la tesis de que, si introducimos b veces en el sistema la cantidad a de M , entonces hay físicamente un incremento c de la cantidad de M presente. Y correspondientemente para las demás operaciones aritméticas. ¿Qué sucede, entonces, si no hay en cualquier tipo de fenómenos físicos algún principio de conservación de una magnitud? Sucede que las operaciones aritméticas siguen siendo, desde luego, aritméticamente válidas, pero sin que nada nos permita suponer que lo físico sea expresable en términos de tales operaciones. La cuestión es, pues, si se da o no por supuesto que lo físico *tiene que poder* ser expresado (poder ser exhaustivamente expresado) en términos de operaciones matemáticas. La Antigüedad no asumía tal postulado; la ciencia moderna lo asume. Y es ese postulado el que hace necesario que para todo fenómeno físico haya algún principio de conservación de una magnitud.

Lo que hay detrás de los principios de conservación es, pues, el postulado de que lo físico *ha de poder* ser exhaustivamente expresado en fórmulas matemáticas.

Si ahora, en vez de tratar de un principio de conservación en abstracto, consideramos un concreto principio de esa índole, tal como aparece en la

primera versión sistemática de la física moderna, encontraremos aún algo más, que confirma y profundiza lo hasta aquí dicho. Sea el principio, ya mencionado, de la conservación de la velocidad, también llamado «primera ley de Newton»: todo cuerpo permanece en estado «de reposo o de movimiento uniforme y rectilíneo» mientras sobre él no actúe una «fuerza». Aquí encontramos, además del carácter general de principio de conservación, para el cual vale todo lo ya dicho, otras cosas que merecen nuestra atención:

Al hablar de permanencia en el «estado de reposo o movimiento», la física newtoniana suprime la necesidad de una causa «del movimiento», por la sencilla razón de que suprime la diferencia absoluta entre reposo y movimiento. Esto responde al postulado de expresabilidad matemática, pues matemáticamente no existe posibilidad alguna de definir si A se mueve con respecto a B o si es B quien se mueve con respecto a A con una velocidad de igual valor absoluto y sentido opuesto. En otras palabras: matemáticamente el movimiento sólo existe con respecto a un sistema de referencia, y cualquier sistema de referencia es tan válido como cualquier otro; no hay posibilidad matemática de dar prioridad a un sistema de referencia sobre otro. El postulado de expresabilidad matemática prohíbe introducir en la física distinciones para las cuales no haya posibilidad de definición matemática. A ello parece hacer justicia el concepto newtoniano de la inercia como «permanecer en el estado de reposo o de movimiento»; pero vamos a ver que lo hace inconsecuentemente y por qué ocurre tal cosa. Matemáticamente, la mencionada imposibilidad afecta a cualquier definición de prioridad de un sistema de referencia con respecto a otro, independientemente de cuál sea la relación de movimiento entre ambos. Sin embargo, la ley de Newton solamente relativiza la opción entre sistemas de referencia que se muevan el uno con respecto al otro con movimiento rectilíneo uniforme. Mientras A y B se muevan uno con respecto a otro rectilíneamente y con velocidad constante, no tiene sentido preguntar si el que «realmente» se mueve es A o es B . Pero, en cuando se produce un cambio de velocidad, entonces, por definición, la física newtoniana dice que una «fuerza» ha actuado «sobre» uno u otro de ambos cuerpos, y entonces

debe tener sentido preguntarse sobre cuál (o bien: qué fuerza ha actuado sobre cada uno). En otras palabras: la velocidad es relativa al sistema de referencia que se elija, pero la aceleración resulta ser absoluta. En consecuencia, no son de igual validez todos los sistemas de referencia, sino sólo todos aquellos que se muevan unos con respecto a otros de manera rectilíneo-uniforme. El conjunto de los sistemas de referencia posibles queda dividido en clases, definidas por el hecho de que los sistemas de referencia de una misma clase se mueven unos con respecto a otros rectilíneo-uniformemente, y, según la construcción de Newton, sistemas de referencia pertenecientes a clases distintas no pueden ser igualmente válidos. Esto constituye una inconsecuencia con respecto al principio de la relatividad del movimiento, ya que el fundamento de ese principio es la imposibilidad matemática de definir algo que diese prioridad a un sistema de referencia sobre otros, imposibilidad que evidentemente impide también definir característica alguna por la que una de las mencionadas clases hubiese de tener prioridad sobre las otras. Newton, pues, tendrá que recurrir a conceptos sin posible expresión matemática para poder mantener su física.

Veamos, sin embargo, que incluso esta inconsecuencia de la física de Newton confirma nuestra tesis de que el fundamento de los principios de la física está en la exigencia de expresabilidad matemática de lo físico. Porque, en efecto, lo que fuerza a Newton a definir cualquier movimiento a partir de lo uniforme-rectilíneo y, consiguientemente, lo que le impide hacer plena justicia a la exigencia matemática de la relatividad del movimiento, son las limitaciones del aparato matemático disponible, con el cual posiciones y movimientos no podían definirse de otro modo que definiendo cada punto mediante tres números, los cuales habían de ser interpretables como distancias a tres rectas perpendiculares y de manera que toda la construcción hubiese de cumplir determinadas condiciones «geométricas» que se corresponden (permítasenos tanta abreviación) con la noción intuitiva de una construcción «rígida». En suma: lo que ocurre es que el continuo con el que se opera es euclídeo.

La mencionada inconsecuencia condujo a Newton, en la sistematización teórica de las bases de su física, a arrojar por la borda el propio principio de

la relatividad del movimiento. Newton, como es sabido, establece que el espacio es algo «en sí», independientemente de los cuerpos que lo ocupan y de las relaciones entre ellos. Por lo tanto, habría, para Newton, un movimiento «con respecto al puro espacio», esto es: un movimiento absoluto, si bien sería «inobservable».

El propio concepto newtoniano de «fuerza» está vinculado a la mencionada incapacidad (que hemos referido a insuficiencia del aparato matemático) para definir posiciones y trayectorias de otro modo que por relación a lo uniforme-rectilíneo, o sea, para entender por «conservación del movimiento» otra cosa que el movimiento rectilíneo uniforme. Allí donde el movimiento observado no es de este tipo, se supone por definición una fuerza. De ahí la necesidad lógica que la física newtoniana experimenta de introducir, para explicar las trayectorias reales y constantes de los cuerpos físicos, una fuerza de carácter universal, una «atracción» entre masas, llamada «gravitación». Lo cual equivale a decir que el aparato matemático disponible no era lo bastante potente para eliminar por completo las famosas «cualidades ocultas», que, sin embargo, se pretendía realmente eliminar. Porque, en efecto, el método seguido para «demostrar» que las masas se atraen es el de las cualidades ocultas, a saber: se «explica» un movimiento observable inventando «ad hoc» algo que ya no es ni matemática ni hecho observable, sino una presunta propiedad o cualidad de las cosas que las haría moverse precisamente de esa manera.

Como es igualmente sabido, ambas características del sistema newtoniano (espacio absoluto y gravitación) motivaron las críticas de Leibniz, explicitadas sobre todo en su correspondencia con Clarke. Leibniz tenía razón en todo lo fundamental de sus críticas, pero él tampoco estaba en condiciones de formular una física «mejor». Supo indicar, sin embargo, en el conjunto de su obra, el verdadero porqué de esta limitación, a saber: que era preciso un ulterior y más profundo desarrollo de la matemática pura antes de que ésta suministrase todos los recursos necesarios para una física concorde con el ideal moderno de la ciencia. El diagnóstico de Leibniz se confirmó históricamente de manera brillante, pero no antes de las primeras décadas del presente siglo, o, más concretamente, sólo con la teoría

«general» de la relatividad, aunque Einstein fuese escasamente (o nada) consciente de la relación entre su trabajo y las críticas de Leibniz a Newton. La confirmación tiene lugar incluso, en cierta manera, por lo que se refiere a los contenidos: en la teoría «general» de la relatividad, no solo desaparece toda necesidad de pensar algún sistema de referencia absoluto o «espacio absoluto», sino que desaparece también la distinción entre «inercia» (o sea: conservación del movimiento) y gravitación. Pero, ante todo, lo que nos interesa es la confirmación del dictamen de Leibniz sobre lo que tenía que suceder para que pudiese llegarse a una física satisfactoria. En efecto, ¿por qué pudo Einstein hacer lo que Newton no pudo? Ciertamente que en la construcción de la teoría de la relatividad se hacen algunas referencias a experimentos efectivamente realizados; pero, a este respecto, son evidentes dos cosas: *a)* que no está excluido que se pudiese hacer frente al resultado de esos experimentos mediante recursos «ad hoc» dentro de los esquemas fundamentales de la física clásica, en caso necesario mediante la descripción de fenómenos nuevos, a añadir a los anteriormente conocidos; *b)* que, en cualquier caso, y esto es lo fundamental, la superioridad de la física de Einstein con respecto a la de Newton puede ser demostrada con independencia de los resultados de esos experimentos efectivamente realizados. Otra cosa, totalmente distinta, son los llamados «experimentos ideales», los cuales no son en absoluto experimentos, sino construcciones matemáticas con las cuales se demuestra la imposibilidad de encontrar una expresión matemática de determinadas distinciones que la física de Newton tendría que mantener en pie, se pone así de manifiesto la inconsecuencia de aquella física. Ahora bien, ¿qué es lo que capacita a Einstein para construir una física que evite esa inconsecuencia? Ya hemos dicho que no es el hecho de que entretanto se hayan realizado experiencias nuevas. Es, por el contrario, la disponibilidad de un nuevo aparato matemático. En su conjunto, la matemática que se emplea en la teoría general de la relatividad había sido elaborada siguiendo implícitamente en buena medida consignas de Leibniz, pero en momentos bastante posteriores. Y había sido, en lo fundamental, elaborada en total independencia con respecto a la física. Así, pues, la teoría general de la relatividad cumple el mismo concepto de la

verdad que se encontraba desde el principio como definitorio de lo que modernamente se entiende por «ciencia», y, a la vez que cumple ese concepto, confirma la caracterización que hasta el momento hemos hecho de él, a saber: el postulado de que lo físico ha de ser exhaustivamente expresable en términos de operaciones matemáticas, en el «lenguaje» de la matemática. Confirma esta caracterización por cuanto la formulación de una física «mejor» fue posible no por la acumulación de experiencias, sino por la posesión de un aparato matemático más potente.

Antes de seguir adelante, mencionaremos brevísimamente la manera en que es también este carácter matemático de la física lo que define a ésta como experimental. Tal relación de fundamentación, por la que «experimento» se contrapone rigurosamente a «empiría», tiene lugar en el sentido siguiente: Se admite, según hemos visto, que la exposición científica de algo físico ha de consistir en fórmulas matemáticas. Las fórmulas matemáticas no son dadas por la experiencia, sino que son construcción de la mente. Por lo tanto, su producción es en sí misma independiente de la experiencia y, en este sentido, «anterior» a ella. Se idea una construcción matemática de la que, a lo sumo, existe la presunción de que pudiera quizá servir como expresión de ciertos fenómenos físicos, y sólo después, una vez que la construcción matemática ya está realizada, se podrá ver si vale o no como tal expresión o, a lo sumo, se podrá aportar a ella algo cuyo papel dentro de la construcción matemática estaba ya determinado por la construcción misma (por ejemplo: el valor numérico de una constante). Esta anterioridad de la construcción matemática modifica el sentido de la observación empírica misma y le da el carácter de lo que llamamos «experimento», frente a la mera empiria. En efecto, puesto que el sentido de la observación es dar aplicabilidad (o negársela) a una construcción que no procede de la observación misma, sino que es ideada antes de ella, ya no se trata simplemente de observar lo que hay, sino de producir en la realidad una situación que responda a las condiciones definidas en la construcción, con el fin de ver qué pasa efectivamente en esas condiciones, esto es: si los resultados coinciden con los que el conjunto de operaciones matemáticas ideado permitía prever, etc. La construcción

matemática implicada en ese proceso es lo que se llama «hipótesis». La anterioridad e independencia de la construcción matemática con respecto al experimento puede ilustrarse mediante la cuestión siguiente: ¿qué sucede si los resultados del experimento no coinciden con los que se obtienen de la operación matemática en la construcción ideada?; sucede simplemente que el fenómeno físico al que se ha dirigido el experimento no es del tipo definido por la construcción matemática, pero no que ésta sea menos o más verdadera que en el caso contrario. Por ejemplo: si, una vez que Galileo construyó matemáticamente las leyes del movimiento uniformemente acelerado, los números obtenidos midiendo caídas más o menos «libres» no mostrasen tendencia a coincidir con los resultados de aquellas leyes tanto más cuanto más libre fuese la caída, aun así la teoría del movimiento uniformemente acelerado permanecería indemne; simplemente, el movimiento de caída libre no sería un movimiento uniformemente acelerado.

IX.2. KANT Y LA MATEMÁTICA

Constituye una idea bastante común la de que ciertas «percepciones de los sentidos» son consideradas «reales» por cuanto son «comunes a diferentes individuos»^[98]. Sin embargo, es fácil demostrar que tal idea no se corresponde en absoluto con el proceder efectivo (aunque no consciente) de la ciencia ni, por lo tanto, tampoco con el (por así decir) criterio de «realidad» imperante en la época histórica a la que es esencial lo que aquí llamamos «ciencia». El concepto mismo de la ciencia exige que ese criterio (tanto si se consigue darle una expresión como si no) sea perfectamente preciso, o, para decirlo de otra manera, que sea efectivamente un criterio; el presunto criterio que acabamos de citar no lo es. La verdadera cuestión es: ¿*con qué fundamento* descartamos de la objetividad (como sueño, alucinación, etcétera) partes determinadas de nuestra serie subjetiva de percepciones? Es evidente que descalificamos ciertas partes en la medida en

que, si las considerásemos incluidas en nuestra experiencia, ésta no concertaría consigo misma. Los sueños, las alucinaciones, etc., son aquellas partes de nuestra «experiencia» tales que, para que un cierto encadenamiento y coherencia de la experiencia pueda sostenerse, tienen que ser excluidas, esto es: no homologadas como experiencia verdadera. Ello significa que tiene que existir, antes de la mencionada homologación-o-descalificación de «experiencias», un cierto concepto de la coordinación exigida en nuestra experiencia. En otras palabras: tiene que estar definido (aunque no necesariamente de modo consciente) en qué consiste esa coherencia, qué reglas o condiciones de composición y conexión tienen que cumplirse.

Lo que acabamos de decir coincide con el más general (y también el más huidizamente indicado) de los argumentos de Kant a favor del reconocimiento de «verdades a priori». En efecto, esas reglas o condiciones de composición y yuxtaposición, dado que están en la base de la homologación o no de una percepción como verdadera experiencia, no pueden a su vez *fundamentarse* en el hecho de la experiencia^[99].

Esta constatación nos lleva a prestar atención a la coincidencia del conjunto de lo hasta aquí dicho sobre el concepto moderno de la ciencia con la fundamentación kantiana de ese concepto. Para Kant, esas «verdades a priori» son las tesis matemáticas y los principios de la física. Nosotros hemos dicho que la matemática constituye algo así como el «lenguaje» en el cual todo lo físico ha de poder ser expuesto, el cual, por lo tanto, es algo que se da por supuesto en la experiencia objetiva, y que los principios de la física expresan ese postulado de que lo físico ha de poder ser exhaustivamente «dicho» en el «lenguaje» constituido por la matemática; por lo tanto, también los principios de la física serían algo que se da por supuesto como constitutivo de la objetividad misma. Obviamente, la «anterioridad» con respecto al hecho de la experiencia tiene lugar en un orden de fundamentación o «justificación» como tesis, no en el orden fáctico-psicológico (que nada tiene que ver aquí), y, por lo tanto, dicha anterioridad no se opone en absoluto a que cualquier formulación históricamente dada sea superable.

Esta coincidencia con el tratamiento kantiano tiene, a su vez, a su vez, la virtud de hacernos notar que cuanto hemos dicho se vendría abajo si la matemática consistiese en «juicios analíticos». En primer lugar, porque la «validez a priori» de juicios analíticos no es validez alguna, ya que esos juicios son vacíos, no constituyen «regla» ni «condición». Pero, además, se vendría abajo también en lo que se refiere a los principios de la física, ya que, si la matemática fuese juicio analítico, no se postularía nada por el hecho de «postular» que lo físico ha de poder ser «dicho» en el lenguaje constituido por matemática.

Antes de seguir adelante, nos interesa dejar fijada (para poder apoyarnos en ella posteriormente) nuestra lectura de la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos y de la relación que Kant atribuye a la matemática con este problema.

La palabra «experiencia» tiene en Kant carácter ontológico por lo que se refiere al ámbito de «la naturaleza»^[100]. Expresa el particular modo de ser de lo ente en ese ámbito. Quiere esto decir que «experiencia» o «conocimiento» se identifica con «aparecer» y, por lo tanto, con «ser». Todo ente, entendiendo por tal todo conocible, tiene lugar en la experiencia y en ninguna otra parte. No es, pues, que haya otras «fuentes» además de la experiencia, sino que lo mentado con el término «experiencia» es algo y, por lo tanto, le pertenece una cierta constitución; las «condiciones» que forman parte de esa «constitución» (o «posibilidad») serán, por lo tanto, obligatorias para toda experiencia posible, y, en consecuencia, serán válidas «antes» de cualquier hecho de experiencia. Estas condiciones se descubren analizando el fenómeno «experiencia» o «conocimiento». Tal análisis comienza por constatar el carácter «finito» (esto es receptivo) del fenómeno analizado. La forma de esa receptividad (o sea: de la sensibilidad) es el tiempo. El tiempo es la pluralidad pura, y, por lo tanto, todo contenido de la sensibilidad es siempre pluralidad infinita de impresiones. «Pluralidad infinita» quiere decir: no hay figura ni imagen, sino sólo el continuo de las impresiones, en el que todo límite, toda articulación, es tan arbitraria como cualquier otra. Esto demuestra que el conocimiento no puede ser sólo sensación, sólo sensibilidad, sólo impresiones. Porque al conocimiento le es

inherente que la articulación *no* sea arbitraria; le es inherente el supuesto de que, en cada caso, una y sólo una de las articulaciones posibles ha de ser la buena, independientemente de si yo en un momento dado estoy o no en condiciones de determinar cuál lo es. Esto equivale a decir que, en el conocimiento, las impresiones tienen lugar no como meras impresiones, sino como algo del objeto y, por lo tanto, como algo a lo que pertenece *un* orden y enlace en sí, no arbitrario. Hay, pues, en el conocimiento, no sólo sensaciones, sino también una determinación de la regla de enlace de las mismas, esto es: una regla de construcción de una figura o imagen; y decir esto equivale a decir que hay la remisión de las impresiones al objeto como cualidades de él. La regla de construcción puede aplicarse en todos los (potencialmente infinitos) casos en que el material sensorial dado tolere ese modo de articulación. Por lo tanto, tal regla entraña a la vez un conjunto de condiciones (o «notas») que pueden cumplirse en infinidad de casos posibles. Lo que acabamos de mencionar no es, pues, otra cosa que el *concepto*. Éste, por lo tanto, puede ser considerado y empleado de dos maneras, sin que deje de ser el mismo concepto: por una parte, como *regla de construcción* (esto es: en cuanto que la sustancia del concepto es el «esquema»); por otra parte, como *conjunto de notas*.

Pues bien, el uso del concepto como conjunto de notas es el *juicio analítico*. Por el contrario, su uso como regla de construcción es el *juicio sintético*. Debe resaltarse aquí que la división de los juicios en analíticos y sintéticos es asumida por Kant como un recurso provisional, antes de la elaboración de una teoría propia del juicio; y lo que esta teoría en definitiva establece sólo se pone en ejecución en el juicio que efectivamente juzga, o sea: en el juicio sintético. El juicio analítico es un fenómeno secundario, una operación reflexiva sobre el conocimiento, en la que la estructura del conocimiento no se pone en actuación; se lo menciona al comienzo del desarrollo kantiano fundamentalmente para excluirlo de aquello que se pretende interpretar. El papel esencial que Kant otorga al concepto en la estructura del conocimiento, a saber: constituir el objeto, remitir las impresiones al objeto, tiene lugar en el juicio sintético, no en el analítico.

La propia forma del juicio en general, el «... es ...», no enuncia otra cosa que la posición de objetividad en general, la constitución del objeto en general, consistente en la atribución de algún concepto (predicado) a algo que, si a su vez es un concepto, sólo tendrá valor en cuanto posible predicado de..., de modo que la forma originaria de juicio resulta en todo caso ser ni más ni menos que el mencionado acto por el que se pone la objetividad de unas impresiones (esto es: se les atribuye un concepto). Así, pues, las categorías, conceptos incluidos en la propia forma del juicio en general (en cuanto que ella contiene siempre cierto número de opciones —presuntamente cuatro— realizadas cada una de ellas entre cierto número de términos —presuntamente tres—), no contienen otra cosa que la posición de objeto en general, o sea: la exigencia de que haya de haber siempre concepto, o, dicho en otras palabras, que la regla de enlace de las impresiones haya de ser siempre alguna determinada y sólo una en cada caso; posición de unidad (del objeto) que no es otra cosa que la posición de unidad del propio sujeto del discurso, o sea: la «apercepción pura».

Las categorías, ciertamente, no son reglas de construcción determinadas, pero, por lo mismo, tampoco son determinados conjuntos de notas; las categorías son ciertamente concepto, pero no este o aquel concepto, sino «el concepto puro». Del mismo modo, el tiempo no es alguna sensación, ni imagen, ni conjunto de sensaciones alguno, porque no es esta o aquella intuición, sino «la intuición pura». El que las categorías no entrañen ninguna determinada regla de construcción no significa en absoluto que, a diferencia de los demás conceptos, dejen de tener por sustancia una referencia a la intuición. Al contrario, lo que sucede es que esa referencia está, en el caso de las categorías, constituida por la forma misma de la intuición, con independencia de cualquier algo construible; los «esquemas» de las categorías son el tiempo mismo, bajo uno u otro aspecto.

Volviendo a los conceptos de contenido o temáticos (esto es: aquellos que no son el concepto puro como tal), encontramos, pues, que su sustancia es siempre una regla de construcción. El ejercicio del concepto con arreglo a esta sustancia (esto es: no como «mero concepto» o conjunto de notas) es el juicio sintético. Ahora bien, «regla de construcción» quiere decir: síntesis

de una pluralidad. La pluralidad en cuestión es la de las impresiones, que son siempre una pluralidad infinita. Así, pues, la síntesis regida por la regla de construcción puede ser de dos tipos, a saber:

Primer caso: la regla reclama la presencia de impresiones o sensaciones «reales» (en el sentido de realitas, no en el de *Wirklichkeit*) y, por lo tanto, de una determinada *quiditas* en la sensación.

Segundo caso: la regla se refiere a una pluralidad en la mera forma de la intuición, esto es: a una pluralidad de instantes del tiempo (y, en su caso, también de puntos del espacio).

En el primer caso, tenemos un *concepto empírico*. En el segundo, lo que Kant llama un *concepto sensible puro*.

Tanto los conceptos sensibles puros como los empíricos se aplican en cuanto que se hacen construcciones determinadas, las cuales, por lo tanto, pueden hacerse o no. En consecuencia, y a diferencia de lo que sucede con las categorías (que se aplican por el mero hecho de pensar algo, sea ello lo que fuere), tanto los conceptos sensibles puros como los empíricos son de formación contingente. Los griegos tenían un concepto del olivo, pero no de la patata (conceptos empíricos), y Kant manejaba conceptos de números reales, pero no de complejos (siendo, unos y otros, conceptos sensibles puros). Sin embargo, hay, en lo que se refiere a contingencia y necesidad, una diferencia fundamental entre los conceptos empíricos y los sensibles puros, a saber:

En el caso de los conceptos empíricos, incluso una vez formados (esto es: definidos), la realización de la construcción que rigen depende de la presencia de un material empírico «real» (en el sentido dicho), al cual se refiere la regla de construcción. Puesto que este material es empírico, lo que suceda, cada vez que la construcción encuentra con qué realizarse, es cuestión fáctica.

En cambio, en el caso de los conceptos sensibles puros, todo lo necesario para efectuar la construcción regida por la regla pertenece a la pura forma de la intuición y, por lo tanto, es todo ello ley a priori, perteneciente a la naturaleza misma del conocimiento. En consecuencia,

todo cuanto pueda suceder en el ejercicio de la construcción obedece a una determinación a priori, no dependiente del hecho de la experiencia.

Pues bien, la matemática, según Kant, toma el concepto como regla de construcción, no como «mero concepto» o conjunto de notas, y por eso sus juicios son sintéticos. Pero opera con conceptos *sensibles puros*, y de ahí que, en virtud de lo dicho, sus resultados reposan en una determinación a priori, y no en hecho alguno de la experiencia. La matemática difiere del proceder analítico (también llamado por Kant proceder «por meros conceptos» o «puramente lógico») en que emplea el concepto como regla de construcción; y, a la vez, difiere de la constatación empírica en que esa regla rige una construcción en la pura forma de la intuición, con posibilidades puras de sensaciones, y no con el contenido «real» de la sensación.

IX.3. ¿ESTÁ «SUPERADA» LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA MATEMÁTICA?

El empirismo no es una determinada posición filosófica, sino la posición prefilosófica y/o afilosófica del hombre que discurre dentro del marco de la ciencia moderna. La ciencia como tal no necesita ser consciente de cuál es su propio concepto de la verdad; le basta con tenerlo. Está en su «seguro camino» sin necesidad de conocer la constitución del camino mismo. No plantea problemas de condiciones ontológicas, sino problemas de hechos. De ahí que el propio problema del conocimiento, el problema de la certeza, sea entendido (por el hombre «científico» afilosófico) también a su vez como un problema de hechos, como la cuestión *del hecho de la certeza*. Y, adoptado este planteamiento, lo lamentable ya no es que se diga que toda certeza tiene fundamento empírico, sino que se considere necesario decirlo, cuando es tautológico; incluso que se considere necesario polemizar cuando nadie ha sostenido la tesis contraria. El *hecho* de la certeza es de origen tan empírico como el de cualquier otro hecho; y decir esto es no decir nada,

porque «hecho» y «empírico» son la misma cosa. Igualmente, es no decir nada el decir que «los hombres han llegado a» pensar las verdades matemáticas en virtud de la experiencia. Sigue siendo tautológico, porque, si la cuestión de la certeza se plantea como cuestión de la génesis fáctica (psicológica, histórica) del hecho de la certeza, entonces ya está dicho que la respuesta a esa cuestión ha de venir dada por la génesis fáctica de un estado fáctico (el estado de certeza), es decir por «la experiencia».

La posición que acabamos de describir someramente es el simple desconocimiento de la problemática filosófica. Pero ha habido históricamente un intento serio de no limitarse a ignorar esa problemática, sino tratar de desarticularla en su propio desarrollo. Ese proyecto comportaría los siguientes elementos:

Por una parte, se admitiría que la ciencia consiste en expresar los fenómenos físicos en términos de operaciones matemáticas. Se admitirían (bajo la reserva de discusiones de detalle que nosotros también admitiríamos en principio) los conceptos arriba indicados de hipótesis, comprobación (o verificación, o desmentido, etc.) de la hipótesis, así como otros conceptos que hemos encontrado conectados con éstos. En suma: se reconocería que la matemática es el «lenguaje» en el que los fenómenos tienen que poder ser «dichos». A partir de aquí, sin embargo, comienza la polémica con Kant, y concretamente en el sentido siguiente: se entiende que la condición que un «lenguaje» científico debe cumplir es la de que *él mismo* de suyo no «diga» nada, sino que simplemente valga para que *en él* se digan cosas. En consecuencia, se supone que ésa es la condición que la matemática, considerada como lenguaje, debe cumplir, a diferencia del lenguaje no científico, el cual crea «pseudoproblemas», esto es: problemas que no estriban en los hechos a expresar, sino en embrollos del propio lenguaje. De esto se hace una traducción a términos kantianos en el sentido de que la matemática debe ser en el fondo «juicio analítico», pues el propio Kant definió este tipo de juicio como aquel que «no dice nada».

Observemos que esto, desde nuestro punto de vista, liquidaría el problema de los «juicios sintéticos a priori», no sólo por lo que se refiere a la matemática, sino también en lo que concierne a los principios no

empíricos (o supuestamente no empíricos) de la física. En efecto, hemos asumido que esos principios (en la medida en que efectivamente no sean empíricos) pueden ser interpretados como desarrollo del postulado general de expresabilidad matemática exhaustiva de lo físico, o sea: de adecuación de lo empírico a la matemática. Y, si la matemática resulta «no decir nada», el problema de la expresabilidad *en* ella no existe, el citado postulado de adecuación no es postulado alguno, porque la adecuación a «nada» no es adecuación alguna, de modo que los principios de la física habrían de ser o empíricos o tautológicos.

El proyecto que brevemente hemos definido es lo que, para entendernos, llamaremos en un sentido muy general «positivismo». Desde luego que no todos los que aportan algo a la realización de ese proyecto son positivistas. Pero una cosa es el proyecto mismo, la empresa en su conjunto, y otra cosa son los elementos (de cualquier procedencia) que pueden desempeñar un papel en su desarrollo. El proyecto, de acuerdo con los términos en que lo hemos definido, tiene por eje y soporte una tarea que, a su vez, puede ser definida del siguiente modo: reestructurar, reinterpretar (o, en su caso, rehacer) la matemática de tal manera que toda ella pueda fundamentarse en el tipo de discurso que hasta aquí, en terminología kantiana, hemos llamado «analítico». Del cumplimiento o no de este propósito (insistamos en ello) no depende sólo lo que pueda pasar con la matemática, sino todo el problema de la ciencia.

Kant empleó con frecuencia el término «lógica formal» o simplemente «lógica» para referirse al uso de los conceptos como «meros conceptos», esto es: como conjuntos de notas. En este sentido, «lógica» o «proceder por pura lógica» equivale a *proceder analítico*. Tal uso terminológico está justificado por el hecho de que el proceder en cuestión es, en efecto, coextensivo con la lógica clásica, esto es: con la mal llamada «lógica aristotélica». Ya Descartes se anticipaba a ese uso kantiano de la palabra «lógica», cuando decía que la lógica es, como la matemática, absolutamente cierta, pero sólo porque, a diferencia de la matemática, es vacía.

En este sentido, la pretensión de reinterpretar como juicio analítico toda la matemática puede formularse como intento de «reducir la matemática a

lógica». Y, sin embargo, aquí hay un malentendido. «Lógica» significa, desde el momento mismo en que tal palabra se acuñó como término filosófico, la teoría del entendimiento, y «entendimiento» es la facultad del «concepto». Lo que ocurre es que Kant, según dijimos, considera el concepto de dos maneras: como «mero concepto» (conjunto de notas) y como regla de construcción. Cuando Kant identifica «lógica» con proceder analítico, está entendiendo el concepto únicamente como «mero concepto» o conjunto de notas. Sin embargo, no siempre fue esto lo que se entendió por «concepto». En Descartes y Leibniz, el «concepto» es la representación autónoma de la Razón, lo que no es dado en la experiencia, sino que es «producción de la mente»; y «entendimiento» es, en ambos pensadores, la facultad de ese discurso autónomo de la mente. No sólo «triángulo», sino ante todo el triángulo ABC (siendo A , B y C puntos matemáticamente definidos) es para Descartes un concepto; ese concepto de un individuo (pero de un individuo matemáticamente definido) es incluso, para Descartes, «anterior» y «más simple» con respecto al universal, ya que éste procede de una ulterior composición-comparación. Para Leibniz, *conceptus* es pura y simplemente la percepción verdadera, y esto quiere decir: la construcción en el proceder absoluto de la mente; que es lo mismo que Leibniz llama *intuición*, correspondiendo al uso de esta palabra introducido por Descartes. Y Leibniz va aún más allá que Descartes en este camino, puesto que modifica el sentido de la palabra «lógica» de acuerdo con lo que él entiende por «concepto» y por «entendimiento». La «lógica» es en Leibniz la teoría general de la construcción en el proceder absoluto de la Razón, y no el uso de conceptos como meros conjuntos de notas. En este sentido, la lógica de Leibniz es simplemente la *scientia generalis* o *mathesis universalis*. La matemática, por su parte, deja de ser la ciencia «de la cantidad», por cuanto Leibniz demuestra que lo cuantitativo es «lógicamente» secundario, derivable; o, si se prefiere decirlo de otra manera, la matemática «vulgar» pasa a ser un conjunto de consecuencias (secundario y circunscrito) de la *mathesis universalis*. Leibniz dice efectivamente que todo lo que puede decirse con carácter de «verdad de Razón» acerca de una cosa se obtiene pura y simplemente *del concepto* de

esa cosa y en virtud de la *lógica*. Pero esto, en el sentido de Leibniz, no quiere decir que las verdades de Razón sean lo que Kant llama «juicios analíticos»; porque Leibniz no emplea las palabras «concepto» y «lógica» en el sentido del «mero concepto» como conjunto de notas, mientras que Kant las emplea precisamente en ese sentido (y en oposición a la consideración del concepto como regla de construcción) cuando dice que el proceder analítico es el proceder «por meros conceptos» y que este proceder es la «lógica formal» o la «mera lógica».

Consideramos importante insistir en estas distinciones, porque nos parece que, en gran medida, la empresa de reducir la matemática a algo del tipo del juicio analítico, empresa necesaria para el proyecto positivista que más arriba hemos descrito, ha sido abordada «tomando por la palabra» a Kant (independientemente de que se cite o no a Kant, e incluso de que se lo conozca directamente o no). Se trató, en efecto, de elaborar la lógica y la matemática de manera que no hubiese ruptura de la continuidad entre la una y la otra. Se pensó que de esta manera quedaba borrada la frontera entre el juicio analítico y el sintético a priori. «Logizando» la matemática, se pensó poner de manifiesto que los presuntos juicios sintéticos a priori eran en realidad analíticos.

Sin embargo, supongamos que, efectivamente, se hubiese realizado esa tarea de presentar una lógica tal que la matemática no necesitase para su constitución de ninguna otra cosa que de esa misma lógica. Aun así, para que esto autorizase a decir que la matemática es juicio analítico, habría primeramente que demostrar que la lógica en cuestión es «lógica» en el sentido en que Kant emplea este término cuando identifica la «mera lógica» y el proceder por «meros conceptos» con el uso de los conceptos sólo como conjuntos de notas. Y, desde el primer momento, se ve que esto sería indemostrable por la sencilla razón de que es falso. Haremos una breve ilustración de este aserto.

La tarea de «logizar la matemática» se emprendió en el doble contenido de «aritmetización del análisis» y «logización de la aritmética». Este segundo aspecto tendría evidentemente como punto clave la reducción de los números naturales a algo perteneciente al terreno de la lógica pura. Es

bien sabido que esta reducción, y en general todo el tratamiento lógico-matemático de orientación «logicista» sobre lo que llamamos «concepto» o «predicado» o cualesquiera entidades que substituyan a éstas, se basa en considerar el «concepto» o el «predicado» como una función que tiene por campo de valores el conjunto cuyos dos elementos son los términos «verdadero» y «falso». Para que haya un «concepto» o un «predicado», le basta a la lógica matemática que esté determinado (no importa por qué procedimiento) para qué argumentos (objetos del campo de objetos considerado) se da el valor «verdadero» y para cuáles el valor «falso». No es preciso que haya ningún contenido conceptual, ningún conjunto de notas. Puede decirse que, si en Kant el concepto todavía era un conjunto de notas, aunque lo fuese por ser ante todo una regla de construcción, en la lógica matemática el concepto como conjunto de notas ha desaparecido. Visto esto, es legítimo preguntarse qué puede significar ahora la noción de un proceder «analítico», ya que la misma designa precisamente el uso de los conceptos como meros conjuntos de notas. Y esta pregunta comporta la de sí que realmente intenta conseguir la lógica matemática es «logizar la matemática», demostrando que el presunto proceder sintético a priori es en calidad analítico, o más bien matematizar la lógica, esto es: demostrar que resultados a los que se llega por vía analítica pueden también ser obtenidos a través de rodeos sintéticos; en este caso, se tendería también a una unificación lógico-matemática, pero sobre base sintética, no analítica, y entonces no se habría refutado nada de lo que Kant dice.

Sea como fuere, es indudable que el esfuerzo desencadenado por el proyecto de logización de la matemática condujo a resultados brillantes y decisivos, entre ellos la pertinaz reaparición, bajo diversas formas, de una frontera esencial en el punto en que Kant situó el límite entre la lógica y la matemática. Primeramente sucedió que la admisión de todos los recursos simbólicos y operativos necesarios para llegar «lógicamente» hasta los números naturales conducía a determinadas «paradojas» (intervención de Russell en 1902 a propósito de los *Grundgesetze der Arithmetik* de Frege). Se pretendió evitar esas paradojas mediante restricciones operativas, y entonces ocurrió que sólo se llegaba «lógicamente» a la aritmética

estableciendo determinados axiomas cuya única justificación era que con ellos se conseguía lo pretendido y sin ellos no (situación en los *Principia mathematica*), etc. Si de la corriente «logicista» pasamos al «formalismo», la necesidad de resumir nos obliga a ceñirnos a las siguientes constataciones:

Primero: La cuestión de la naturaleza del razonamiento, cuando se plantea a propósito de un proceder formalista, debe entenderse referida concretamente a los razonamientos «metamatemáticos». Es decir: lo importante será saber de qué naturaleza (analítica o sintética) son los razonamientos mediante los cuales se establece un sistema axiomático y una o varias posibles interpretaciones de él.

Segundo: El formalismo, al encontrar que los razonamientos metamatemáticos deben tener carácter «finitario», lo que hace es reconocer que son sintéticos. En efecto, esa limitación es inherente a la noción misma de un razonamiento que opera constructivamente.

Tercero: Consideremos la posibilidad de un sistema axiomático cuya compatibilidad y completitud se establezcan sin referencia a interpretación alguna, es decir: en términos puramente formales^[101], pero que, a la vez, tenga como posible interpretación algún campo de la lógica y/o la matemática y sea también «semánticamente suficiente» con relación a tal campo. Todo cuanto se ha demostrado hasta hoy parece indicar que esto sólo es posible mientras no se rebase el campo que, para Kant, estaba al alcance del razonamiento analítico. Ya para el cálculo lógico «de primer orden» sólo se alcanza la suficiencia semántica^[102], no la completitud formal, y este cálculo es efectivamente de mayor potencia que un proceder analítico (lo es, al menos, por el hecho de que las variables predicado entran en juego especificadas por su número de argumentos; lo cual las califica como entidades de carácter constructivo). Visto esto, resulta incluso innecesario, para nuestro presente propósito, apelar al por otra parte decisivo hecho de que se haya demostrado la imposibilidad de alcanzar siquiera la suficiencia semántica para la aritmética de los números naturales^[103].

Sin pretensiones de haber dejado zanjada la cuestión, creemos tener elementos de juicio suficientes para asumir que la distinción kantiana entre lo «analítico» y lo «sintético a priori», o entre la «pura lógica» y la matemática, así como la caracterización de la demostración matemática como construcción (y no análisis de conceptos), pero construcción en la pura forma (y no en el contenido) de la intuición, etc., que todo ello —decimos— goza de excelente salud, e incluso que su «superación» parece retirada del orden del día.

IX.4. LA LEY DEL VALOR Y EL CONOCIMIENTO FÍSICO-MATEMÁTICO

En el primer párrafo de este capítulo establecimos que el postulado general que caracteriza a la «ciencia» moderna frente a cualquier modo anterior de conocimiento de lo ente es el de que lo ente ha de poder-ser expuesto exhaustivamente en términos de operaciones matemáticas. Los dos párrafos que preceden al presente fueron necesarios para sostener que ese postulado postula efectivamente algo, que no es vacío.

Un postulado acerca de en qué consiste en general conocer entes, esto quiere decir: una noción de qué es lo que se exige para considerar legítima una predicación, un «es». Por lo tanto, estamos hablando de alguna ontología. Y, dado que se trata del concepto específicamente moderno del conocimiento o de la verdad, debe esperarse que el mismo suministre una ilustración del modo de operar de eso que en Marx hemos interpretado como una ontología que, a la vez, es la constitución histórica de la Edad Moderna, ontología cuyo contenido desarrollado resulta ser la construcción de lo que hemos llamado «la estructura económica» o «la ley económica» o «la ley del valor».

Al exponer la noción marxiana de «ideología», dijimos que el trabajo, en cuanto que tiene lugar como trabajo «igual» o «abstracto», sólo puede ser reconocido en el elemento de la *objetividad*; que el concepto mismo de

la «objetividad» (el cual es un determinado concepto de la verdad) tiene su fundamento en esa alienación de la medida del trabajo con respecto al trabajo «real», y que, por ello, será considerado como el ser «objetivo» (esto es: verdadero) de las cosas precisamente aquel modo de presencia de las mismas que las capacita para ser expresión de cantidades de «trabajo igual». Bien entendido que, en el propio funcionamiento de la estructura, ese carácter de cantidades de trabajo igual no aparece como tal, sino sólo bajo la apariencia del carácter de términos de la universal relación de cambio, según hemos explicado ya.

Así, pues, por una parte, será reconocido como el ser verdadero de las cosas aquel que conceda sentido a la *posibilidad de su reducción* a cantidades de una única magnitud. Para que esta posibilidad tenga sentido, no es preciso, ciertamente, que las cosas sean cantidades de una misma magnitud, pero sí es preciso que sean *matemáticamente tratables* de manera exhaustiva. He aquí el postulado que arriba establecimos como característica del modo físico-matemático de «verdad».

Pero, por otra parte, acabamos de recordar lo que en su momento habíamos establecido como fundamento del concepto de «ideología», a saber: que la ley del valor, la reducción a trabajo abstracto, no aparece como tal en el interior de su propia operación, en el mundo constituido por ella misma, sino que, dentro de ese mundo, aparece sólo y necesariamente «traducida» al plano de las relaciones entre cosas. Por lo mismo, el hecho de que las cosas deban ser tratadas en el modo de la física matemática no aparecerá como una exigencia de la reductibilidad a trabajo abstracto ni en conexión con la ley del valor, sino simplemente como la «objetividad», esto es: la verdad de las cosas. De acuerdo con todo lo hasta aquí dicho, es precisamente en ese carácter de autoposición como «la verdad» donde reside el carácter ideológico del modo de conocimiento modernamente llamado «científico».

Si ahora seguimos considerando el significado del modo de conocimiento en cuestión tal como es «para nosotros» o «en sí» (no «para sí»), encontramos todavía lo siguiente:

Decir que el modo de presencia físico-matemático responde al ser de las cosas en cuanto reducibles a cantidades de trabajo abstracto, esto equivale a afirmar que la ontología subyacente a la física matemática caracteriza lo ente como lo *en principio producible*. Y, en efecto, si bien el conocimiento (físico-matemático) de mi conjunto de fenómenos determinado no confiere necesariamente mayores posibilidades de producir esos fenómenos, esto es cierto solamente porque se refiere a un conjunto de fenómenos aisladamente (y entonces, por definición, tal conocimiento es incompleto incluso en lo concerniente a ese conjunto mismo). Es indudable que, a diferencia de otros modos anteriores de verdad, el conocimiento físico-matemático significa la posibilidad del «dominio de la naturaleza», esto es: de la liberación con respecto a las limitaciones «naturales». Quede claro que, al decir esto, no atribuimos a la física matemática ningún carácter «instrumental». Lejos de tal cosa, concebimos la física matemática como teoría pura, cuya verdad no depende en absoluto de si es «útil» o «conveniente» o no lo es. La relación no es de medio a fin, ni tampoco de causa a efecto. Decimos simplemente que la ontología subyacente a la física matemática hace aparecer lo ente como lo que *puede* en principio llegar a ser producido, esto es: dominado.

Gran parte de lo dicho puede enunciarse también diciendo que la física matemática es el conocimiento válido en la Edad Moderna por cuanto la «estructura de la sociedad moderna» comporta esencialmente el desarrollo (en principio ilimitado) de las fuerzas productivas, y por cuanto la física matemática es aquel modo de conocimiento en el que el conocimiento es a la vez la posibilidad de la racionalización (científico-técnica) de la producción; bien entendido que el concepto de la racionalización científico-técnica exhaustiva de la producción comporta la posibilidad de producir todo ente.

Ya habíamos dicho^[104] que el «desarrollo de las fuerzas productivas» no puede considerarse, en el sistema del Marx maduro, como un principio general de «la historia», ni como algo que «va de soi», sino como un contenido estructural de la sociedad moderna. Acabamos de insistir en ello, poniéndolo en relación con la temática del concepto «ciencia». No el

«conocimiento» en general, sino sólo lo que en la Edad Moderna se denomina «ciencia», esto es: la física matemática, tiene una relación esencial con lo llamado por Marx «desarrollo de las fuerzas productivas», esto es: con el «dominio de la tierra». Sólo ese sentido histórico de «conocer», el sentido específicamente moderno, que se realiza en la ciencia físico-matemática (y precisamente como teoría, en ningún modo utilitariamente), es la *posibilidad* de la racionalización científico-técnica. Ahora bien, Marx sostendrá también (y ello va a ser un elemento fundamental para su visión de la tendencia histórica de la sociedad moderna) que, si bien la sociedad moderna es la *forma en la cual se establece como principio* la racionalización científico-técnica, a la vez la propia sociedad moderna es incapaz de efectuar de manera sistemática esa racionalización. Ésta será la famosa «contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas».

En efecto, la racionalización se introduce a través del hecho de que el mercado impone la medida del trabajo «socialmente necesario» y elimina a quien no se ajusta a ella; pero, a la vez, la racionalización completa implicaría que toda la producción se integrase en un cálculo o plan único, lo cual es contradictorio con el principio del mercado. El mercado impone la racionalización, pero, a la vez, es en sí mismo irracionalidad, porque se basa en que cada capitalista dispone libremente su inversión buscando su ganancia en contra de los demás. Buena prueba de ello es que la racionalización se establece mediante un fenómeno que es la irracionalidad misma, a saber: la crisis, que implica un enorme despilfarro de recursos materiales y humanos.

Cuando decimos que el desarrollo de las fuerzas productivas impulsado por la ley del valor a través del sistema del mercado conduce al punto en el que la exigencia de racionalización se concreta en una necesidad de cálculo global único que choca con el propio sistema de mercado, nos referimos a algo sobre cuya realización material convendrá hacer algunas observaciones que eviten malentendidos frecuentes.

El desarrollo de las fuerzas productivas, la racionalización científico-técnica, comporta la progresiva sustitución de los procedimientos

productivos de carácter meramente empírico por aquellos otros que son matemáticamente planificables en cálculos que abarcan en una sola fórmula zonas cada vez más amplias, del mismo modo que el avance de la ciencia conduce del dato empírico a su «explicación», es decir: a su integración en un esquema deductivo matemático tal que haya cada vez menor número de esquemas de ese tipo independientes entre sí para explicar cada vez más fenómenos. La mencionada transformación del aspecto físico del sistema productivo incluye evidentemente una modificación del tipo de actuación necesaria de la fuerza de trabajo; por definición, el hombre sólo es un elemento no sustituible con ventaja allí donde es preciso tomar decisiones, aunque éstas (en el caso del hombre como fuerza de trabajo) sean técnicas, y no de inversión; en consecuencia, en la medida en que el proceso productivo está gobernado por una programación en términos estrictamente físico-matemáticos, la actuación humana se desplaza de tareas de manipulación directa, que requieren «destreza» empírica, a aquellas otras de operación científico-técnica. Por ello mismo, la cualificación de la fuerza de trabajo pierde su carácter empírico y, por lo tanto, especializados limitado a la concreta operación en la que uno es «experto», para ser cada vez más una formación físico-matemática «abstracta».

Todo esto son exigencias de la racionalización científico-técnica impulsada por la propia ley del valor. De hecho, ha sido la presión del mercado la que ha conducido a que haya sectores industriales altamente automatizados, significativamente próximos al esquema que hemos trazado. Pero una hipotética generalización de ese tipo de proceso productivo, y sobre todo una aplicación de los mismos métodos al conjunto del sistema productivo considerado como una sola unidad, chocaría, tal como ya hemos explicado, con el propio principio del mercado.

Por otra parte, una «planificación», en el sentido de cálculo global del sistema productivo como una unidad, sólo es posible en la medida en que se alcance el nivel tecnológico descrito en las consideraciones que acabamos de hacer (y al cual el capitalismo conduce, pero siempre de manera parcial e inconsecuente). En efecto, sólo es posible un cálculo total cuando todos los datos del sistema productivo son de tal naturaleza que pueden ser todos

ellos expresados en términos rigurosamente objetivos, y esto implica la sustitución de un proceso productivo con infinidad de microoperaciones humanas contingentes por uno de carácter automático, en que las decisiones se centren en los procesos de cálculo científico-técnico.

Lo dicho puede expresarse también haciendo mención del problema de información, comunicación y control. Un sistema productivo sólo es planificable cuando todo él es plena y simultáneamente conocible, cuando no hay zonas opacas. Ahora bien, las infinitas microoperaciones humanas contingentes antes mencionadas son, por principio, inobjetivables. Se puede prever resultados, constatarlos, premiar y castigar, pero en ningún caso planificar. Asimismo, sólo el hecho de que todos los participantes en el proceso productivo estén en condiciones de entender del conjunto de él, sólo el hecho de que todo esté a la luz, permite realmente eliminar las zonas opacas. La posibilidad de que todos entiendan del conjunto del sistema productivo viene dada, desde el punto de vista de la capacidad técnica, por el carácter físico-matemático abstracto que dijimos debía tener la cualificación de la fuerza de trabajo en una situación como la que estamos describiendo. Ahora bien, esto es sólo la posibilidad en cuanto capacidad técnico-científica; para que llegue a realidad, esto es: para que la transparencia del sistema productivo y con ella la posibilidad de una real planificación se den, es preciso, pues, que el conocimiento del aparato productivo sea un hecho de comunicación social general. La idea de una autoridad planificadora sobre una sociedad atomizada es, además de siniestra, utópica.

X

LA LEY DEL VALOR Y EL CONCEPTO MODERNO DEL ESTADO

X.1. LA LEY DEL VALOR, EL DERECHO Y EL ESTADO

Al exponer la génesis esencial de la «ideología»^[105], indicamos que las nociones del *objeto* (como lo ente verdadero) y de la *objetividad* (como la verdad) tienen su fundamento en el hecho de que el «trabajo» sólo es reconocido mediante su *reducción* a algo, mediante la constitución de una medida contrapuesta a su inmediatez. De ahí que sólo pueda ser reconocido en el elemento del «objeto» o de la «cosa», y de ahí también que el ser verdadero de la cosa sea aquel modo de ser que la capacita para ser expresión de esa medida contra-puesta del trabajo humano.

La noción de lo ente como objeto y de la realidad como objetividad es, en efecto, exclusiva de la Edad Moderna. Anteriormente, la palabra *obiectum* no significaba lo ente, sino lo meramente puesto enfrente en el proceder de la mente. El cambio de significado, sin embargo, no es casual (o sea: sólo en cierto aspecto es un cambio), ya que el concepto de la verdad como *certeza*, vigente desde Descartes, sitúa la cuestión de la verdad en el proceder de la mente, a saber: como la cuestión de qué es aquello que en ese proceder resulta necesariamente o absolutamente puesto, qué es lo absolutamente *objectum*.

Desde el momento en que ese concepto de la verdad impera, cualquier afirmación de un ente es a la vez y ante todo afirmación del propio proceder

que afirma. Dicho de otra manera, eso que acabamos de llamar «el proceder de la mente» es *lo que subyace a* (esto es: aquello cuya autoafirmación está supuesta en) todo afirmar algo; es, pues, lo *subjectum*, lo «subyacente». También la palabra *subjectum* cambia de significado, pues, incorporada en su día a la lengua filosófica como traducción latina de ὑποκείμενον, no envolvía hasta la Edad Moderna particular referencia al «sujeto» que dice «yo». Lo que ahora se llamará «sujeto» no es el sujeto de esta o aquella tesis, sino el de toda tesis en cuanto tal.

Si «el pensamiento» o el proceder de «la mente» desempeña este papel de *sujeto*, con ello ya está dicho que lo designado con esas palabras no es un ente (el «hombre») ni tampoco algo de un ente (una «facultad», etc.), no es en general nada óntico, sino precisamente *lo ontológico*.

Pues bien, hemos dicho^[106] que la ontología se autointerpreta como delimitación de «lo verdaderamente ente» frente a lo ente inmediato, y que este fenómeno esencial a la historia de la filosofía es lo que Marx nos deja ver, a su manera y concretamente con referencia a la forma moderna de la metafísica, cuando pone de manifiesto, por una parte, que la ontología peculiar de la Edad Moderna se despliega en la forma de eso que él define como «estructura económica», y, por otra parte, que la estructura económica no tiene conocimiento de si misma como tal, sino sólo en la figura de eso que hemos llamado y que Marx llama «ideología».

Así, pues, como el modo de presencia de las cosas requerido por la «estructura económica» se presentaba como el *ser verdadero* (objetivo, físico-matemático) de las cosas frente a su ser inmediato, igualmente el carácter ontológico del sujeto es asumido como un *ser verdadero del hombre* frente a su ser inmediato y contingente.

En los términos específicamente marxianos, esto podría enunciarse así: en la sociedad moderna las diferencias cualitativas entre los hombres son estructuralmente negadas mediante la reducción del trabajo a trabajo abstracto, pero, dado que esta reducción no aparece como tal en su propio ámbito, sino sólo en virtud de «nuestra» lectura de la relación de cambio entre cosas, la citada negación de las diferencias cualitativas entre los

hombres sólo podrá aparecer como la identidad del ser verdadero del hombre, como naturaleza humana igual.

En el capítulo precedente habíamos expuesto cómo la concepción moderna de «la naturaleza» o del ser de las cosas podía considerarse fundamentada en la ley del valor. Ahora acabamos de describir cómo la ley del valor suministra también la base para un determinado modo de presencia de «la sociedad» o «el hombre». Tanto en un caso como en el otro, lo que se fundamenta no son sólo ideas, sino condiciones para el funcionamiento de la ley económica, las cuales, sin embargo, en el ámbito de esa misma ley, no aparecen como tales condiciones, sino precisamente como ideas. Así, es condición para el funcionamiento de la estructura el que todas las cosas sean asumidas como calculables, y esto es efectivamente el postulado implícito que sustenta aquellos principios que definen el modo físico-matemático de conocimiento, pero tales principios o tal modo de conocimiento no se presentan en absoluto como condición necesaria para que la ley económica pueda funcionar, sino simplemente como la verdad de las cosas mismas. Pues bien, ahora veremos que también lo postulado en la concepción moderna de «el hombre» o de «la sociedad» tiene el carácter de condición para el funcionamiento de la ley económica y, sin embargo, aparece como exigencia de «el ser verdadero del hombre» o de «la naturaleza humana». Así como el modo moderno de presencia de las cosas se llama *ciencia*, el modo moderno de presencia de «el hombre» o de la «sociedad» será lo que llamemos *derecho*.

La noción fundamental del derecho es, como queda dicho, la de *igualdad*. Esa igualdad significa la reducción de todas las diferencias a la accidentalidad y, por lo tanto, la consideración de todo contenido como algo esencialmente ajeno. La «persona» es sólo el sujeto abstracto; todo contenido es cosa o posibilidad de cosa, y con respecto a él la persona se encuentra en aquella relación que consiste precisamente en la *posibilidad de alienarlo*. Esta relación es la *posesión o propiedad*, que constituye el tipo de relación *jurídica* con la cosa.

Habíamos dicho que las condiciones de funcionamiento de la ley económica aparecen no como tales condiciones, sino como exigencias de

«el ser verdadero». Acabamos de encontrar que efectivamente sucede así con el concepto de la propiedad. En efecto, la cosa (real o posible) ha de ser mercancía, y la mercancía es siempre «llevada al mercado» por alguien, pero la relación de ese alguien con la mercancía es distinta tanto de la producción como del consumo y de cualquier otra relación «natural»; es una relación de índole esencialmente diferente, irreductible a cualquier conjunto de relaciones materiales. Pero ahora acabamos de ver que esa relación, la cual es «en sí» o «para nosotros» una condición necesaria para la operación de la ley económica, se fundamenta también ideológicamente, a partir del concepto de una naturaleza humana igual, a saber: en cuanto que la igualdad exige la alienabilidad de todos los contenidos.

De la igualdad, y de la consiguiente alienabilidad de los contenidos, se desprende el concepto de la *libertad civil*. Básicamente se trata de que cualquiera puede cambiar cualquier cosa (mercancía) con cualquiera, pero esto implica efectivamente la libre comunicación y circulación. Se trata, una vez más, de condiciones necesarias para que la estructura económica pueda operar, pero, también una vez más, no tienen que presentarse con ese carácter, sino que son a su vez, ideológicamente, exigencias del postulado de igualdad, del «derecho igual».

El uso del derecho igual y de la libertad por cada individuo implica la existencia de unas «reglas del juego», de un «sistema de derechos y deberes». En esto está implicado ya que toda norma integrante de ese sistema debe ser *universal*, es decir: formularse como aplicable a un conjunto infinito de casos posibles, perfectamente definido en la norma misma, y estar formulada antes (y con independencia) de cualquier caso concreto. En otras palabras: se trata de un *sistema de garantías*.

Un sistema de garantías requiere la existencia de una fuerza material que efectivamente garantice y haga cumplir, o sea: un poder sobre el conjunto de la sociedad. A la vez, la noción del derecho como igualdad y la consiguiente universalidad de las garantías exigen que ese poder sea *de* (y no sólo sobre) la sociedad en su conjunto. La sociedad en cuanto constituida en poder que se basa en el derecho y lo hace cumplir, eso es la «comunidad

política» o el *Estado*. Los hombres en cuanto miembros de esa comunidad son los *ciudadanos*.

El concepto de «Estado», tal como acaba de ser expuesto, incluye evidentemente que toda la autoridad del Estado emane del *sufragio universal*. Lo cual a su vez presupone el voto libre y, por lo tanto, las libertades de comunicación (o sea: de reunión y expresión). Ya habíamos visto que estas libertades son parte necesaria del contenido del derecho; ahora vemos que también lo son de la existencia del Estado^[107]. Por otra parte, el antes definido principio de la universalidad de las garantías exige que el Estado opere siempre por leyes universales anteriores e independientes con respecto al caso concreto; esto significa que el acto legislador, el de toma de decisiones del Estado sobre casos concretos y el de juicio sobre la legalidad de las conductas concretas (del Estado o de los ciudadanos) deben corresponder a autoridades distintas; en lo cual se incluye que tanto la autoridad ejecutiva como la judicial, al no ser legisladoras, están sometidas absolutamente a las leyes, y que la autoridad legisladora está obligada a legislar precisamente de manera universal.

Hemos desarrollado el concepto del derecho y el concepto del Estado, pero, a la vez, por el hecho mismo de desarrollar esos conceptos, hemos establecido ya unos contenidos fundamentales del derecho y una forma de Estado. La forma de Estado descrita es la *república democrática*. El concepto del derecho como tal es a la vez el establecimiento de unos contenidos fundamentales del derecho, y el concepto de lo político como tal es por sí mismo la definición de una forma política. Esto quiere decir que las presuntas «otras formas de derecho» sólo son entendibles como situaciones en las cuales la esfera del derecho no está, en rigor, definida como tal; en las que no hay una totalidad coherente de relaciones de derecho. Igualmente, lo dicho significa que presuntas «formas de Estado» distintas de la república democrática son en realidad situaciones en las que el fenómeno «Estado» no se ha constituido plenamente como tal, en las que la esfera de lo político quizá pueda delimitarse por abstracción, pero no constituye una totalidad coherente en sí misma.

Lo que acabamos de decir casa enteramente con dos afirmaciones anteriores, a saber: que la esfera del derecho y el Estado se genera a partir del fenómeno «estructura económica» y que éste, en sentido estricto, es propio de la Edad Moderna^[108].

X.2. CIUDADANÍA Y BURGUESÍA

Comparemos entre sí dos aspectos del modelo que, para exponer la naturaleza de la «sociedad moderna», construimos, siguiendo de cerca *Das Kapital*, en los capítulos II a V del presente trabajo.

Por una parte, se trata de una «sociedad» en la que todas las cosas son mercancías y, por lo tanto, todos los hombres son iguales, en cuanto que cada uno de ellos es simplemente «uno», que puede cambiar cualquier mercancía con cualquier otro «uno».

Pero, por otra parte, demostrábamos allí que ese mismo fenómeno, esa «sociedad», sólo puede darse incluyendo como elemento estructural la compra-venta de la fuerza de trabajo y, por lo tanto, una concentración de la posesión de mercancías.

Ambos aspectos, tal como demuestra el conjunto de lo expuesto en los capítulos dichos, no pueden darse el uno sin el otro. Por una parte, no puede haber capital sin que cada uno sea libre de cambiar las mercancías que posea; y, por otra parte, el sistema en el que las cosas son mercancías sólo puede darse en la forma de la sociedad capitalista.

Cada uno es, en efecto, libre de cambiar las cosas (mercancías) que posea. Pero esto sólo puede suceder en una forma tal que no todos poseen mercancías. Como quiera que, en la sociedad moderna, los bienes necesarios sólo pueden ser obtenidos por cambio, el no poseedor sólo puede obtenerlos poniendo como mercancía en el mercado su propia entidad física como fuerza de trabajo. Y, por cierto, debe hacer esto de acuerdo con los postulados del sistema, o sea: como parte que decide libremente el cambio, de común acuerdo con la otra parte, contractualmente. Por lo tanto, no es

una mercancía (pues en ese caso no decidiría nada; las mercancías son simplemente llevadas por sus poseedores), sino que en cada momento, libremente, *se hace* mercancía. No se vende como sujeto, sino que vende *su* ser en la medida en que lo *objetiva*.

Recordemos ahora lo expuesto en el párrafo precedente. La libertad-igualdad es necesariamente algo que se reconoce para todos. El derecho hace referencia a todo hombre y, en efecto, reconoce a todo hombre una serie de libertades. Ahora bien, el ejercicio de libertades requiere contenidos, y los contenidos, en la sociedad moderna, son mercancías y se obtienen por cambio; y el sistema en el que las cosas son mercancías sólo puede existir incluyendo como elemento estructural la concentración de la posesión de mercancías que da lugar a la compra-venta de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, la establecida libertad de todos resulta ser la libertad de los poseedores de mercancías en cuanto tales, o sea: del capital. El derecho es igual para todos, pero encontrarse en el caso de ejercerlo es lo propio del capital. El Estado, en cuanto garantizador del derecho igual para todos y en cuanto autoridad de toda la sociedad con base en esa igualdad, resulta ser la autoridad del capital.

Vemos, pues, cómo el derecho y el Estado de todos los hombres resulta ser el derecho y el Estado de una clase, a saber: la clase de los poseedores de capital, esto es: la *burguesía*^[109].

Dicho de otra manera: la burguesía es «en sí» o «para nosotros» una clase, si bien, «para sí», es «la humanidad» o «la sociedad» o «el pueblo».

X.3. PARA EL CONCEPTO DE «CLASE»

A lo largo de nuestra exposición hemos visto cómo el concepto de «estructura económica» y otros vinculados a él («ideología», «desarrollo de las fuerzas productivas», etc.) no pertenecen en absoluto a una teorización sobre «la historia» en general, sino que tienen su origen sistemático en el análisis del fenómeno «sociedad moderna»^[110]. Podemos ahora mostrar que

lo mismo sucede con el concepto de «clase». Con ello quedará también justificado el hecho, a primera vista sorprendente, de que ese concepto haya aparecido en nuestra exposición referido a una entidad concreta (la burguesía) sin que previamente se hubiese dado definición general alguna del mismo. En efecto, diremos que, tomado sincrónicamente el sistema del Marx maduro, el concepto «clase» representa una reflexión sobre el modo de ser de la entidad que aparece en el análisis con el nombre de «burguesía», y no un concepto general previo.

No es novedad reconocer que el concepto marxiano de «clase» se aplica propiamente sólo a entidades que resultan delimitadas como tales en el nivel de la estructura económica; y, así, es normal rehusar el nombre de «clases» a —por ejemplo— los «estados» del «antiguo régimen», sin que, sin embargo, quede siempre claro si lo que se entiende es que en aquella sociedad no puede estrictamente hablarse de clases o simplemente que la división allí existente en clases es otra que la de los «estados». Desde nuestro punto de vista, y tal como se desprende obviamente de lo ya expuesto, la mera consideración de que las clases se definen en el terreno de la estructura económica es suficiente para concluir que, en sentido estricto, el fenómeno «clase» es propio de la formación histórica que venimos llamando «sociedad moderna». Pero esto, por obvio, es insuficiente. Haría falta determinar qué tipo de entidad, definible en el plano de la estructura económica, es lo que llamamos «clase».

El concepto «clase», al igual que el concepto «estructura económica», no es una noción previa a una serie de aplicaciones concretas, sino que surge *para* caracterizar una realidad *singular*. En el caso del concepto «estructura económica», el singular en cuestión es la «sociedad moderna». Para el concepto «clase», el singular es la burguesía. Pues bien, ¿qué carácter o aspecto del fenómeno «burguesía» se pretende destacar al decir que la burguesía es una «clase»? Respuesta: el hecho de que «toda» la sociedad es a la vez «sólo una parte» de la sociedad; el hecho de que la estructura define una operación general y, a la vez, explica que esta operación general sólo puede estructuralmente tener lugar como operación de una parte. No necesitamos ya detallar cómo, pues ello es precisamente lo

que hemos hecho al trazar en su momento el modelo estructural y a lo que hemos aludido de nuevo al comienzo del párrafo precedente.

X.4. ESTADO Y APARATO

Las nociones del derecho y el Estado que hemos expuesto como formaciones ideológicas, lo son porque, siendo «para sí» predicados sobre «el ser verdadero del hombre», son «en sí» o «para nosotros» condiciones necesarias para el funcionamiento pleno y sin trabas de la ley del valor. Son, pues, también esto último; o sea: por una parte, sólo la fórmula jurídico-política de la república democrática podría asegurar de manera completa todas las condiciones para el funcionamiento objetivo de la ley económica.

Pero, por otra parte, el que el derecho y el Estado de todos resulten ser realmente de una clase, se manifiesta en que, pese a lo ideológicamente asumido, la solidaridad de la sociedad según los principios del derecho tiene que ser producida de manera esencialmente coactiva. En consecuencia, el Estado no puede identificarse pura y simplemente con «la sociedad» o con «el pueblo», con el conjunto de los ciudadanos, sino que tiene que ser, al mismo tiempo, un aparato especial situado por encima de la sociedad y sustraído de alguna manera al control de la misma.

Esto no es una anulación del principio ideológico, sino una real y verdadera contradicción, ya que la burguesía tampoco puede renunciar a la forma democrática del Estado. En efecto, la burguesía se define como tal en la vida económica, y, por lo tanto, un aparato especial de poder político, por definición, nunca es la burguesía misma. Ningún subconjunto social específicamente definido para la función política puede ser idéntico con la clase, con la burguesía, ya que la existencia y definición de ésta sólo tiene lugar en el movimiento (de la sociedad en su conjunto) regido por la ley económica, por la ley del valor. La única manera, pues, de que la burguesía pueda tener directamente como clase el poder político es que éste resida en la sociedad. Pero, al mismo tiempo, la ausencia de garantía de una

solidaridad espontánea de la sociedad hace que la burguesía no pueda renunciar a apoyarse en la autonomía del aparato ni, por lo tanto, a mantener y proteger esa autonomía, lo cual implica evidentemente restricciones de los derechos democráticos.

Esta contradicción no se resuelve; sólo se concilia en cada momento en una u otra solución coyuntural. La forma política ideal, la república democrática, nunca se realiza por completo. No es cuestión de que inventariemos aquí los mil y un procedimientos por los que, con especiosos pretextos, se establecen restricciones a las libertades de expresión y reunión (protección de «la moral», presunción de posible «utilización» de esas libertades con tal o cual fin, etc.), se limita la eficacia de la elección popular de los órganos «soberanos» (elección periódica sin posible revocación, leyes electorales a manera de lente deformante, etc.) y se restringe la capacidad de control de las instituciones electas sobre el aparato, así como la del conjunto de la sociedad sobre el aparato y sobre las propias instituciones electas (que quedan así en cierta manera incluidas en el aparato autónomo); etc. Todo esto sucede, en mayor o menor medida, incluso en los Estados con el régimen político normalmente llamado «democrático». En caso de imposibilidad de conciliar unas ciertas libertades democráticas con la seguridad de la burguesía como clase, ésta llega a tolerar y potenciar una autonomización excepcional del aparato de poder, incluso con supresión formal de los derechos democráticos. Esto significa que la burguesía renuncia a determinar directamente la política. Por supuesto que el aparato, para poder ejercer el poder, tiene que gozar de la confianza de la clase; pero no se identifica con ella; por lo cual un régimen de este tipo (en el que el aparato de poder actúa con un grado excepcional de autonomía) sólo puede servir para realizar determinadas, tareas necesarias en un momento dado y que no serían aceptadas de otro modo por la sociedad; no puede en ningún caso constituir a largo plazo una fórmula política que cree la seguridad y las garantías necesarias para la marcha normal de la economía capitalista.

X.5. REFLEXIÓN

Hemos considerado el fenómeno moderno de la ciencia (en el capítulo precedente) y el fenómeno moderno del derecho y del Estado (en este mismo capítulo) como dos aspectos de la experiencia moderna de lo ente. Pretendíamos mostrar que, en efecto, la teoría del valor de Marx (en la que están incluidas tanto la concepción de la ley del valor como la consiguiente noción de «ideología») es capaz de desempeñar con respecto a esa experiencia el papel de la ontología (incluida su autointerpretación metafísica). Creemos haberlo conseguido en una medida aceptable. Antes de seguir adelante, explicitaremos una observación sobre el conjunto de la interpretación hasta aquí realizada.

Nuestra discusión sobre la ley del valor y la ciencia, por una parte, y sobre la ley del valor, el derecho y el Estado, por otra, nos ha hecho encontrar en ambos casos *la misma* contradicción. La «sociedad burguesa» (esto es: la ley del valor) es la vía por la que se introduce la racionalización científico-técnica de la producción, pero, a la vez, es incompatible con la realización sistemática de esa racionalización. Y, en el otro orden de cosas, esa misma «sociedad» es el fundamento por el cual se crea el «derecho» en sentido estricto y la «política» en sentido estricto, esto es: la república democrática, pero, a la vez, esa sociedad es incompatible con la plena garantía del derecho y con la plena democracia política.

Que ambos resultados expresan una sola y la misma contradicción, tesis suficientemente fundamentada ya en la génesis de ambos a partir de la ley del valor, se confirma aún si recordamos lo ya expuesto^[111] en el sentido de que la integración de toda la producción en un cálculo único sólo es posible mediante la total transparencia del aparato productivo, y que ésta, a su vez, sólo se logra si la información y el control constituyen un hecho de comunicación social general; pues es evidente que estas condiciones sólo pueden cumplirse en una situación política de democracia sin restricciones. Si la idea común que caracteriza a Marx como un «crítico» de la sociedad moderna se entendiese a través del sentido vulgar de la palabra «crítica» (que incluye una cierta desvalorización o descalificación), entonces no se

podría en absoluto entender que la teoría del valor de Marx constituya una *fundamentación* de los postulados y «valores» propios de la sociedad moderna: el conocimiento (la ciencia) y el derecho (las garantías democráticas). Y, sin embargo, constituye en efecto tal fundamentación. La palabra «crítica» debe ser entendida en su sentido etimológico; se trata, pues, de encontrar la naturaleza, esto es: los «principios» (ἀρχαί), de algo. Igualmente, absurdo sería entender que Kant «minusvalora» la «Razón» porque efectúa la «crítica de la Razón», o que cualquier intento de averiguar qué hay supuesto en la noción «Razón» es «irracionalismo».

Lo que hemos enunciado como fundamentación del concepto moderno de la ciencia no es explícito como tal en Marx, pero hemos pretendido demostrar que es una posibilidad esencial a su obra. En cuanto a la fundamentación del Estado democrático, es explícita. Marx puede ser considerado como un teórico de los conceptos democráticos y liberales del derecho y del Estado; su adhesión a esos principios es tan decidida como (e incluso más libre de coartadas que) la de los teóricos radicales de la Ilustración. La diferencia de Marx con respecto a ellos no está en que su defensa de esos «ideales» se haga con reservas; no hay tales reservas. La diferencia está, por el contrario, en que Marx no asume esos conceptos como *ideales* proclamados simplemente en nombre de la naturaleza humana, sino que los fundamenta filosóficamente. La diferencia es del tipo de la que hay en general entre la Ilustración, por una parte, y Kant y el Idealismo alemán por la otra. Lo uno es polémica, lo otro es filosofía. Ciertamente, el tránsito de la defensa polémica de un «ideal» a la fundamentación filosófica de un concepto implica un cambio de actitud que, desde un punto de vista vulgar, afilosófico, puede ser considerado como una restricción de la confianza a otorgar a ese concepto. Desde el momento en que se *fundamenta* algo, también se lo «define» y, por lo tanto, se lo «delimita». Del mismo modo que, según dijimos, el científico en cuanto tal se autointerpreta espontáneamente en términos empiristas, porque ésta es la posición afilosófica, que acepta el hecho de la ciencia sin preguntarse por sus fundamentos (y que, por lo mismo, lo acepta como algo simplemente inherente a la naturaleza humana), asimismo, el «demócrata

vulgar» asume la democracia simplemente como «el reino milenarista»^[112]. La averiguación de en qué consiste el fenómeno «ciencia» y qué supuestos comporta, le parece al científico afilosófico una desconfianza hacia la ciencia. La investigación sobre qué es lo que esconde el concepto «Razón» suele ser llevada a los ficheros bajo el título «Irracionalismo». Igualmente, cuando la democracia se convierte en una fórmula de recomendación y testimonio de buena conciencia, la pretensión de averiguar sus supuestos, su origen, su fundamento, se hace sospechosa de falta de «fe» en la democracia.

Cuando hablamos de analizar un fenómeno, de descubrir los «principios» que lo constituyen, etc., estamos mencionando justamente lo opuesto a proclamar como fundamento para ese fenómeno «la naturaleza humana». En efecto, la remisión a esta «naturaleza» no significa otra cosa que la renuncia a la búsqueda de los principios constitutivos del fenómeno, pues lo que se declara contenido de «la naturaleza humana» es justamente aquello que se define en los términos que sean necesarios para dar razón del fenómeno a «explicar»; el procedimiento es lógicamente un círculo vicioso y materialmente un empirismo.

Así, pues, el rechazo de las explicaciones en términos de «naturaleza humana», característico de la actitud de Marx hacia las categorías y postulados de la sociedad moderna, no significa otra cosa que la autoexigencia de proceder efectivamente a un análisis y fundamentación de esas categorías y postulados.

Al descubrir en el análisis de la sociedad moderna una contradicción esencial en lo que concierne a la racionalización científico-técnica, y la misma contradicción en lo referente a la democracia política, Marx no se limita a contemplar esa contradicción como algo que previsiblemente haya de hacer saltar por los aires la sociedad moderna. Esa sociedad es, desde luego, para Marx, históricamente finita, pero de la propia contradicción puesta de manifiesto se va a seguir que dicha finitud histórica puede cumplirse de dos maneras. Y en esa dualidad el análisis de Marx no es neutral. Preguntar por qué no puede serlo es como preguntar por qué no tiene sentido pensar un Kant «neutral» entre la ley moral y la inmoralidad, o

un Platón «neutral» entre la παιδεία y la ἀπαιδευσία. El pensamiento de Marx no es, ciertamente, «humanismo» en ningún sentido doctrinal del término; pero pertenece a la historia que se inició en (y con) Grecia; y el «socialismo» de Marx es, a fin de cuentas, una de las últimas variantes de la παιδεία.

En la contradicción que hemos mencionado, el análisis de Marx no es ni podría ser neutral, sino que está «del lado de» la racionalización científica y «del lado de» la república democrática. Ya hemos dicho, además, que no es posible lo uno sin lo otro. El objetivo «socialista» es la fusión coherente de ambas cosas.

Pues bien, al estar «de ese lado», Marx adopta una posición en cierto modo «conservadora» con respecto a la sociedad moderna, ya que, de las dos vías por las que puede cumplirse la finitud histórica, la «socialista» es precisamente aquella que *no* es la «destrucción» abstracta de la sociedad moderna, sino la asunción del patrimonio histórico que ella representa.

XI

LA TEORÍA DEL VALOR Y EL CONCEPTO DE LA «REVOLUCIÓN»

XI.1. POSICIONES PREVIAS

Pudiera parecer que lo hasta aquí dicho no deja mucho espacio para un concepto marxiano de la «revolución». Hemos dicho, en efecto, que Marx es un teórico de la «sociedad moderna» (inclusive de su forma política e, implícitamente, de su concepto del conocimiento), y podemos añadir que es el teórico por excelencia de la «sociedad moderna», precisamente en cuanto que el término «sociedad moderna», pese a su composición gramatical de adjetivo y sustantivo, no designa en el Marx maduro caso concreto alguno de algún universal previamente definido, sino un tema único e irreductible, o, mejor dicho, *el* tema único del análisis; tampoco designa conjunto alguno de cosas, sino una estructura que se genera idealmente como el desarrollo de una ontología.

El concepto «revolución» podría parecer entonces referido al reconocimiento de la finitud histórica de la estructura o esencia o «naturaleza» que se estudia bajo el nombre de «sociedad moderna». En realidad, tal reconocimiento, por sí solo, todavía no nos da lo específico del concepto marxiano de la «revolución». A este respecto conviene hacer algunas aclaraciones.

En primer lugar, que la finitud histórica que Marx atribuye a su objeto de análisis es la finitud *interna* de ese objeto. No es que el mismo aparezca situado en un contexto que lo «limite» por un antes y un después. En Marx

no se establece ni se analiza ningún «después»; no existe una definición o descripción de alguna formación que haya de suceder a la sociedad moderna. Todo lo que aparentemente pudiera tener el carácter de tal descripción, en la obra de Marx, forma parte del análisis de la sociedad moderna y de ninguna otra cosa, como veremos.

En segundo lugar, la revolución no es meramente un proceso que marque el final de la sociedad moderna, sino que es una característica intrínseca de la sociedad moderna como tal. Sólo porque ésta es esencialmente revolucionaria, sólo porque lo es desde el principio, puede tener un final revolucionario. Cuando Marx habla del carácter revolucionario de la burguesía, de la «revolución burguesa», no debe entenderse que haya un concepto universal de «revolución», el cual sería abstractamente aplicable a diversos cambios históricos, de los que la «revolución burguesa» sería uno y la «revolución socialista» sería otro. No es así, sino que la sociedad moderna es esencialmente revolucionaria y, por lo tanto, lo es en primer lugar en su pura y simple realidad («revolución burguesa»), pero, a la vez, y por ello mismo, es la *posibilidad* de la revolución. «Revolución burguesa» y revolución (o revolución «socialista») no aparecen así como dos procesos históricos exteriores el uno al otro, simplemente subsumibles bajo un universal abstracto («revolución»), sino que habrán de aparecer como dos caras de la misma *realitas*, del mismo fenómeno. Tal como ya hemos indicado^[113], y como se confirmará en el presente capítulo, la revolución es la única posible «conservación» de la sociedad moderna y, por lo tanto, el único posible cumplimiento de la propia «revolución burguesa».

XI.2. LA REVOLUCIÓN COMO POSIBILIDAD ESENCIAL DE LA SOCIEDAD MODERNA

Damos por asumida la noción de «estructura» expuesta en capítulos anteriores^[114]. Igualmente la noción de «realización» de una estructura y el

significado de la fórmula según la cual una estructura «se realiza en» unos datos. Recordemos, asimismo, que una estructura se califica de «económica» cuando los datos en los que «se realiza» son todos ellos de carácter «material», y que por hecho «material» entendemos aquel que es «*naturwissenschaftlich treu zu konstatieren*», esto es: «que puede y debe ser constatado con el modo de exactitud propio de la ciencia de la naturaleza». Lo que en esta fórmula se entiende por «ciencia de la naturaleza» es la física matemática, a cuyo examen en relación con la teoría del valor hemos dedicado el capítulo IX.

Que la estructura se realice en datos «materiales» (en el sentido dicho) no tiene nada que ver con la absurda idea de que la estructura fuese algo parecido a una ley físico-matemática. La estructura, por definición, no es necesidad material. Lo que es «material» son los hechos «en» los cuales «se realiza»; es decir: se trata siempre de hechos que, por otro lado, son susceptibles de tratamiento físico-matemático y requieren (repetimos: por otro lado) ese tratamiento, distinto del estructural o «económico».

Pues bien, ¿qué tiene de esencial, de determinante, el hecho de que los datos en los que se realiza la estructura sean de carácter «material» en el sentido dicho, o sea: el hecho de que la estructura sea «económica»? Ni más ni menos que lo siguiente:

El modo de presencia físico-matemático, esto es: aquel que, en la terminología adoptada, define algo como hecho «material», responde, según expusimos^[115], a una ontología que caracteriza lo ente como *lo en principio producible*. En otras palabras: el modo físico-matemático de conocimiento (y, repetimos, no «utilitariamente», sino precisamente como «pura» teoría) significa la posibilidad del *dominio*. Afirmar que en algo se trata de hechos «materiales» significa afirmar que se trata de hechos dominables, esto es: en principio producibles y suprimibles, integrables en una planificación.

Avanzando un poco con respecto a lo ya adelantado en capítulos precedentes, digamos ahora, en primer lugar, que, sólo tratándose de una estructura económica, puede en general una estructura constituir la verdadera naturaleza de una formación histórica, y, por así decir, no sólo un «método» o «vía de acceso», sino el contenido mismo que se pretende

descubrir. En otras palabras: un proceder «estructural» en relación con los fenómenos históricos es, por principio, útilmente aplicable a la investigación de objetos muy diversos, pero, por lo mismo, la «estructuralidad» no concierne como característica a ninguno de esos objetos; por el contrario, en Marx, tal como hemos visto, es esencial el hecho de que la ontología de la mercancía se desarrolla precisamente como construcción de una estructura, y es a ésta a lo que se llama «la sociedad moderna». Esta identidad entre la esencial estructuralidad de una formación histórica y el hecho de que la estructura sea «económica» está en cierta manera determinada por el concepto mismo de «estructura» tal como lo habíamos definido en su momento. En efecto, la «idealidad» de la estructura sólo se define en contraposición con la «realidad» de los datos en los que se realiza, y la «realidad», en este contexto, sólo puede entenderse como la repetidamente citada «materialidad».

Sin embargo, es igualmente cierto que la estructura, en cuanto que le es esencial el carácter «material» de los datos en los que se realiza, comporta no sólo su propia finitud, sino también un modo muy determinado de finitud. Decir que la realización de la estructura consiste en hechos de naturaleza física (en el sentido de la física matemática) equivale, según hemos expuesto, a decir que esa realización es dominable, que cada ente en esa realidad es en principio producible. Y esto equivale a decir que el funcionamiento de la estructura puede (bajo cierta condición a la que nos referiremos más abajo) ser sustituido por una planificación consciente. Tal sustitución es una efectiva superación de la estructura, ya que a ésta, según fue reiteradamente expuesto^[116], le es esencial el carácter espontáneo, no consciente, el hecho de que la estructura misma, la «ley», no aparece como tal «para sí misma».

Dijimos que, por una parte, la sociedad moderna es revolucionaria «como realidad» y que esto es la llamada «revolución burguesa»; también dijimos que, por otra parte, la sociedad moderna es esencialmente la *posibilidad* de la revolución. Ahora podemos repetir esta doble afirmación en una forma más clara, a saber:

1. La estructura que llamamos «sociedad moderna» es ya por el mero hecho de su realidad, «como realidad», la inclusión en principio de todo ente en un posible cálculo y planificación, vale decir: la *movilización* de todo ente, el *arrancar* todo ente a su existencia natural e inmediata; en este sentido es «revolución». La instauración de las condiciones (política, derecho, conocimiento) para esta movilización, es el aspecto inmediato, espontáneo (esto es: que tiene lugar por el mero hecho de que la estructura funciona) de la «revolución» como rasgo esencial de la sociedad moderna, a lo cual corresponde el concepto clásico de «revolución burguesa».

2. A la vez, en cuanto que la estructuralidad de la sociedad moderna lleva consigo el que todos los hechos en los que se realiza la estructura sean de carácter material, la sociedad moderna comporta *como posibilidad* la intervención sobre la propia realidad de la estructura, y, por lo tanto, la puesta entre paréntesis de la estructura misma, su desplazamiento en favor de una planificación consciente.

Decimos que esto segundo está implicado *como posibilidad*, porque entre la realidad de la estructura y ello media un «salto», esto es: algo que no puede ser regido ni garantizado por el propio funcionamiento de la estructura, ni en general por ley alguna. En efecto, aun cuando los hechos materiales (esto es: aquello sobre lo cual se opera y se calcula) sean en sí mismos la realización de la estructura, no lo son para la propia operación y cálculo sobre ellos inmediatamente, sino sólo en cuanto esa operación y cálculo esté regida por el conocimiento de la estructura misma. En otras palabras: la operación, en cuanto operación material sobre hechos materiales, es ella misma un mero dato material más, y forma parte de la realización de la estructura en cuanto que ignora ésta. Por el contrario, en cuanto la mencionada operación está guiada por la comprensión de la estructura y, consiguientemente, de los datos materiales precisamente como realización de ella, ha puesto efectivamente entre paréntesis la estructura.

El conocimiento de los hechos como hechos es de índole físico-matemática; estos hechos son a la vez, por otra parte, la realización de la estructura; el conocimiento físico-matemático de ellos es la posibilidad de dominarlos, pero no es todavía la posibilidad de desconectar la estructura;

esta última posibilidad requiere que el conocimiento de los hechos lo sea también de ellos precisamente en cuanto realización de la estructura, y, por lo tanto, conocimiento de la estructura misma, el cual ya no es física matemática, sino ontología.

Esta condición, el conocimiento de la estructura como tal (y, por lo tanto, de los hechos en cuanto realización de la estructura, no es, a su vez, proceso material alguno ni tiene cumplimiento en virtud de estructura o «ley» alguna. Es libertad y pensamiento. Por eso la revolución no es «inevitable».

XI.3. «SOCIALISMO O BARBARIE»

Las últimas frases del párrafo precedente, al descartar toda pretensión de «inevitabilidad» de la revolución, nos remiten una vez más al concepto de la doble tendencia histórica contradictoria de la sociedad moderna, o, dicho en otras palabras, al doble sentido de la finitud histórica de la estructura.

Tal como demuestra el conjunto de nuestro trabajo hasta este momento, la operación del capital es la manera histórica en la que se establece el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, el principio que considera todo ente como producible, como constituido por cálculo y planificación, el principio, pues, de la liberación con respecto a cualquier limitación «natural». De este principio forma parte, como vimos, la remisión de todo trabajo a una medida objetiva. El concepto mismo de la racionalidad objetiva es, como vimos, una creación de la sociedad moderna; a ese concepto está vinculada la física matemática como el conocimiento verdadero de las cosas, como concepto de la verdad, e igualmente todos los demás aspectos del aparato ideológico de la sociedad moderna.

Fue necesario que el principio de objetividad se introdujese precisamente bajo la forma de operación de una ley ciega, como negación pura y simple de la determinación subjetiva. Fue necesario que el principio de objetividad se introdujese precisamente en esta forma, porque, en efecto,

ese principio implica la anulación de la arbitrariedad subjetiva, su reducción a anécdota. Pero, si implica esto, es precisamente porque la racionalidad objetiva no es otra cosa que la *comprensibilidad universal*, la posibilidad de que lo ente en cuestión sea exhaustivamente reducido a un lenguaje común, universalmente válido. Y esto no es otra cosa que la integración de ese ente en el ámbito de un cálculo y planificación expresa, la posibilidad de producir ese ente; o sea: el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.

Hay, pues, contradicción, pero contradicción necesaria, en el hecho de que la racionalidad objetiva se introduzca en la forma de una ley ciega. Esa contradicción califica al capitalismo como el sistema que, por una parte, es necesario para introducir el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, pero que, a la vez, tiene que ser superado para que ese principio se haga efectivo.

En efecto, la operación del capital introduce el principio de racionalidad, pero lo introduce por un medio que es la irracionalidad misma, esto es: el hecho de que la decisión socialmente productiva haya de ser una decisión privada, que no tiene que poder ser explicada ni entendida. Así sucede que, ciertamente, la operación del capital racionaliza la producción, eleva la productividad, ajusta el trabajo real al socialmente necesario, pero hace todo esto de una manera que es ella misma la negación del propio principio que se pretende aplicar; esa manera es la crisis, que, efectivamente, tiene la función necesaria de reestructurar el sistema productivo en el sentido que se acaba de mencionar, pero hace esto mediante el más improductivo desperdicio de recursos materiales y humanos.

Sucede igualmente que el indicado ascenso de la productividad sólo puede tener lugar por la vía de la cientifización, esto es: mediante el paso de los procedimientos productivos empíricos a aquellos otros que pueden ser enteramente formulados en términos matemáticos. Se revolucionan de este modo las características del proceso productivo, con tendencia a hacer de éste algo que puede ser expresado de manera completa en términos perfectamente objetivos, o sea: algo matemáticamente planificado. Pero, al mismo tiempo, se rehúsa esta objetividad, reduciéndola al cálculo de

procesos productivos en el interior de una empresa y relacionando ésta con el restante aparato productivo mediante un vínculo que ya no es técnico-científico, sino de mercado.

En otras palabras: la operación del capital conduce a una situación física del aparato productivo en la que el dominio privado del mismo aparece como la antítesis del propio principio de racionalidad. Esta figura física de la producción, a la que el capitalismo conduce, concierne a todos los aspectos del acto productivo, incluido el «factor humano», la fuerza de trabajo. La objetividad físico-matemática de la organización de la producción significa que todo el proceso productivo es conocible, controlable y efectuable en cualquier punto por cualquiera con la única base de una preparación científica «abstracta» y, por lo tanto, no vinculada a unas operaciones concretas o a una forma dada del proceso productivo; en otras palabras: esa posibilidad de conocimiento y de control depende cada vez menos de una especialización empírica^[117]. El propio capital, debido a la incesante innovación tecnológica, necesita cada vez más una fuerza de trabajo cuya cualificación tenga ese carácter «abstracto», el cual lleva consigo la capacidad para dominar el proceso productivo en su conjunto. La incorporación de todo el sistema productivo al nivel tecnológico más avanzado sólo podría hacerse mediante el hecho de que toda la fuerza de trabajo tuviese ese tipo de cualificación, con lo cual el trabajador dejaría de estar vinculado de por vida a una función determinada, y el proceso de producción podría ser perfectamente conocido y controlado en su totalidad por cada trabajador. Y, sin embargo, la propia operación del capital fija en cada momento esa fuerza de trabajo a funciones determinadas en el interior de una empresa regida por un ente (el capital) que emplea la ciencia, pero que se gobierna por el mercado; racionalización científico-técnica de procesos parciales dentro de unidades también parciales, cuya relación de unas con otras no tiene lugar según criterio alguno de racionalidad técnica del conjunto^[118].

Encontramos, pues, una vez más, que la sociedad moderna presenta una doble tendencia histórica contradictoria. Por una parte, a la racionalización total del sistema productivo, que implica la integración de la totalidad del

mismo en una única unidad de planificación. Insistimos en que esto sólo tiene sentido en la medida en que se alcance al mismo tiempo un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en el que todo el proceso de la producción es expresable en términos perfectamente objetivos, esto es: físico-matemáticos; sin lo cual no puede haber planificación de la producción. Además, una producción de tales características requiere una fuerza de trabajo cuya cualificación ya no es la conocida especialización empírica (consiguientemente vinculada de por vida a una función concreta), sino una preparación científica «abstracta», la cual, al mismo tiempo, capacita a los trabajadores para entender del conjunto del proceso productivo. De estas dos características (tipo de proceso productivo y consiguiente tipo de cualificación de la fuerza de trabajo) se sigue que, en el caso de una planificación de la totalidad de la producción, la autoridad planificadora no podría ser otra que el conjunto de la sociedad, porque: *a*) las características físicas del proceso productivo que lo hacen planificable son las mismas que capacitan a todo trabajador para entender del conjunto del proceso, y *b*) la única manera de que todos los elementos del proceso productivo puedan ser simultáneamente controlados es que ese control constituya un hecho de comunicación social general.

Y, por la otra parte, como el otro término de la alternativa, el propio capitalismo en el callejón sin salida: la relación entre las partes del sistema productivo en términos de mercado, el dominio privado de las unidades de planificación de la producción. Debido a la concurrencia, el capital no puede renunciar a seguir lanzando el desarrollo de las fuerzas productivas; al mismo tiempo, las relaciones sociales capitalistas son incompatibles con el control social de esas fuerzas, las cuales, por su parte, han alcanzado un nivel de desarrollo en el que la humanidad entera depende de lo que se haga con ellas. No nos referimos sólo a posibles catástrofes físicas, deterioro del medio, etc., sino también, y fundamentalmente, a las posibilidades, casi ilimitadas, de «manipulación» de una humanidad físicamente viva.

La alternativa que acabamos de describir es la que en el título del párrafo nos hemos permitido designar con la fórmula «Socialismo o barbarie», libremente tomada de la literatura «marxista» clásica. Podemos

añadir, de acuerdo con cosas ya dichas, que ninguno de los dos términos es «inevitable»; lo único inevitable es la alternativa.

XI.4. EL PROLETARIADO

De acuerdo con lo arriba expuesto sobre el concepto de «clase»^[119], todas las frases del párrafo precedente en las cuales el sujeto es «la operación del capital» o «el capital» podrían tener también como sujeto «la burguesía como clase».

Ahora bien, que el sistema esté basado en comprar fuerza de trabajo, como se demostró en su momento^[120], significa también que está basado en vender fuerza de trabajo. Así, pues, por lo mismo que la burguesía se delimita como clase y crece y se desarrolla, también se delimita y se desarrolla y crece la «clase» (veremos en qué sentido está justificado este término) de los que venden su fuerza de trabajo.

Por «fuerza de trabajo» entendemos toda capacidad de realizar un trabajo, entendiendo por «trabajo» toda operación humana materialmente (técnicamente) necesaria para que la materialidad (valor-de-uso) de la mercancía se produzca; o sea: toda operación para la que tenga sentido la reducción a «trabajo abstracto». No importa si la operación misma es del carácter llamado «físico» o «material» o no. Tampoco importa si se realiza dentro de la producción de una mercancía determinada o si, por el contrario, pertenece a procesos que entran en la producción *de mercancías* muy diversas. Lo que sí importa, para que pueda hablarse de «trabajo» y «fuerza de trabajo», es: *a)* que el proceso productivo en el que la operación del caso es necesaria sea precisamente una producción de mercancías (y no, por ejemplo, una producción doméstica); *b)* que la necesidad de esa operación para la constitución del valor-de-uso sea una necesidad material, física, técnica; si bien la necesidad humana que el propio valor-de-uso satisface puede ser de cualquier índole. Asimismo, para que se pueda hablar de «venta» de la fuerza de trabajo, es preciso además: *c)* que se venda

precisamente la fuerza de trabajo, o sea: la capacidad de trabajar, referible a una jornada de trabajo; no el producto o el «servicio».

Todos los sectores de la población que no son ni burguesía ni proletariado son sectores atrasados con respecto al propio desarrollo de la sociedad moderna. Por el contrario, el proletariado está marcado por el desarrollo de las fuerzas productivas, o, si se quiere, por «la esencia de la técnica»^[121]. La constitución y definición del proletariado como tal tiene lugar en la propia operación del capital.

El proletariado no aporta ninguna nueva ideología, que fuese «proletaria» en vez de «burguesa». No puede haber concepto alguno de tal presunta nueva ideología, porque^[122] el fenómeno «ideología» está basado en el fenómeno «ley económica», en cuanto que éste significa que la cosa de la que se trata, la propia estructura o «ley», no es *para sí* lo que es *en sí*; no puede, pues, haber «nueva» ideología, ya que tampoco hay «nueva» ley económica. El proletariado pertenece a la misma ley económica (a la misma estructura) que la burguesía; se define en la misma fórmula en que se define la burguesía, y habrá desaparecido en cuanto la sociedad capitalista haya dejado de existir.

Decíamos^[123], que la burguesía es clase *en sí*, no *para sí*. Centremos ahora por un momento la atención en la parte positiva de esta fórmula: en que la burguesía es *en sí* efectivamente clase. Esto quiere decir que el mero funcionamiento de la estructura (sin mediar conciencia) constituye a la burguesía en clase según el concepto de «clase» que en su momento definimos^[124]. En efecto, lo que sucede es que la propia operación que define a la sociedad moderna como tal, por lo tanto: la operación del conjunto de la sociedad moderna, resulta ser necesariamente (y así se manifiesta en el análisis interno de su mismo concepto) la operación de un subconjunto excluyente dentro de la propia sociedad moderna; y, lo que es lo mismo, pero expresado en sentido inverso, la operación de la burguesía como tal es al mismo tiempo la totalidad de la estructura que llamamos «sociedad moderna». Hay, por lo tanto, «clase» en el estricto sentido, arriba establecido, de que la operación del conjunto de la sociedad resulta ser la operación de una parte.

Esto no ocurre en absoluto en el caso del proletariado. La operación del proletario, la venta de la propia fuerza de trabajo, no es la operación misma del capital, no es idéntica con el funcionamiento de la estructura. La operación de vender la propia fuerza de trabajo, en su mera realidad inmediata, espontánea, todavía no define ninguna estructura. Lo que sí ocurre es que esa operación *se entiende*, adquiere un sentido, sólo en la comprensión de la estructura. La identificación con «la sociedad en su conjunto», o, lo que es lo mismo, la asunción del carácter de *clase*, se produce aquí en el terreno de la comprensión, no en el de la mera operación; en el nivel de la inteligibilidad, no en el de la realidad; en el plano de la conciencia, no en el de la espontaneidad. En otras palabras: el carácter de clase del proletariado, a diferencia del de la burguesía, tiene lugar precisamente *para sí* y no *en sí*. En el nivel de lo «en sí», en el mero funcionamiento de la estructura, sólo reside la *posibilidad* del proletariado como clase. Que el proletariado se constituya efectivamente como clase, sólo tiene lugar a través de la conciencia, esto es: en el plano de lo «para sí».

Esto significa, desde luego, que la constitución del proletariado como clase no es «inevitable». Pero significa aún algo más. En efecto, dado que tal constitución sólo tiene lugar a través de la *comprensión de la estructura*, y dado que al funcionamiento de la estructura le es inherente su carácter espontáneo, no consciente, la constitución del proletariado como clase significa que la estructura es, como decíamos más arriba, «puesta entre paréntesis», «desconectada».

Descriptivamente, lo que acabamos de decir puede presentarse en términos como los siguientes:

El que vende su fuerza de trabajo se encuentra «inmediatamente» (esto es: por el mero funcionamiento material de la estructura) en una determinada relación de lucha: tiene que ajustar las condiciones del contrato de venta de la fuerza de trabajo; se trata de dividir el valor constituido en el proceso de trabajo en dos sumandos: salario y plusvalía; si aumenta uno, el otro disminuye. Ahora bien, la parte que corresponde al uno y al otro en un acto concreto depende de toda una serie de factores que no son influibles ni

en este acto concreto ni por un grupo de trabajadores aisladamente; los obreros se ven, pues, en la necesidad de organizar y programar su lucha reivindicativa. Hasta este punto inclusive, todo lo dicho puede ser «inmediato», esto es: inducido por las meras necesidades de la lucha en la que uno, por el simple hecho del funcionamiento de la estructura, se encuentra. Pero, al mismo tiempo, la articulación de las mencionadas condiciones y factores determinantes de esa lucha (o sea: en definitiva, la ley económica misma) puede ir siendo comprendida por el proletariado en la reflexión y el debate sobre las luchas en curso. Con esto ya estamos ante algo que no es «inmediato»; una reflexión que conduce a entender la ley económica misma y sus mecanismos no es ya inherente a la condición-material de proletario, como lo es la simple contratación de venta de la fuerza de trabajo. Estamos, pues, hablando ya de algo que no es la mera realidad de la estructura o ley económica, sino «conciencia», o sea: reflexión sobre esa estructura o ley; el comienzo de un *ser-para-sí* de la sociedad moderna, de una comprensión de la ley económica. Tal comprensión es en definitiva lo mismo que el proyecto de desarticular los mecanismos de esa ley, porque a la ley económica le es inherente, como ya explicamos, el desconocimiento de sí misma. Tan pronto como hay conocimiento suficiente, tan pronto como la masa de trabajadores entiende cómo y por qué ocurren las cosas, las cosas ya no pueden ocurrir así.

De todo esto, lo único «inevitable» es, por definición, lo que calificamos de «inmediato», que es como decir: ser-en-sí. Lo demás, lo que está «mediado» por la conciencia, por la reflexión, eso ya no es «inevitable», porque no hay automatismo alguno, no hay ley alguna, que conduzca de la realidad material de la estructura a la conciencia de esa misma estructura, del ser-en-sí al ser-para-sí. La «ley», la espontaneidad, es el ser-en-sí.

XI.5. EL PODER REVOLUCIONARIO

La revolución significa la desarticulación de la ley económica y, lo que es lo mismo, la integración de toda la producción en un plan o cálculo único asumido por toda la sociedad. Para efectuar esta transformación, es preciso que el proletariado tenga el poder en la sociedad. La revolución comienza, pues, con la toma del poder político por el proletariado.

El poder de la burguesía es espontáneo, no consciente; el propio funcionamiento de la ley económica, la propia espontaneidad económica, sitúa a la burguesía en condiciones de determinar la política. Del proletariado, por su parte, dijimos que no aporta ninguna nueva ley económica; la ley económica que subsiste durante el proceso revolucionario es aquella misma que se está destruyendo en ese proceso, o sea: la que de modo «natural», «espontáneo», da el poder a la burguesía. El proletariado, pues, sólo podrá ejercer el poder de manera *consciente* y, por así decir, en contra de la espontaneidad.

Dado que el término «Estado», que en su definición estricta se refiere al Estado «burgués», incluye en su significado la connotación de inherencia espontánea a una base económica, mientras que el poder político proletario es la materialización consciente de un proyecto contrario a la espontaneidad dada, Marx adoptó complementariamente, para designar este poder político, la fórmula «dictadura del proletariado», donde el término «dictadura» pretende significar este carácter de poder conscientemente ejercido, contrario a la marcha espontánea de los fenómenos, o sea: «violento». La aparición de la palabra «dictadura» en la fórmula marxiana que acabamos de citar no tiene nada que ver con el habitual concepto descriptivo de «dictadura», como se verá con claridad aún mayor en lo que sigue:

Por lo que se refiere a la forma jurídico-política que la dictadura del proletariado haya de tener, el pensamiento de Marx es que tal forma no puede ser otra que la *república democrática*, esto es: lo mismo que hemos descrito como la forma política *ideal* de la propia burguesía^[125]; esa forma, que nunca llega a realizarse por completo bajo poder burgués^[126], será, en cambio, la forma política de la dictadura del proletariado. Que Marx lo piensa así, resulta evidente, en primer lugar, por su constante postura de incluir en el programa socialista todas las reivindicaciones democráticas en

su forma más radical. Pero, por si esta constatación general no fuese suficiente, nos referiremos a un texto concreto: las páginas de la «Crítica del programa de Gotha» referentes a la «parte democrática» del programa^[127]. Marx, dando por cosa obvia que en un programa revolucionario tiene que haber una «parte democrática», al mismo tiempo insiste (y éste es el nervio de su crítica) en que las fórmulas democráticas en un programa tal no deben flotar en el aire como puras exigencias abstractas, como «la letanía democrática que todo el mundo conoce», donde las expresiones «popular» y «del pueblo» aparecen por doquier. No debe ser así, sino que la democracia como forma política debe aparecer de tal manera que se explicita su relación con el proyecto revolucionario. Esto mismo excluye que la democracia pudiese ser algo a sostener sólo dentro de los límites de la «sociedad actual». En otras palabras: el programa democrático no es, para Marx, ni un «programa mínimo», ni limitado a alguna «etapa», ni de ninguna manera algo que quede detrás o más acá del programa socialista, sino que es sencillamente *toda* aquella parte del programa que se refiere al tema *de la forma política*. La «democracia vulgar», dice Marx, considera la república democrática como «el reino milenario», o sea: como un desiderátum abstracto, separándola de su significado en la lucha de clases. Lo que hace el programa de Gotha es dirigir las exigencias democráticas al «Estado actual», y esto lo hace quedar incluso por debajo de la propia «democracia vulgar», al caer en un «democratismo dentro de los límites de lo permitido por la policía y vedado por la lógica»; por ejemplo: a la vez que reclama una serie de aspectos de la forma democrática de Estado, el programa de Gotha «olvida» que todo eso sólo tiene sentido en relación con el conjunto de esa forma política y que; por lo tanto, habría que empezar, frente al «Estado actual» prusiano-alemán, por exigir la *república democrática* (subrayado por Marx). Cuando Marx dice que la «democracia vulgar» concibe la república democrática como «el reino milenario», la frase continúa así: «y (la democracia vulgar) no tiene ni idea de que...», introduciéndose de esta manera el punto de vista del propio Marx, a saber: «que precisamente en esa última forma de Estado de la sociedad burguesa la lucha de clases ha de ser definitivamente luchada y

decidida»^[128]. Evidentemente, aquel «Estado» «en» el cual «la lucha de clases ha de ser definitivamente luchada y decidida» no puede ser otro (en el sistema de Marx) que la dictadura del proletariado, y Marx dice aquí que la «forma de Estado» correspondiente es la república democrática, y que lo es precisamente como forma de Estado «última» y «de la sociedad burguesa», o sea: que la dictadura del proletariado no aporta ninguna forma jurídico-política distinta, nueva y especial, sino que asume conscientemente, y, por lo mismo, radicalmente, la forma de Estado última (definitiva), idealmente generada por la propia sociedad burguesa.

La «parte democrática» del programa revolucionario no es ni más ni menos que la totalidad de su «parte política», entendiendo por tal lo referente a la cuestión de la *forma política* o cuestión «constitucional». No es, pues, ni una «etapa» ni un programa «mínimo». Mientras se trate de la cuestión de la forma política, la democracia es todo lo que la revolución tiene que decir al respecto. Además de que eso era efectivamente lo que Marx pensaba, es en todo caso fácil demostrar que todos los elementos de la forma política democrática son necesarios para la noción marxiana de la dictadura del proletariado. En primer lugar, dijimos que el ejercicio del poder por el proletariado sólo puede estar basado en un proyecto consciente, o sea: no en alguna dinámica económica, objetiva, espontánea, sino en la conciencia crítica de la clase misma. Pues bien, hablar de proyecto conscientemente asumido por una clase y de conciencia crítica colectiva, todo eso presupone la plena libertad de comunicación (de expresión y reunión). No sería la primera vez que alguien dijese que esas libertades se presuponen sólo para los miembros de la clase en cuestión; tal cosa puede decirse, pero no se puede pensar, porque carece de cualquier significado representable. No es posible, en efecto, reconocer las mencionadas libertades sólo para una parte de la población; o se reconocen para todos o lo que se está haciendo es no reconocerlas para nadie. Porque se trata de libertades de comunicarse con otros. Si se priva a uno, X, de la libertad de expresarse, entonces se priva también a cualquier otro, Z, de la libertad de escuchar aquello que X pudiese querer decir. Del mismo modo, si X está privado de la libertad de reunirse, también cualquier otro carece de

la libertad de reunirse con *X*; etc. Las libertades democráticas sólo existen para alguien cuando existen para toda la población. Pero aún hay más. Reconocer a cada individuo aquellos derechos que constituyen una forma política implica negarle la posibilidad de conseguir decisiones políticas por otra vía que la del ejercicio de esos derechos; si no, no habría en absoluto forma política alguna, ni sería posible que los mismos derechos estuviesen reconocidos para todo individuo. Ahora bien, al establecerse que el reconocimiento de las libertades democráticas implica la renuncia a cualesquiera otras vías de decisión política, queda ya establecido que las libertades en cuestión son ellas mismas una vía tal, que tienen carácter resolutivo, y, por lo tanto, que no son sólo reunión y expresión, sino también voto. En otras palabras: las libertades en cuestión implican el sufragio universal y no tienen sentido sin él.

El proyecto socialista, tal como Marx lo entiende, no se puede llevar adelante de otro modo que manteniendo la mayoría de votos en un régimen de derecho estrictamente democrático. Esto no dice nada en contra de la certeza de que la transformación socialista es una cuestión de fuerza entre clases. Las formas políticas no flotan en el aire, ni se deciden éticamente. Que una forma política exista o no, eso depende de la situación de fuerza y de cuál sea el proyecto político asumido por quien está en condiciones de imponer su voluntad. Marx piensa que será el proletariado, en virtud del proyecto revolucionario, quien imponga y sostenga la forma política democrática, única a través de la cual se puede llevar adelante el programa de la revolución. Para esto —siempre según Marx— es preciso que el proletariado esté organizado, ya no sólo con fines reivindicativos y de presión, sino para dictar sus condiciones en el campo político; condiciones dentro de las cuales aquella parte que hace referencia a la forma de Estado es ni más ni menos que esto: la república democrática.

La tesis de que la forma política de la dictadura del proletariado es la república democrática encaja perfectamente con la anterior afirmación de que el proletariado no aporta ninguna nueva ideología^[129]. No hay «otra» democracia, que fuese «obrero» o «socialista» en oposición a la democracia burguesa (que, ciertamente, es burguesa, pero que nunca llega a realizarse

por completo bajo el poder de la burguesía), del mismo modo que, para efectuar la planificación en el aparato productivo, no se emplea ninguna «ciencia obrera», sino simplemente la ciencia, que es una sola.

Esta mención del problema de la ciencia a propósito del problema de la democracia es algo más que una comparación de esquemas. Recuérdese que: *a)* la ciencia (física matemática) y el Estado (república democrática) fueron los dos aspectos que expusimos del *ideal* de la sociedad moderna; *b)* se puso de manifiesto que la permanencia (espontaneidad) de la propia estructura o ley económica, de la que la ciencia y la democracia son la *proyección ideal*, impide, sin embargo, el cumplimiento de esos ideales. El programa socialista es, para Marx, la única posibilidad de llevar adelante los propios ideales de la sociedad burguesa. Por eso dijimos^[130] que la posición revolucionaria, tal como Marx la entiende, es al mismo tiempo la posición «conservadora» con respecto a la sociedad moderna. La verdadera alternativa no es entre «revolución» y «conservación», sino entre *conservación revolucionaria* y *liquidación abstracta*.

XI.6. SOCIALISMO Y «COMUNISMO»

El socialismo, tal como ha sido definido hasta aquí, es posible en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas al que el capitalismo conduce, y es la aplicación consecuente del principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas.

La organización socialista de la producción está basada en el *trabajo abstracto*, introducido por el capitalismo^[131]. En efecto, sin una *magnitud única*, a la cual puedan reducirse los diversos costos, no tendría sentido cálculo alguno de procesos productivos ni, por lo tanto, planificación alguna.

Pero intentemos ahora considerar el socialismo ya no como objetivo a realizar, sino en cuanto a las consecuencias que se seguirían de él una vez realizado. Habría desaparecido cualquier límite al desarrollo de las fuerzas

productivas; la producción de cualesquiera bienes podría aumentarse a voluntad; todos los costos tenderían a cero. En tal situación dejan de tener sentido la medida de tiempos de trabajo y, por lo tanto, la noción de *trabajo abstracto*, lo cual lleva consigo la pérdida de sentido de la propia noción de planificación; cosa perfectamente entendible, si se tiene en cuenta que el proceso productivo, además de estar científicamente dominado por todos y cada uno de los hombres, tiene una flexibilidad virtualmente ilimitada. Tampoco tiene sentido ya, para esa situación, hablar de autoridad alguna, ni siquiera de una autoridad constituida por toda la sociedad.

Hay, pues, una diferencia fundamental entre el socialismo en cuanto objetivo a realizar y el propio socialismo en cuanto que se lo supone realizado y se explicitan las consecuencias. En el primer sentido, el socialismo está basado en el trabajo abstracto y en el Estado, aunque éste asuma la forma especial de la dictadura del proletariado. En el segundo sentido, por el contrario, el socialismo se vuelve «comunismo», esto es: desvanecimiento (disolución «natural», no programable) de la autoridad social, de la planificación y del Estado.

Es claro que sólo el segundo de los dos sentidos mencionados autoriza a hablar de un punto final del proceso revolucionario y un límite absoluto de la sociedad moderna. Mayores precisiones en el párrafo siguiente, donde, entre otras cosas, se intentará dar cuenta del hecho de que ese punto final aparezca alguna vez indicado en Marx mediante la problemática fórmula «A cada uno según sus necesidades».

XI.7. EL CONCEPTO DE «NECESIDADES». LOS CONCEPTOS-LÍMITE EN EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD MODERNA

Para introducir el concepto de «valor-de-uso», Marx había dicho que la mercancía «satisface necesidades humanas de una u otra índole»^[132].

Retendremos la expresión «necesidad(es) humana(s)» para remitir precisamente al sentido que tiene en este contexto.

Por otra parte, cuando Marx introducía la noción «valor de la fuerza de trabajo», decía que ese valor está determinado por las «necesidades» del trabajador, y esto significaba: por las necesidades cuya satisfacción es necesaria para la existencia y conservación de la fuerza de trabajo^[133].

Evidentemente, los dos conceptos citados de «necesidad» no pueden ser el mismo. El segundo de ellos, para el cual evitaremos (aunque sólo sea con el fin de no confundirlo con el primero) el adjetivo «humana», remite la «necesidad» a la «subsistencia» como un medio se remite a un fin. Esa necesidad es «necesidad para» la subsistencia de la fuerza de trabajo, si bien es cierto que se trata de una noción determinada de «subsistencia», noción que sólo se justifica en el preciso contexto conceptual en el que está empleada. Es un concepto en cierta manera «físico», pero no porque se trate de la mera «subsistencia física» en el sentido habitual de esta expresión, sino porque se trata de la subsistencia *técnica* (y, en este sentido, *material*) de la fuerza de trabajo como tal, esto es: se trata de la continuidad de la fuerza de trabajo como *valor-de-uso* (lo que equivale a decir: de su continuidad *material*), de la posibilidad de seguir usándola en el proceso de producción. Todo lo cual es, desde luego, perfectamente compatible con el ya conocido hecho de que los factores que determinan el contenido de esa necesidad no son ni únicamente ni fundamentalmente biológicos.

Por su parte, el primero de los dos citados conceptos de «necesidad», el que está supuesto en la noción de «valor-de-uso», el de las «necesidades humanas de una u otra índole», no presenta connotación alguna del tipo «necesidad para la subsistencia». Entiéndase esta tesis en todo su alcance. No se trata sólo de que haya necesidades que «van más allá de la mera subsistencia». Lo que queremos decir es que *ninguna* «necesidad humana» es tal por el hecho de ser condición para la subsistencia. Ello es así porque la subsistencia misma *no* es necesariamente (*notwendig*) una necesidad (*Bedürfnis*) humana en ningún sentido del término «necesidad humana».

En efecto, lo «necesario para la subsistencia» no es necesariamente «necesidad» del hombre. Así, por ejemplo, el comer es «necesario para la

subsistencia», y eso no lo convierte *ipso facto* en una necesidad del hombre. Será necesidad únicamente en la medida en que el hombre «necesite» (o sea: *quiera*) subsistir. Marx, seguramente, no ignoraba que el hombre es perfectamente capaz de dejarse morir de hambre, ni siquiera que puede incluso «querer morir» y, para ello, utilizar, por ejemplo, un veneno, *valor-de-uso* que satisface en este caso una necesidad humana cuya falta de ordenación a la subsistencia salta a la vista. En cualquier caso, queda claro que la subsistencia no constituye fundamento último, ni de todas, *ni siquiera de algunas* necesidades humanas, y no lo constituye porque ella misma es una necesidad tan relativa y transitoria como cualquier otra.

Lo dicho reduce al absurdo cualquier pretensión de delimitar, en relación con el primer concepto de «necesidad», con las «necesidades humanas de una u otra índole», algún ámbito de necesidades que se definiese como el de aquellas que son «necesarias» (*notwendig*) o «físicas» o «materiales». Entiéndanse los tres adjetivos como sinónimos en este contexto, ya que los dos últimos hacen referencia a la naturaleza de la necesidad, no sólo a su objeto, y el adjetivo «necesario» se contrapone a libertad y autodeterminación; lo opuesto a *notwendiges Bedürfnis* sería *freies* (o sea: *geistiges*) *Bedürfnis*: necesidad «libre» o «espiritual». Vamos a ver aún más claro cómo tal distinción ha quedado eliminada por las consideraciones anteriormente hechas.

En efecto, a primera vista, una necesidad se calificaría de «necesaria» o de «material» cuando existe una conexión de condicionamiento «físico» (en sentido amplio) entre la subsistencia del individuo o de la «especie» y la satisfacción de esa necesidad. Sin embargo, acabamos de ver que esta nota no define ningún tipo especial de necesidades, supuestamente menos libres y más «necesarias». Mi decisión (y, por lo tanto, mi necesidad) de comer, como «necesidad humana», es tan libre como cualquier otra decisión mía. Puedo omitirla, igual que puedo omitir cualquier otra. Así, pues, en el sentido de las «necesidades humanas», no hay *notwendige Bedürfnisse* («necesidades necesarias»). Todas las necesidades del hombre son igualmente «libres» e igualmente «espirituales».

Superficialmente podría sugerirse que las precedentes consideraciones son de carácter (pseudo)metafísico-antropológico, en cuanto que —podría pensarse— especulan sobre la naturaleza de las necesidades humanas. Sin embargo, el caso es exactamente el contrario. El verdadero contenido de la argumentación precedente es excluir toda presuposición esencialista acerca de «el hombre» y, por lo tanto, toda afirmación (explícita o implícita) según la cual haya un cierto fin que convierta en «necesidades necesarias» los medios necesarios para él. El concepto de «libertad» empleado más arriba significa que nos negamos a dar por supuesta una «determinación esencial» de «el hombre».

En consecuencia, si queda alguna posibilidad de hablar legítimamente de «necesidades necesarias», deberá ser en razón del otro, el segundo, de los dos conceptos de «necesidad» antes mencionados. Vamos a ver si bajo este concepto resulta posible establecer una *Notwendigkeit*.

Ante todo, se trataría también aquí, como dijimos, de «necesidad para la subsistencia», pero la noción de «subsistencia» es en este contexto —como también dijimos— otra que la últimamente empleada. No se trata de la subsistencia de «el hombre» como existente, sino de la continuidad técnica de la fuerza de trabajo como valor-de-uso. ¿Puede hablarse en este caso de «necesidad» (*Notwendigkeit*) y, por lo tanto, de «necesidades necesarias» (*notwendige Bedürfnisse*)? Sí, pero precisamente porque aquí la *Notwendigkeit* no lo es en el sentido «humano», antropológico, que arriba rechazábamos, sino en sentido económico-estructural. La continuidad técnica de la fuerza de trabajo como valor-de-uso está vinculada a la realización material de las *categorías económicas*, y en este sentido es «necesaria».

Nótese, no obstante, que tampoco aquí, dentro de la mencionada segunda acepción de la palabra «necesidad», encontramos división alguna de las necesidades en «necesarias» y «libres» (o «no necesarias»). Ocurre simplemente que las necesidades que lo son para la continuidad material (técnica) de la fuerza de trabajo son efectivamente necesidades necesarias, pero precisamente en cuanto que su necesariedad tiene una base

económico-estructural, no antropológica. No es, por lo tanto, necesidad «natural» o «humana», sino necesidad del modo de producción.

Resumiendo. Según un sentido de la palabra «necesidad», ninguna necesidad es necesaria; todas son «libres» y «espirituales». Y, según el otro sentido, las necesidades lo son porque son necesarias, pero no en un sentido antropológico, sino en un sentido económico-estructural.

¿Tiene algún papel en el sistema teórico maduro de Marx un concepto antropológico, y no económico, de *Bedürfnis*, un concepto determinado de las «necesidades humanas»? En una primera lectura parece que sí, fundamentalmente por dos razones.

En primer lugar, la ya citada manera de introducir el concepto «valor-de-uso», haciendo referencia a «necesidades humanas de una u otra índole». Nótese que la razón de que estas necesidades sean tales no podrá ser económico-estructural, ya que el valor-de-uso, noción que se define haciendo referencia a ellas, debe constituir «el contenido material de la riqueza, cualquiera que sea la forma social de ella»^[134], esto es: sin referencia a la estructura económica o «modo de producción».

En segundo lugar, un concepto antropológico de «las necesidades humanas» parece postulado por la noción *jedem nach seinen Bedürfnissen*, «a cada uno según sus necesidades»^[135]. En el pasaje en que esta noción aparece, establece Marx una distinción entre, por una parte, «la sociedad comunista en cuanto que surge de la sociedad capitalista» y, por otra parte, «la sociedad comunista» en cuanto resultado de ese proceso *más allá del proceso mismo*, o sea: «en sí misma». Es para esta última «fase» para la que se establece el concepto «a cada uno según sus necesidades», mientras que sólo la primera es —dice Marx en el mismo pasaje— «aquello de lo que nos ocupamos aquí». En cualquier caso, pues, considerando cualquiera de los dos momentos que acabamos de citar de la obra de Marx, la aparente necesidad de un concepto antropológico de las «necesidades humanas» resulta vinculada a aquellas nociones marxianas que, de alguna manera, parecen situarse en un «más allá» absoluto con respecto a la «sociedad moderna», al «modo de producción moderno». La cuestión, pues, vuelve a ser, una vez más, la de cuál es el significado que cabe atribuir a esas

nociones en el sistema teórico maduro de Marx. La de si son nociones de las que quepa hacer un uso positivo, o si, por el contrario, son meramente conceptos límite, como la «cosa en sí» kantiana; conceptos que están *dentro* del análisis de la sociedad moderna; que, ciertamente, no designan elemento alguno de la estructura llamada «sociedad moderna», pero sí una característica general de dicha estructura, a saber: su limitación, su finitud histórica; conceptos que, en ese sentido, remiten de algún modo a «fuera» de la sociedad burguesa, pero sin que por ello describan alguna otra realidad o se instalen en alguna otra estructura.

Sabemos que, según una interpretación habitual, no compartida por nosotros^[136], Marx habría «descubierto» algún tipo de «ley» que «explicaría» los procesos históricos en general; en otras palabras: la teoría de Marx sería una teoría de «la historia» (y, por lo tanto, obviamente, de «el hombre» o «la humanidad») en general. Tal teoría sería el llamado «materialismo histórico». Y, para poseer un concepto de «ley» que fuese extensible a la historia, en otras palabras: para poder elaborar un «materialismo histórico» sin que ello significase convertir la historia en física, Marx habría tenido que elaborar también o, cuando menos, habría entrevisto una nueva y diferente concepción de lo que es en general la legalidad de un proceso; esta nueva concepción sería el llamado «materialismo dialéctico». Todo ello según una cierta interpretación que no compartimos.

La citada interpretación se apoya, para establecer el presunto «materialismo histórico» de Marx, en determinados textos. Nos ha parecido, sin embargo, que ese proceder no resiste un análisis filológico serio^[137]. Por otra parte, en la génesis de *Das Kapital* se pone de manifiesto, por parte de Marx, un rigor cada vez mayor en la renuncia a derivar las categorías económicas (en las que se expone la estructura llamada «sociedad moderna») a partir de supracategorías supuestamente válidas para «sociedades» en general. En otras palabras: una renuncia cada vez más estricta a tomar el «modo de producción moderno» como un caso concreto de un presunto concepto general de «modo de producción».

Nuestra conclusión ha sido que *no hay* «materialismo histórico» en Marx, más allá de la posibilidad de una interpretación abusiva de algunas frases. Con esto parece también decidida la suerte del pretendido «materialismo dialéctico»; en primer lugar, porque la eliminación del «materialismo histórico» priva también al «materialismo dialéctico» de su razón de ser; pero, además, porque, a diferencia del «materialismo histórico», ni siquiera a primera vista aparece diseñada en texto alguno de Marx ninguna nueva concepción filosófica general que debiese recibir el nombre de «materialismo dialéctico». Las pocas frases del final del epílogo a la 2.^a edición de *Das Kapital* sobre «la inversión de la dialéctica hegeliana», a las que volveremos a referirnos, en ningún modo constituyen base suficiente para la atribución de una concepción filosófica y metodológica general, de la que *Das Kapital* fuese presuntamente la aplicación a un objeto concreto (a saber: la «sociedad moderna»). Evidentemente, si aquellos conceptos cuya hipotética aplicación directa se situaría más allá de la sociedad moderna sólo tienen en el Marx maduro un significado de conceptos-límite, si sólo expresan la finitud histórica de la estructura estudiada (esto es: de la «sociedad moderna»), entonces, de un presunto concepto de «las necesidades humanas» que hubiese de desempeñar un papel en otra parte que en el análisis de esa estructura llamada «sociedad moderna», cabe decir que ni es necesario ni es posible. Todos los conceptos fundamentales en el sistema maduro de Marx forman parte (sea con el carácter de categorías o con el de conceptos-límite) del análisis de la «sociedad moderna», y ningún concepto pertenece a alguna antropología trascendente con respecto a esa estructura. El concepto antropológico de la filosofía dominaba todavía la obra temprana de Marx, y aún está presente en los *Grundrisse*, si bien en un estadio avanzado de autocrítica.

El carácter de «límite» que tienen los conceptos trascendentes con respecto al modo de producción moderno, la imposibilidad de un uso positivo de esos conceptos, puede ser mostrado en la aparición de los mismos en el Marx maduro. Así, por ejemplo, con referencia al tantas veces citado párrafo de la «Crítica del programa de Gotha» donde aparecen la

fórmula «A cada uno según sus necesidades» y la tesis «El trabajo habrá llegado a ser no sólo medio para la vida, sino la primera necesidad de la vida»^[138].

¿Qué quiere decir «A cada uno según sus necesidades»? El carácter hiperbólico (en sentido estricto) de esta fórmula, su trascendencia con respecto al tema y contenido del análisis en el seno del cual tiene sentido, no reside en la dificultad que existe para construirse un concepto positivo de la situación que se pretende definir mediante ese lema. Tal «dificultad», por sí misma, carecería de relevancia filosófica. En cambio, sí es relevante el hecho de que la fórmula «A cada uno según sus necesidades» constituye la autoanulación del concepto mismo de «necesidad» (*Bedürfnis*). En efecto, este concepto implica una distancia de uno u otro tipo entre la necesidad y su satisfacción, mientras que la fórmula «A cada uno según sus necesidades» expresa precisamente la eliminación de esa distancia, ya que significa que cada uno «recibe» todo lo que «necesita» precisamente cuando, donde y como lo «necesita». Entonces ya no hay ni «necesidad» ni «satisfacción», ni siquiera «tiene» ni «recibe». Los conceptos sólo son válidos en aquel ámbito cuya superación se expresa en la fórmula misma que los contiene. O sea: pertenecen al análisis de la sociedad moderna, de la sociedad capitalista, si bien se emplean aquí para expresar, mediante la autocancelación de tales conceptos, la finitud histórica de esa sociedad.

Lo mismo ocurre con la otra de las dos fórmulas mencionadas del mismo párrafo de Marx, esto es: «El trabajo habrá llegado a ser no sólo medio para la vida, sino la primera necesidad de la vida». La noción del «trabajo» es esencial al sistema de Marx en cuanto noción de la *mediación* para la satisfacción de las necesidades. En tal sentido desempeña esa noción el papel que desempeña. El que esto conduzca a la idea de una situación en la que «el trabajo» no tiene ese carácter, sino que es «la primera necesidad», significa la autoeliminación simultánea de los conceptos de «trabajo» y «necesidad».

Lo dicho se confirma si atendemos a la manera en que el discurso teórico de Marx llega hasta fórmulas del tipo citado. Manera que no es en absoluto la de una meditación sobre «una sociedad no alienada» o cosas así,

que nunca son el tema del pensamiento del Marx maduro. El tema, lo que se pretende poner de manifiesto, es siempre la estructura llamada «sociedad moderna». Lo que ocurre es que esa estructura comporta una «tendencia histórica», más exactamente: una doble tendencia histórica contradictoria, que significa (en ambos términos) el final de la propia estructura puesta de manifiesto, y, por lo tanto, la pérdida de significado de las categorías del propio análisis en curso. Esta pérdida de significado (esta finitud histórica) se expresa en la obra de Marx mediante el recurso a conceptos-límite como los mencionados.

Marx no realiza ningún intento de determinar a *qué* da paso el previsible (pero no programable) punto final del proceso revolucionario y límite absoluto de la sociedad moderna, al que nos hemos referido anteriormente^[139]. Y, en efecto, tal intento carecería de sentido, precisamente porque ése es el límite histórico de la sociedad moderna y, por lo tanto, de las *categorías* del propio sistema de Marx.

Habíamos dicho que el término «sociedad moderna» en la obra de Marx debe ser entendido (en discrepancia con su forma gramatical) como designación de un objeto primario de análisis, y no como contracción adjetival de un objeto más general. Pues bien, la necesidad que lleva a Marx a emplear ese modo de designación, en el que parece como si cupiese hablar primero de «sociedad» en general, es la misma necesidad que lo obliga a hablar de «necesidades» en general y de «trabajo» en general. Conceptos-límite en el análisis de la sociedad moderna son, en efecto, todos aquellos que hacen referencia a una «sociedad» por encima de la determinación propia del tema de análisis, esto es: por encima de la sociedad moderna. Dado que ese presunto «estar por encima» no representa tesis alguna, sino que tiene meramente una función en el sistema, en ningún modo cabe pretender que la manera que Marx tiene de concebir esos objetos pueda ser realmente independiente de las categorías de la sociedad moderna. Y de hecho ya hemos mostrado que no lo es, incluso mucho antes de que hubiésemos tocado expresamente el tema de los conceptos-límite; dijimos, en efecto, que la noción «valor-de-uso», en cuanto noción de la materialidad física de la cosa, representa en el sistema el contenido material

de la riqueza «cualquiera que sea la forma social de ella», y, sin embargo, más adelante, expresamos que la manera en que se entiende la propia materialidad física (esto es: el valor-de-uso) de las cosas está determinada por el específico modo de ser propio de la sociedad moderna^[140]. Del mismo modo, cuando Marx habla de «trabajo», de «necesidades» o de «sociedad» más allá de la sociedad moderna, los conceptos que emplea no son otra cosa que abstracciones extrapoladoras y, por lo tanto, todo el contenido de esos conceptos procede en realidad de categorías de la sociedad moderna; ello es lícito, puesto que con esos conceptos no se pretende establecer tesis alguna y, por lo tanto, lo que importa de ellos no es su contenido, sino una cierta función que tienen en el sistema. Del mismo modo, Kant no puede mencionar la «cosa en sí» sin emplear de hecho categorías (y, por lo tanto, implícitamente también representaciones de tiempo), y no cabe decir que esto constituya una refutación del sistema de Kant.

XII

MARX, ENTRE HEGEL Y NIETZSCHE

XII.1

Una reflexión sobre el conjunto de lo expuesto hasta aquí puede vincularse a la siguiente pregunta: ¿qué ha sucedido realmente en el proceso discursivo cuya lectura hemos efectuado? Podemos expresar esta pregunta mediante la mera forma de una respuesta a ella, esto es: una respuesta en la que un término (que subrayamos) aparece como incógnita en cuanto a su verdadero sentido en este contexto; decimos: se ha expuesto el *concepto* de algo que designamos con la expresión «sociedad moderna». La pregunta queda, pues, en la siguiente forma: ¿qué es eso: un *concepto* de algo que...?, ¿qué tiene que estar ocurriendo para que pensemos (o, quizá, para que Marx piense) que eso, llamado «sociedad moderna», está siendo efectivamente *concebido* o *comprendido*? No suponemos que la pregunta así formulada deba tener necesariamente una respuesta neta explicitable a partir de la obra de Marx. Pero, al menos, vale como pregunta conductora.

XII.2

El concepto no consiste en una estructura económica que se le atribuya a la sociedad moderna, lo que sería algo así como que hubiese en principio diferentes estructuras económicas posibles, de las que una fuese la válida en este caso, como si otras estuviesen basadas en algo distinto del «trabajo

abstracto», como si «estructura económica» fuese un universal. No es así, sino que: *a) hay*, en el caso de la sociedad moderna, estructura económica, o, si se prefiere, la sociedad moderna es una estructura económica; *b) hay* estructura económica porque hay trabajo abstracto, no se ha concebido en absoluto la posibilidad de que una estructura económica estuviese basada en otra cosa, y no hay distinción entre el hecho de que haya en general estructura económica y el que ésta sea lo que es; *c) sólo* si la estructura es económica, puede el fenómeno del que se trata ser esencialmente estructura^[141] así, pues, «estructura» no es en rigor una noción «más general»; la previa definición de «estructura» en general fue sólo una abstracción expositiva. Además: *d) por* ser «estructura económica», el fenómeno del que se trata es también «ideología», y no puede ser lo uno sin ser lo otro.

Nos encontramos, pues, ante una única cosa, para cuya concepción definiciones previas, como la de «estructura» y la de «económico» fueron sólo puntos de apoyo provisionales, habilitación de términos susceptibles de ser usados, en ningún caso exposición de conceptos. Sólo hay un concepto de una única cosa.

XII.3

De esa única cosa, que hemos llamado «sociedad moderna», forma parte lo que hemos llamado «revolución», y precisamente como su posibilidad esencial. La revolución, tal como la hemos definido, concentra todo el ser y el producirse del fenómeno expuesto. Para que quedase esto claro, hemos insistido en que sólo *en y por* la revolución tiene lugar efectivamente el tratamiento de todo ente como cantidad de trabajo abstracto, la cientifización, e igualmente la democracia política.

Y, sin embargo, o por ello mismo, la revolución comporta la muerte de la sociedad moderna. No la aniquilación abstracta, sino la propia y esencial muerte. Esto es: la revolución no se propone «acabar con» la sociedad

moderna; tal «acabar con» es barbarie, no revolución. La revolución es el *cumplimiento*. Concebir la sociedad moderna es concebir ese cumplimiento; «pero» concebir el cumplimiento implica, a su vez, remitir a un punto en el que ya no se trata de la sociedad moderna. No es que la revolución *produzca* ese punto, ni siquiera es que concibamos esa situación «otra». Es sólo que, siguiendo el concepto de la revolución, se entiende que tiene que haber un punto, negativamente definido, en el que las categorías con las que se concibe la sociedad moderna ya no valen. No se concibe «otra» situación; se concibe sólo la sociedad moderna; pero concebir algo es concebirlo en su finitud; de otro modo no se concibe cosa alguna.

XII.4

En otras palabras: Marx no juzga ni sentencia a la sociedad moderna en relación con criterio alguno externo a ella. Ni criterio «ético» *ni fáctico*. Para que esto quedase claro, ha sido necesario que estableciésemos, con todo el cuidado que nos fue posible, dos cosas:

a) Que Marx no enuncia ninguna ley general de «la historia». En esto consiste la mencionada ausencia de criterio externo fáctico. Y a esto responde incluso la anteriormente mencionada ausencia de «necesidad» (en el sentido de «inevitabilidad») de la revolución. La revolución sólo es «necesaria» en el sentido de que es el único posible cumplimiento de la sociedad moderna; es necesaria si la sociedad moderna ha de «salvarse», y, en cambio, deja de ser necesaria si la sociedad moderna se hunde en la «barbarie».

b) Que no hay, frente a la sociedad moderna, contraposición alguna de un nuevo «ideal»; que no se yergue una nueva «ideología». A esto responde la mencionada ausencia de criterio externo ético.

XII.5

No se juzga a la sociedad moderna con criterio alguno externo a ella. Y, sin embargo, comprenderla equivale a reconocerle una finitud; su cumplimiento es su acabamiento. La sociedad moderna no pasa cierto examen, pero ese examen es algo inmanente a ella misma, tal como se explicita en los aspectos siguientes:

a) Los criterios para esa «puesta a prueba» no son otra cosa que la concepción que la propia sociedad moderna tiene del «en sí» al cual ella debe corresponder. A saber: lo ente es dominable y calculable en su totalidad; el desarrollo de las fuerzas productivas (i. e.: la capacidad de dominar la tierra) no puede tener límites absolutos; los hombres son sujetos libres con igualdad de derechos; no hay autoridad alguna por encima de la sociedad^[142]. En el proceso revolucionario, la sociedad moderna no es «probada» con otros criterios que éstos. Vale decir: ella misma da para ella misma su propio criterio. El patrón de medida, con el que la sociedad moderna es sometida a prueba, es aquello que la propia sociedad moderna pone como la *verdad* o lo *en sí* es decir: aquello a lo que la sociedad moderna se refiere como a algo que es incluso al margen de esa referencia.

b) El propio carácter de la sociedad moderna, en cuanto que es el de una estructura económica, hace posible, mediante el conocimiento de esa estructura, lo que hemos llamado «poner entre paréntesis» la estructura misma^[143].

c) A diferencia de la burguesía, cuya identificación con el conjunto de la sociedad se produce en el terreno de lo espontáneo (i. e.: la burguesía es clase «en sí»), el proletariado sólo puede identificarse con el conjunto de la sociedad (i. e.: constituirse efectivamente como clase) en el terreno de la conciencia, o sea: «para sí», y, por lo tanto, «poniendo entre paréntesis» la estructura^[144].

XII.6

Insistamos en lo referente al «criterio» o «patrón de medida» con el que la sociedad moderna resulta «probada» o «examinada». Como criterio funciona, según expusimos^[145], aquello que la propia sociedad moderna pone como lo «en sí» o «la verdad». No importa que esa «verdad» o «en sí» sea tal precisamente *para* la sociedad moderna, cosa que, por otra parte, tiene que ocurrir para que el patrón de medida no sea externo al objeto de análisis y, consiguientemente, arbitrario. No importa que la «verdad» o el «en sí» lo sean «para» la sociedad moderna, pues es de la propia naturaleza del tema de análisis el que él distinga de sí algo a lo cual se refiere y que, a la vez, es un «en sí».

Que una totalidad es «sometida a prueba», que, por lo tanto, hay un patrón de medida, que éste no puede ser externo a la cosa examinada, pero que ésta, por su misma naturaleza, separa de sí una «verdad» o un «en sí», esto es: se refiere a algo como a algo que es también fuera de esa referencia, a algo que, en esa misma referencia, vale como válido fuera de la referencia misma, etc., todo esto tiene, en la historia de la filosofía, un lugar que se puede señalar con precisión de páginas. Algunas aclaraciones previas son convenientes para evitar que esta referencia a Hegel pueda tomarse por lo que no es.

Ante todo, para nosotros, las conexiones que buscamos en la historia de la filosofía tienen poco que ver con la cuestión fáctica de «influencias» y «dependencias». Puede haber una notable «influencia de» o «dependencia con respecto a» sin que haya la menor toma de contacto profunda (por ejemplo: Schopenhauer con respecto a Kant), y, a la inversa, puede haber continuidad no pensada, diálogo pensante sin (o con relativamente muy escasa) relación fáctica (por ejemplo: Kant con respecto a Platón y Aristóteles)^[146]. Por lo mismo, la «influencia» o la «dependencia» y la verdadera comunidad filosófica pueden también existir a la vez y, sin embargo, no tener nada que ver la una con la otra. La relación que importa a la historia de la filosofía es esencialmente distinta de la que uno de los dos pensadores cree tener con el otro.

En definitiva, la cuestión de la influencia y dependencia fácticas es esencialmente externa con respecto a la historia de la filosofía propiamente dicha.

Tampoco se trata aquí de si la comprensión del pensamiento de Hegel por Marx fue más o menos profunda^[147]. Y, desde luego, no se trata, como ya ha quedado dicho, de si más o menos elementos del contenido de esa comprensión pasaron a formar parte de la propia obra de Marx. Decimos que ciertos aspectos fundamentales del pensamiento de Marx sólo se entienden cuando se es capaz de leer *Das Kapital* en conexión con *Die Phänomenologie des Geistes*. Pero, cuando decimos que unas u otras cosas «se entienden», no queremos decir, por ejemplo, que se entiende por qué están en Marx (a saber: porque Marx depende de Hegel, etc.), sino que queremos decir que esas cosas se entienden como exigencias de la cosa misma, por lo tanto con total independencia de la medida en que Marx mismo haya tenido en cuenta a Hegel.

De esta precisión, quizá obvia, se sigue otra, quizá no tan obvia, a saber: la dependencia (no fáctica, sino esencial) con respecto a Hegel no es la dependencia con respecto a un autor en concreto, sino que es la pertenencia a la historia esencial de la filosofía. Cuando decimos que Marx depende de Hegel, la palabra «Hegel» no funciona aquí como una alternativa frente a «Kant» o «Descartes». Si por dependencia con respecto a Hegel entendiésemos la antes citada dependencia fáctica, la «influencia», etc., entonces podría suceder cualquier cosa; pero, en el sentido en que nosotros hablamos de dependencia con respecto a una tradición, depender de Hegel es depender aún más esencialmente de Kant.

Evidentemente, una dependencia como la que admitimos, que no consiste en la utilización de elementos, sino en la *pertenencia* a una tradición, se plantea, en la medida en que relaciona con un pensador, con referencia a la obra de ese pensador en su conjunto o, si se prefiere, en su núcleo, no con referencia a tal o cual capítulo. Además, de hecho no encontramos razón para conectar a Marx de manera específica con algún capítulo determinado de Hegel^[148]. Si hemos introducido esta consideración aludiendo a unas páginas determinadas, es precisamente

porque se trata de las páginas de contenido más general que puedan encontrarse dentro del cuerpo (es decir: no en prólogos, etc.) de alguna de las grandes obras sistemáticas de Hegel. Hasta tal punto es así que el texto en cuestión ni siquiera tiene el nombre de capítulo, ni está numerado, ni lleva título alguno, aunque los editores, por razones puramente bibliotécnicas, suelen encabezarlo con el título «[Introducción]»^[149].

En el texto de Hegel, aquello de cuya «puesta a prueba» se habla es «el saber apare(cie)nte» o «el saber tal como aparece». Al saber verdadero (y, por lo tanto, a aquello que la filosofía debe ser) le llama Hegel «la ciencia». Hegel, sin embargo, ha demostrado, en los primeros párrafos del mismo texto, que la ciencia no puede distinguirse del saber aparente en virtud de una elucubración previa que determine vías, instrumentos o modos de conocimiento; dicho aquí de manera muy esquemática: esa elucubración previa, o bien se reconocería ella misma cómo ciencia, y entonces estaría dando por supuesta la delimitación que pretende establecer, o bien no se reconocería necesariamente como tal, y en ese caso no podría en modo alguno pretender mayor credibilidad que la del mismo saber apare(cie)nte frente al cual se propone establecer distancia. La ciencia, pues, está ya desde el comienzo o no está en modo alguno. Ahora bien, si esto debiese significar que la ciencia simplemente se afirma como tal por el hecho de que *es*, esto mismo, el *ser*, confirmaría también la presunta validez del saber aparente, que también *es*. Así, pues, la ciencia no puede afirmarse como tal sin la puesta a prueba del saber aparente, del saber tal como aparece, y ello precisamente de manera que no cabe el recurso fácil de considerar a la ciencia misma como el patrón de medida en esa puesta a prueba, no vale aplicar criterios en nombre de la presunta científicidad de los mismos, pues justamente hemos visto que la ciencia no se ha afirmado todavía como tal mientras la puesta a prueba del saber apare(cie)nte no ha tenido lugar. Habrá, pues, que *dejar aparecer el saber apare(cie)nte*, y esa misma aparecencia habrá de constituir de alguna manera (habrá de verse cómo) la puesta a prueba de ese mismo saber.

... No parece que esta presentación representada como un *comportamiento* de la *ciencia* con relación al saber *apare(cie)nte* y como *investigación* y *puesta a prueba de la realidad del conocer*, pueda tener lugar sin alguna suposición que, en cuanto patrón de medida, sea puesta en la base. Pues el poner a prueba consiste en la aplicación de un patrón de medida asumido como tal, y en la resultante igualdad o desigualdad de lo que es puesto a prueba con dicho patrón reside la decisión sobre si ello es correcto o incorrecto; y el patrón de medida en general, e igualmente la ciencia, si ella fuese el patrón de medida, es asumido en esa operación como la *esencia* o como el *en sí*. Pero aquí, donde la ciencia simplemente entra en escena, ni ella ni cosa alguna se ha justificado como la *esencia* o como el *en sí*; y sin algo tal no parece que pueda tener lugar prueba alguna^[150].

A lo que dice Hegel con estas palabras corresponde de manera evidente una buena parte de las consideraciones que nosotros hemos realizado en este mismo capítulo (con base en otros anteriores). Cabe que alguien pregunte qué tiene que ver la prueba de un «saber» con la prueba de algo (decíamos: un «mundo histórico») a lo cual hemos llamado «sociedad moderna». De momento, nos limitaremos a demostrar que esto no constituye dificultad para nuestra interpretación. En efecto:

El saber *apare(cie)nte*, del que nos habla Hegel, no es una representación «mental» acerca de algo, lo cual pudiera resultar concordante o no, o parcialmente concordante, con esa representación. «Saber» es la presencia de lo ente en su conjunto, de esto como esto y aquello como aquello, por lo tanto: el que esto es esto y aquello es aquello. ¿Y no es precisamente eso mismo, en qué consiste el ser de esto como esto y el de aquello como aquello, la cuestión que nos llevó, siguiendo *Das Kapital*, a establecer el concepto que ahora tenemos ante los ojos bajo el nombre (quizá despistante, pero ya ampliamente discutido por nosotros) de «sociedad moderna»? ¿No habíamos empezado precisamente por decir que lo ente *es* en calidad de *mercancía*, y no ha sido a partir de ahí, preguntando qué hay supuesto en esa simple determinación, como hemos llegado (y como llega Marx en *Das Kapital*) a definir todo el sistema de la «sociedad moderna»? El concepto de la «estructura económica» con su correspondiente modo de «verdad» de las cosas y de «verdad» de la historia misma, etc., ¿es algo de otra índole que un modo en que cada cosa recibe la determinación que le es propia, en que esto es esto y aquello es aquello, en

que tiene lugar en general el *ser*? ¿Es, pues, otra cosa que un modo de lo que en Hegel aparece como el «saber»?

Sigamos, pues, leyendo el texto de Hegel:

Esta contradicción y su eliminación resultarán de manera más determinada si primeramente se recuerdan las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal como aparecen en la conciencia. Ésta, en efecto, *distingue* de sí algo a lo cual ella, a la vez, se *refiere*; o, como suele expresarse, algo es *para ella*; y esa precisa cara o lado del «referirse a» o del *ser* de algo *para una conciencia*, eso es el *saber*. De este ser para otro distinguimos, sin embargo, el *ser-en-sí*; lo referido al saber resulta asimismo diferenciado de él y puesto como algo que es también fuera de esa referencia; esta cara o lado, la del «en sí», se llama *verdad*. Lo que propiamente haya en estas determinaciones no nos concierne mayormente aquí; pues, siendo nuestro objeto el saber apare(cie)nte, también sus determinaciones son, en principio, asumidas tal como se ofrecen inmediatamente...^[151].

Lo dicho sobre la noción «saber» vale ahora también para la noción «conciencia» (*Bewußtsein*). Ciertamente que «saber» entra ahora como término en una cierta distinción, pero no debemos olvidar que esa distinción es la propia operación del saber mismo o de la conciencia misma. «La conciencia distingue de sí algo a lo cual ella, a la vez, se refiere»; ¿en calidad de qué «distingue» de sí la conciencia ese «algo»? ¿en calidad de qué es ese «algo» «distinguido» *de* la conciencia por la conciencia misma?; en calidad de «la verdad» o el «en sí». Exactamente esto mismo habíamos encontrado en nuestra lectura de *Das Kapital*: el mundo histórico del caso, la «sociedad moderna», quedaba definido como una «estructura económica», y, a la vez, la consideración de esta definición mostraba que la «sociedad moderna» así definida *segrega de sí misma* una «verdad», un «en sí»; «verdad» de la que forman parte la total calculabilidad de lo ente y la igualdad abstracta de los hombres; ello es, en efecto, algo que la sociedad moderna «*distingue de sí misma*» para considerarlo como la verdad «en sí» e independiente de esa relación de la propia sociedad moderna a ello.

Hasta este momento, Hegel todavía no ha dado respuesta alguna a la cuestión del «patrón de medida». Antes de entrar en ello, debe todavía dejar constancia de una objeción cuyo valor consiste en que nos obliga a no olvidar la especialísima naturaleza de un tema tal como «la conciencia» o «el saber». Cualquier referencia a lo «en sí» o a la «verdad» de un saber

parece ser referencia a algo que aparece y se designa como tal «en sí» en esa misma referencia, es decir: «para nosotros» (en otras palabras: somos nosotros quienes sabemos que ese saber pone eso como lo «en sí» o «la verdad»); por lo tanto, a propósito de la distinción de «verdad» y «saber», parece como que la «verdad» no sería en definitiva la verdad *de* ese saber, sino más bien nuestro saber de él. Sin embargo, Hegel insiste en que, por «verdad» con relación al saber apare(cie)nte, no entendemos criterio alguno que nosotros reconozcamos, sino aquel «en sí» que ese mismo saber reconoce como «en sí» con respecto a él mismo y, por lo tanto, como su verdad:

La naturaleza del objeto que investigamos [i. e.: de «la conciencia» o «el saber»] dispensa de esa separación o de esa apariencia de separación y de presuposición. La conciencia da en ella misma su patrón de medida, y la investigación será por ello una comparación de ella consigo misma; pues la distinción que se acaba de hacer cae dentro de la conciencia misma. En ella misma hay un algo *para* otro, o sea: ella misma tiene en general la determinatez del momento del saber en ella, y, al mismo tiempo, ese *otro* no le es sólo *para ella*, sino también fuera de esta relación, o sea: *en sí*: el momento de la verdad^[152].

Así, pues, el reparo referente a la presunta imposibilidad de un «verdadero “en sí”» (que fuese «en sí» de otro modo que «para...») no procede tratándose de la conciencia o el saber, puesto que la noción de «en sí» o de «verdad» sólo tiene sentido como noción de aquello que la propia conciencia «distingue de si misma» como un «otro» que «para ella» (es decir: en esa relación) tiene lugar como algo que no es sólo en esa relación, que no es sólo para la conciencia, vale decir: que es «en sí». Precisamente esto ocurría en el análisis marxiano de «la sociedad moderna»: la estructura así denominada pone, por su mismo tener lugar, un «en sí» distinto de ella misma, una verdad a la cual, para la propia sociedad-moderna, le es esencial no ser sólo la sociedad moderna, sino «en sí».

Ahora ya puede Hegel decir en qué sentido el «examen» tiene lugar con el mismo patrón de medida que el saber apare(cie)nte (esto es: lo examinando) da de sí:

Así, pues, en aquello que la conciencia define dentro de sí como lo *en sí* o lo *verdadero*, en eso tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir por él su saber^[153].

Ello se corresponde con la manera en que hemos expuesto, siguiendo a Marx, la naturaleza del fenómeno «revolución», en el que la sociedad moderna tiene su posibilidad esencial. Se «pone a prueba» la sociedad moderna en relación con el patrón de medida que ella misma da de sí: se trata de llevar a efecto los postulados de calculabilidad técnica y de democracia política, y precisamente de llevarlos a cabo no mediante el deseo, sino por cuanto la «estructura» es conocida y su realización material (justamente por ser «material» en el sentido que en su momento se explicó) es dominable.

Volvamos a la última frase citada del texto de Hegel. La «puesta a prueba» que ha quedado definida puede ser designada como «ver si el concepto corresponde al objeto», en el caso de que los términos «concepto» y «objeto» se entiendan en el sentido de la lógica y la teoría del conocimiento convencionales, o sea: en el caso de que se adopte la terminología propia de lo que llamamos «la conciencia natural», que no es otra cosa que el saber apare(cie)nte mismo, cerrado en sí mismo y que no emprende la puesta a prueba de sí mismo. En efecto: el «objeto» es en este caso lo «en sí» o la «verdad» que la conciencia natural se representa en la medida en que no yerra, y el «concepto» es la representación en cuestión. Si, por el contrario, formulamos el sentido de la puesta a prueba diciendo que se trata de ver «si el objeto corresponde a su concepto», entonces empleamos los términos en el sentido que tienen precisamente en el sistema de Hegel. En efecto, si la conciencia se da ella misma ese patrón de medida, ello es porque la conciencia «es para sí misma su concepto», es decir: aparece para sí misma, es *su propia* presencia a sí misma; sólo que la conciencia, como conciencia natural, no sabe que esa presencia no es otra cosa que su propia presencia a sí misma, o sea: su concepto. Por lo tanto, lo que efectivamente se «prueba» es, «para nosotros», esto: si el objeto (esto es: lo que «para nosotros» es objeto, a saber: el saber de la conciencia natural) corresponde a eso otro que «para nosotros», es la presencia de la

conciencia para la conciencia misma, es decir: su concepto, aunque la propia conciencia natural, que «tiene» ese concepto, no sepa que él no es otra cosa que el concepto de ella misma, la presencia de ella para sí misma. De manera similar, en nuestra lectura de Marx, hemos encontrado que el patrón de medida que la sociedad moderna segrega de sí y con arreglo al cual va a ser puesta a prueba no es otra cosa que la peculiar presencia de la sociedad moderna *para sí misma*, esto es: «su concepto», aunque, ciertamente, a ello le es esencial que la sociedad moderna en cuanto tal *no sabe* que eso que ella pone es su propia visión traducida de sí misma, sino que lo pone como un «en sí» contrapuesto, de manera que, «para ella», la cuestión podría ser expresada en los términos de si algo corresponde «al objeto», pero, como en definitiva la entera cuestión de la «prueba» no existe como tal «para ella», sino «para nosotros», lo más adecuado es decir que se trata de «probar» si «el objeto» (o sea: la propia sociedad moderna, que es para nosotros el objeto) corresponde a eso que para nosotros no es otra cosa que su propia presencia a sí misma, o sea: su concepto.

¿Qué significa o en qué consiste exactamente poner a prueba la sociedad moderna con arreglo al mencionado patrón de medida? Significa: en virtud de la capacidad que da el reconocimiento de la estructura y el hecho de que la realización de ésta, por ser «material», sea operable, organizar efectivamente esa «realidad material» de acuerdo con los postulados en cuestión (arriba mencionados), dejando así que sea la propia sociedad moderna quien diga si entonces sigue siendo la sociedad moderna o es ya otra cosa.

... lo esencial es retener, para toda la investigación, lo siguiente: ambos momentos, *concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí*, caen dentro del saber mismo, el cual es lo que investigamos, y, por lo tanto, no tenemos necesidad de aportar patrones de medida ni de aplicar en la investigación *nuestras* ocurrencias e ideas; es justamente por el hecho de dejar éstas de lado como conseguimos contemplar la cosa tal como ella es *en y para sí misma*^[154].

Nos parece ya estar leyendo cualquiera de los muchos pasajes en que Marx rechaza de la manera más tajante cualesquiera opiniones, ocurrencias o ideas sobre cómo la sociedad «debiera» ser o cómo una inteligente

humanidad podría organizarla, o cómo deberá ser en el futuro, etc. Pero continuemos con la lectura de Hegel:

No sólo en este sentido de que concepto y objeto, el patrón de medida y lo que ha de ser puesto a prueba, se encuentran en la conciencia misma; no sólo en este sentido resulta superflua una aportación adicional por nuestra parte, sino que estamos incluso dispensados del trabajo de comparar términos y realizar la prueba propiamente dicha, de manera que, en tanto la conciencia se somete a prueba a sí misma, también por este lado lo único que hemos de hacer nosotros es mirar. Pues la conciencia es por una parte conciencia del objeto, por otra parte conciencia de sí misma; conciencia de aquello que le es lo verdadero y conciencia de su saber de ello. En tanto que ambos son *para ella*, es ella misma la comparación de ellos; *para ella* ocurre que su saber del objeto corresponda a éste o que no ^[155].

Esto requiere una aclaración.

Más arriba hemos empleado la expresión «conciencia natural», tomada ella misma de Hegel. La «conciencia natural» es lo otro que el «nosotros» de los famosos *Wir-Stücke* de la «Fenomenología», *Wir-Stücke* que, como hemos visto reiteradamente, son también una característica del sistema de Marx; frecuentemente hemos tenido que exponer cómo la cosa es «en sí o para nosotros» a diferencia de cómo es «para sí misma». En oposición a la «conciencia natural», el «nosotros» es la filosofía, que, por supuesto, es la *posibilidad* esencial de la conciencia, de *la misma* conciencia. La conciencia natural es la conciencia óntica o, si se quiere, preontológica. La distinción puede introducirse, en el texto de Hegel que acabamos de citar, allí donde Hegel emplea una expresión ciertamente ambigua: «conciencia de aquello que le es lo verdadero y conciencia de su saber de ello». «Conciencia de aquello que es lo verdadero» puede significar simplemente que aquellas cosas que son verdaderas son conocidas, pero también puede significar que se tiene conciencia de «qué es lo verdadero» no sólo en el sentido de «qué cosas son verdaderas», sino en el sentido de «en qué consiste ser verdadero», de modo que «conciencia de aquello que le es lo verdadero» querría en este caso decir: conciencia de que ella tiene unas específicas condiciones que definen lo que en su ámbito es *verdad*; e, igualmente, «conciencia de su saber de» querría entonces decir: conciencia de en qué consiste «saber» (el saber *de* lo verdadero como tal), conciencia

de qué es lo exigido para que algo se considere sabido. La segunda de las dos interpretaciones aludidas de la fórmula «conciencia de aquello que le es lo verdadero y conciencia de su saber de ello» define algo que, en oposición a la mencionada coincidencia óntica (o «preontológica»), designaríamos como conciencia *ontológica*, esto es el «nosotros» de la «Fenomenología». Solo para esta conciencia son en general algo relevante determinaciones como «la verdad» o «el saber», porque sólo para ella hay en efecto un conjunto de condiciones no obvias que constituyen el «en qué consiste ser verdadero» y el «en qué consiste ser sabido». Por lo tanto, sólo para esa esencial posibilidad de la conciencia tiene sentido el que la verdad y el saber se sometan a prueba. La conciencia natural, ciertamente, no se libra de la prueba y de la consiguiente pérdida de su verdad, pero sólo experimenta esta pérdida precisamente como pérdida, como negación abstracta, como vacío. La conciencia es, por su propia naturaleza, la «comparación» o la «puesta a prueba» en cuestión, pero sólo en su peculiar posibilidad como conciencia filosófica asume propiamente esa «propia naturaleza» suya. Del mismo modo, la revolución, en cuanto posibilidad esencial de la sociedad moderna, es precisamente *posibilidad* y precisamente la posibilidad de asumir conscientemente la «propia naturaleza» de esa misma formación.

Decisivo, para poder admitir que el texto de Hegel que estamos comentando tiene efectivamente una esencial con lectura de Marx, es el conexión nuestra hecho de que la «puesta a prueba» con relación a unos criterios o «patrones de medida» no signifique en absoluto que esos criterios, generados como tales en y por la propia figura que se somete a prueba; adquieran alguna validez por encima de la figura en cuestión. En otras palabras: es preciso que la puesta a prueba de algo con arreglo a un patrón sea a la vez la puesta a prueba del patrón mismo. Así, en efecto, lo dice Hegel:

Si en esta comparación no se corresponde lo uno con lo otro, parece entonces que la conciencia tiene que modificar su saber para hacerlo concorde con el objeto; pero, en la modificación del saber, se modifica también de hecho el objeto mismo de la conciencia, pues el saber presente era esencialmente un saber del objeto; junto con el saber, también el objeto

se hace otro, pues él pertenecía esencialmente a este saber. Con ello le resulta a la conciencia que aquello que antes le era lo *en sí* no es en sí o que sólo *para ella* era en sí. Así, pues, en tanto que la conciencia, en su objeto, encuentra que su saber no es correspondiente a ese objeto, tampoco el objeto mismo se mantiene; o sea: el patrón de medida de la prueba se modifica cuando aquello de lo cual debía ser patrón de medida no se sostiene en la puesta a prueba; y la puesta a prueba no lo es sólo del saber, sino también del patrón de medida de la prueba misma^[156].

Recordemos que como «patrón de medida» oficiaba aquello que la propia conciencia que es sometida a prueba pone como lo «en sí» o «la verdad», y que, trasladado esto a términos marxianos, veíamos que efectivamente, en el sistema de Marx, aquello mismo que la sociedad moderna pone como «la verdad en sí» (de lo cual forman parte la plena calculabilidad de lo ente y la igualdad jurídica de los hombres) va a ser lo qué funcione como patrón de medida para someter a prueba a la propia sociedad moderna. Según Hegel, la pérdida de validez del «en sí» que actúa como patrón de medida consiste en que ese «en sí» «resulta ser en sí solamente *para ella* [i. e.: para la conciencia examinada]». En Marx, efectivamente, la diferencia entre el punto de vista de la propia sociedad moderna (de la «conciencia natural» en términos hegelianos) y el punto de vista de la revolución reside en que, según el primero, la calculabilidad de lo ente (el modo físico-matemático de conocimiento) expresa pura y simplemente «la naturaleza de las cosas», y la igualdad de derecho es una exigencia de «la naturaleza humana» (o de «la Razón pura»), esto es: en ambos casos se trata de «verdad en sí» sin dependencia alguna con respecto al propio fenómeno «sociedad moderna», mientras que, desde el punto de vista de la revolución, la cosa es de otro modo: la revolución puede y tiene que ser enteramente radical en la autoexigencia de que esos postulados se cumplan, precisamente porque no los considera como realidades simplemente «en sí», cómodamente asentadas en una «naturaleza» dada, sino como los criterios de una tarea a realizar; como tales criterios funcionan esos postulados, en efecto, ni más ni menos que por el hecho de que la figura de la que se trata los instaure y reconozca como lo verdadero y lo «en sí», pero, desde el momento en que esa figura pierde su carácter absoluto (o sea: pasa a ser reconocida efectivamente como una «figura»),

tal «verdadero» y «en sí» pasa a ser esencialmente otra cosa que «verdadero en sí», o, como hemos leído en Marx, no se trata de «el reino milenario», sino de «la forma en la cual...».

Por el simple hecho de que lo «en sí» pasa a ser reconocido como «en sí para...», ha surgido —nos dice en efecto Hegel— el «nuevo objeto», la nueva verdad:

La conciencia sabe *algo*, este objeto es la esencia o el *en sí*; pero es el *en sí* también para la conciencia; con ello entra en juego la ambigüedad de este verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos; uno, el primer *en sí*; otro, el *ser-para-ella de este en-sí*. Este último parece ser por de pronto sólo la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo del saber que la conciencia tiene de aquel primer objeto. Pero, como acaba de mostrarse, con ello se modifica también el primer objeto de la conciencia; cesa de ser el «en sí» y se le convierte [a la conciencia] en un «en sí» que sólo *para ella* es el *en-sí*; y así es esto, el *ser-para-ella de ese en-sí*, lo verdadero, es decir: esto es la *esencia*, o el objeto de la conciencia. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre aquél^[157].

La «experiencia» —ha dicho Hegel unas líneas más arriba— es el movimiento «que la conciencia realiza en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto que de ello le surge el nuevo objeto verdadero*»^[158]. La «experiencia» es, pues, esa «prueba» o «examen» de la conciencia en ella misma, por ella misma y con arreglo a ella misma. En tal «movimiento» o «proceso» tiene lugar para Hegel toda objetividad, esto es: todo *ser*. Con lo cual vemos también que no se trata en absoluto de echar mano caprichosamente de la palabra «experiencia» para designar algo que nada tuviese que ver con el sentido tradicional de la misma. Porque, en efecto, «experiencia» significa tradicionalmente el aparecer del objeto mismo, y, más precisamente, cuando decimos «la experiencia hecha sobre un objeto», mentamos una puesta a prueba de un presunto saber de ese objeto y, por lo tanto, una superación de ese precedente saber. Sólo que la conciencia natural entiende el objeto *en* el que se hace la experiencia (es decir: el nuevo objeto) como algo que surge enfrente contingentemente y, por así decir, «desde fuera», en vez de ser, como aquí se pretende, la anulación «interna» (y, por lo tanto, a la vez la conservación) del objeto precedente. Pero esto, según Hegel, es ni más ni menos que la diferencia

entre «nosotros» y «la conciencia misma examinada», vale decir: entre la filosofía y el saber apare(cie)nte, que es tema de ella; entre la conciencia filosófica y la conciencia natural. Es exactamente lo mismo que arriba hemos expresado al decir que la conciencia natural experimenta la pérdida de su verdad sólo como negación abstracta, como vacío.

XII.7

Cuando, como aquí hemos hecho, se relaciona a Marx con Hegel, es frecuente oír hablar de «método dialéctico». Esta fórmula, tanto por su estructura gramatical como por el significado, generalmente admitido de la palabra «método», sugiere: *a)* que se trata de un medio o procedimiento o manera de proceder, de algo que se «aplica»; *b)* que se trata de una manera de proceder definible por características formales, entendiendo por «formales» aquellas características que definen algo (por ejemplo: un método o modo de proceder) de tal manera que ello permanece lo mismo aunque se «aplique» a objetos diferentes (y no entramos aquí en si se trata de «cualesquiera» objetos o no).

Las dos determinaciones que acabamos de mencionar se encuentran ya expresadas en el mero sustantivo «método» en cuanto regente de un adjetivo, sea éste «dialéctico» u otro. Pues bien, digamos que «método» en tal sentido (y la palabra no es de uso relativamente común en ningún otro) no existe ni en Hegel ni en Marx, ni «dialéctico» ni otro. En cuanto a Hegel, precisamente el tema inicial del texto del que acabamos de citar algunos trozos es rechazar la posibilidad de un «método» de la filosofía. En toda la obra de Hegel, lo que acontece es meramente la presencia de la cosa misma a partir de sí misma, sin que haya primeramente (ni en momento alguno) una fijación de un plan de actuación o modo de proceder del investigador para dar caza a la cosa, ni luego (o en cualquier otro momento) la ejecución de ese plan o el cumplimiento de ese designio. En esto, la «Fenomenología» no difiere en absoluto de la «Lógica». Por lo que se refiere a Marx, las

observaciones sobre «método», independientemente de algunas que había empezado a escribir y que luego, significativamente, retiró sin sustituirlas por ningunas otras^[159], tienen, por lo demás, las siguientes características: se encuentran en textos redactados a posteriori, externos y carentes de rigor teórico, particularmente prólogos o epílogos^[160], y están ellas mismas concebidas en términos meramente publicísticos y convencionales. Resulta, por ejemplo, ocioso intentar sacar importantes consecuencias del hecho de que Marx, en el epílogo a la segunda edición de *Das Kapital*, diga, respondiendo a una recensión, que el recensor «describe el método dialéctico», etc.^[161]

Lo que designa la palabra «dialéctica» en Hegel no es «método» alguno, en ningún sentido usual de la palabra «método», ni tampoco característica formal alguna del proceso discursivo; «dialéctica» (sustantivo) o «movimiento dialéctico» son sencillamente los términos con los que Hegel designa aquella «naturaleza misma» de la conciencia consistente en que la conciencia es para si misma su propio patrón de medida y, así, se pone a prueba ella misma y ella misma es en cada caso la «negación determinada» de su propia verdad y el surgimiento de la nueva verdad que es esa negación. En ese «movimiento», en el ser-conciencia de la conciencia (o sea: en el *Bewußtsein*), tiene lugar todo ser esto o ser aquello. La «dialéctica» no es, pues, «método» ni «modo de proceder», sino que es la noción hegeliana del ser de lo ente, la filosofía u ontología de Hegel.

XII.8

No hay «otra dialéctica» ni «otra forma de la dialéctica» que diferencie a Marx de Hegel, ni menos aún «otra aplicación de la (misma) dialéctica», pues ya hemos dicho que no se trata de un «método» que se «aplique». ¿Qué hay entonces, por lo que Marx sea tan evidentemente distinto de Hegel?

Para ensayar una respuesta a esta pregunta, tenemos de nuevo que partir de algo común a ambos pensadores, o, más exactamente, de algo que Marx tiene de Hegel: la «negación determinada» hegeliana como algo distinto de la «negación» abstracta. No vamos a repetir lo ya dicho al respecto, que es en principio tan válido para Marx como para Hegel, en cambio, mencionaremos ahora una diferencia entre los dos autores.

Para ambos, la negación es inherente a la comprensión. Pero, para Hegel, esa negación comporta a la vez el surgimiento de la nueva figura como figura (a su vez) de la propia conciencia natural, es decir: como figura que, a su vez, habrá de ser negada de la misma manera. En Hegel, pues, las diversas formas se encadenan entre sí como serie, como totalidad, en la necesidad de un proceso: hay una «totalidad de las formas de la conciencia no real»^[162], totalidad que resulta en virtud de la «necesidad del proceso y de la conexión»^[163]. La interpretación según la cual Marx presentaría también una serie de formas vinculadas en la necesidad de un «proceso dialéctico», formas que, en Marx, serían presuntamente «modos de producción» en vez de ser «figuras de la conciencia», de manera que la historia «real» sería (por así decir) la «fenomenología del espíritu» de Marx, salvo que no se trataría de «espíritu» o, al menos, no de «espíritu» en el sentido hegeliano, sino de la producción «material»; etc.; todo esto, decimos, puede, como interpretación, encontrar ciertos puntos de apoyo en la obra de Marx cuando se la examina en bloque^[164]. Sin embargo, hemos visto que esa asunción en bloque es inadecuada, porque la obra de Marx tiene una cierta historia interna a la que hemos hecho alusión, y, en el presente trabajo, nos ha parecido más adecuado partir de un corte sincrónico, que en su momento hemos definido. Operando de este modo se encuentra que, en el Marx de *Das Kapital*, esa especie de «concepción (global) de la historia» no sólo no desempeña papel alguno, sino que resulta difícilmente compatible con lo que en efecto hay. Decimos, pues, lo siguiente:

En Marx no hay «totalidad de las formas». Se trata, en Marx, de *una sola* figura. Ella, efectivamente, tiene lugar en el modo de la «experiencia» hegeliana, esto es: su comprensión, su presencia, su concepto, consiste en

que ella se «pone a prueba» ella misma; consiste, pues, en su propia negación, la cual es cumplimiento, comprensión, concepto. Pero creemos haber demostrado que sólo se describe una figura y la «experiencia» sobre ella, y que en ello no se genera descripción o definición positiva de otra alguna^[165]; así como que la figura efectivamente examinada no se hace en modo alguno surgir mediante la «experiencia» sobre una figura precedente; el concepto de la «sociedad moderna» se desarrolla a partir de la noción de mercancía (que es ya el concepto base de la propia sociedad moderna), no a partir de una figura anterior. Así, pues, lo que no está en Marx es la noción de la serie de las figuras y el surgimiento de cada una a partir de la precedente, o sea: la necesidad del proceso dialéctico total.

En otras palabras: la finitud de la figura examinada es en Marx simplemente eso: *finitud*; no es la inclusión como momento *necesario* en un *todo* cuya *necesidad* sea lo que se pretenda comprender. Lo que no está en Marx es, pues, esto: el «todo de lo ente», lo *absoluto*.

En Marx no hay término alguno que sea lo que en Hegel es «el espíritu», o sea: lo absoluto. El problema no es que este papel en Hegel lo desempeñe precisamente el «espíritu» y no alguna otra palabra o noción. Marx carece por completo de motivos para suponer que algún otro término (como «la materia» o «la historia» o «el trabajo» o «la producción material») pudiese desempeñar tal papel. Lo que en Marx está ausente (o, cuando menos, bajo sospecha) es el papel mismo, no el término («espíritu») que lo desempeñaba en Hegel. Expresaremos esto diciendo que, más que la noción «el espíritu», es la noción «lo absoluto» la que ahora ha quedado suspendida de funciones. El problema es: ¿por qué?

A esta pregunta podremos quizá responder en la medida en que veamos qué papel desempeña en la historia de la filosofía la noción hegeliana de «absoluto». En Hegel, lo verdadero es absoluto, y sólo lo absoluto es verdadero. *Absolutum* quiere decir: des-ligado. ¿Por qué lo verdadero ha adquirido en Hegel ese particular carácter de haber quedado des-ligado? Respuesta: porque ha dejado de ser algo esencialmente ordenado a otro término; porque ha dejado de tener un apuesto; por eso, notablemente, todas las oposiciones caen dentro de lo verdadero mismo.

Entonces, la pregunta últimamente formulada se convierte en esta otra: ¿cuál es ese otro término, ese opuesto, del cual lo verdadero se ha desligado en ese movimiento en el que lo verdadero ha devenido absoluto? Obviamente el otro término es lo no-verdadero, lo que propiamente no-es, etc. Pero ¿a qué viene (o venía), qué papel desempeña (o desempeñaba), este «no-verdadero», «que propiamente noes»?

La φιλοσοφία es aquello que fue definido y fundado como tal por los griegos: la pregunta por el *ser*: en qué consiste el que algo en general *sea*^[166]. Desde el origen mismo de la filosofía (es decir: desde Grecia), la cuestión de ser se desplaza hacia la cuestión de *lo* (verdaderamente) *ente*. La diferencia de *ser* y *ente* tiene su primera expresión sistemática precisamente allí donde es olvidada como tal diferencia, allí donde el ser se pone como lo (verdaderamente) ente y la diferencia misma como diferencia entre lo (verdaderamente) ente y lo no (verdaderamente) ente, esto es: en Platón. Desde entonces, y en primer lugar en Platón mismo, la filosofía sigue siendo filosofía, porque sigue siendo la pregunta por el ser, esto es: la lucha entre la conciencia de que el ser no es ente alguno y la necesidad de concebir el ser como «algo», como alguna noción, por lo tanto como definición o delimitación de algo, esto es: como designación de algún ente, de lo verdaderamente ente. En el preguntar de todos los grandes pensadores brilla la cuestión del ser, pero, siempre que de su preguntar, de lo «no dicho» en la obra de esos pensadores, pasamos a la «doctrina», al «resultado», encontramos *lo que* (verdaderamente) *es*. En Platón y Aristóteles, la dimensión del *ser*, de ἀληθείη, todavía es el suelo del que se nutren, el fondo oculto de su pensamiento. Después, después de que Grecia ha muerto, todo nuevo planteamiento de la cuestión del *ser* es ya, en cierto modo, un replanteamiento.

Ahora bien, el que la pregunta por el ser derive en pregunta por lo (verdaderamente) ente, esto tiene su fundamento en la manera de producirse la propia pregunta por el ser. Desde Platón, al hacer esta pregunta se entiende por *ser* el carácter que define lo ente como ente. La pregunta por el ser es entonces pregunta por *lo ente* como tal, por la entidad de lo ente, por

lo tanto por lo ente en su conjunto, por *el todo* de lo ente. En el hecho de que la pregunta por la entidad de lo ente sea la pregunta por lo ente en su conjunto está implicado tanto el que los predicados de la metafísica sean predicados acerca del todo de lo ente como el que constituyan la delimitación de lo verdaderamente ente frente a lo que propiamente «no es». Esto último —lo que propiamente «no es»— no queda excluido de «el todo de lo ente», pero tampoco se yuxtapone o se suma con lo verdaderamente ente, sino que queda incluido de un modo ambiguo, cuya problemática es, en cierta manera, el caballo de batalla de la metafísica («participación», «analogía», etc.).

Lo que acabamos de decir —a saber: que el desplazamiento de la pregunta por el *ser* a pregunta por lo (verdaderamente) ente tiene su base en que la propia pregunta por el ser se produce como pregunta por la entidad de lo ente— nos autoriza a llamar «metafísica» no en primer lugar a la distinción de «lo (verdaderamente) ente» y a toda la problemática ligada a esa distinción, sino a aquello en lo que esa distinción y esa problemática tienen su base, esto es: a la cuestión del ser en cuanto que ella tiene lugar como cuestión de la entidad de lo ente.

En el pensamiento griego arcaico, el *ser*, la ἀληθείη, todavía no era el carácter que define a lo ente como ente, todavía no era la quiddidad de lo ente como ente. Era la claridad, la luz, el ámbito abierto, en el cual y según el cual el ser de lo ente, su aparecer, puede tener lugar. Esto que nombran las palabras arcaicas ἀληθείη, λόγος, φύσις, no fue expresamente pensado; los griegos de la época arcaica no lo pensaron expresamente, porque simplemente *eran en* ello. Después de la pérdida de esa dimensión originaria, pérdida representada filosóficamente por la Sofística, la lucha por el retorno se desarrolló partiendo de la perspectiva del ser exclusivamente como ser de lo ente, como la entidad de lo ente. Aun así, en Platón y Aristóteles, el motivo de esa lucha, el motivo por el que ellos se «pusieron en camino» hacia «la verdad» por encima del parecer inmediato, era que ellos, como griegos, pertenecían aún a aquello de lo que nuestra palabra «verdad» es una pálida traducción: la ἀληθείη. De la labor de Platón

y Aristóteles quedó, como «platonismo» y «aristotelismo», sólo el resultado, no la base problemática. De aquí que, si todo verdadero filosofar posterior está en esencial contacto con Platón y Aristóteles, sin embargo, ninguno es ni puede ser «platónico» ni «aristotélico», y aquel esencial contacto no sólo no implica una acogida consciente de elementos platónicos y/o aristotélicos, sino que puede manifestarse en la crítica más dura e incluso en ignorancia con respecto a los dos grandes filósofos del ocaso de Grecia.

Decíamos que la pregunta por la entidad de lo ente es pregunta por el todo de lo ente y, a la vez, pregunta por lo (verdaderamente) ente. El problema que este dualismo plantea lo vio ya el mismo Platón, quien en su obra madura trata de recuperar para la teoría de las ideas el ser-cosa de la cosa, si bien lo recobra sólo como idea: introduce en la «dialéctica» (en sentido platónico) las determinaciones de lo sensible en cuanto tal, pero precisamente como determinaciones, esto es: no como ser sensible. El propio Platón es consciente de esto; al recurrir de nuevo al mito, como hace en el *Timeo*, está reconociendo la irreductibilidad del ser sensible a la idea.

La escisión entre «lo verdaderamente ente» y lo sensible, por muy alejada que se encuentre de su origen, no deja de ser una manera de experimentar la diferencia entre el ser y lo ente. En la filosofía moderna, donde el ser se entiende en definitiva como el ser sujeto del sujeto^[167], la escisión asume la forma de la distinción entre lo *racional-puro* y lo *empírico*. El postulado de la reductibilidad a «verdaderamente ente» parece estar ya expresado en Leibniz: todo ha de poder llegar a ser «verdad de Razón», y parece expresado de manera nada simplista: Leibniz mantiene la especificidad de las «verdades de hecho», pero no como irreductibilidad esencial, sino como infinitud de la tarea. Sin embargo, donde la reductibilidad alcanzará su forma verdadera y definitiva será en Hegel; las esenciales diferencias entre la noción leibniziana y la hegeliana de la reducción a racional-puro se deben a que entre ambos hay un grave escollo para esta reducción; Kant. En efecto, Kant, dentro de la metafísica del ser-sujeto, mantuvo más radicalmente que nadie el postulado de la irreductibilidad. Kant es, dentro de la filosofía moderna, quien más

radicalmente mantuvo la especificidad de la cuestión del *ser* como algo distinto de la cuestión de lo ente [entiéndase: del uno-todo de lo ente o de lo (verdaderamente) ente]. Las «condiciones de la posibilidad» kantianas no son ente ni generan —por así decir— en ningún tipo de génesis el contenido, y, sin embargo, lo constituyen de antemano, proporcionan todas las líneas de aquello según lo cual puede en general algún contenido tener lugar. En Kant no hay «lo verdaderamente ente»; hay sólo las condiciones de la posibilidad de que algo *sea*, es decir: aquello que de antemano constituye la esencia de todo darse en general algo. Así, Kant choca con las exigencias de la metafísica, que son, en cierta manera, las suyas propias; en efecto:

La escisión entre —por una parte— lo inmutable, lo necesario, lo que siempre es y no puede no ser, y —por otra parte— lo contingente, lo sensible, esta escisión se hace presente, también en Kant, como escisión entre lo racional-puro y lo empírico. Ahora bien, Kant mantiene radicalmente el carácter *no óntico* de lo racional-puro, y, así, todo contenido pasa a ser contingente; sólo queda como necesidad (esto es: como verdaderamente ente) precisamente aquello que no es ente alguno, que no es nada: la pura forma del tiempo, y precisamente del tiempo físico-matemáticamente entendido, esto es: como serie uniforme (sin determinación cualitativa) e infinita (sin determinación cuantitativa). Desde Kant, puede decirse, ciertamente, que todos los dioses han huido. El propio «Dios» moral de Kant sólo es válido en la medida en que resulta superfluo; la conducta moral no debe ser influida por creencia en «Dios» alguno; sólo en la medida en que renuncia absolutamente a tal guía, puede el hombre conquistarse el derecho a «creer» en Dios, pero entonces tal creencia ya no es nada más que la propia actitud moral.

La misma radicalidad del planteamiento ontológico kantiano conduce al pensamiento ante la «nada» abstracta de la renuncia a todo contenido. Lo que debía *distinguirse* como *lo verdaderamente ente* resulta ser *nada*, ausencia de contenido, el puro desierto. Con esto, la distinción misma ha quedado en cierta manera reducida al absurdo, y, así, la escisión, precisamente al ser tan radicalmente afirmada, contiene ya (más allá de

Kant) su propia eliminación. Si nada se distingue, todo queda del mismo lado y, por lo tanto, todo queda, por definición, del lado de lo ente; todas las oposiciones deberán caer dentro de lo verdadero; esto —lo verdadero— será, pues, *lo absoluto*. Ahora bien, «lo ente», «lo verdadero», son nociones que deben tener algún sentido, y ese sentido es el de: lo necesario (no lo contingente), lo racional (no lo empírico). De ahí que la noción de *lo absoluto*, la tesis de que todas las oposiciones caen dentro de lo verdadero, haya de significar la reducción de todo al elemento de lo necesario (inmutable) y la afirmación de que todo lo racional es real y todo lo real es racional. Esta reducción, en rigor, y pese a lo antes dicho sobre Leibniz, no había tenido lugar en la filosofía antes de Hegel; no basta afirmar la sustancia una (Spinoza) o la necesidad una en la que todo es necesario (Leibniz), porque aun tal afirmación es la oposición de un modo de presencia (el racional-puro) a otro (el sensible-empírico), oposición en la que un lado es la verdad y el otro la no-verdad. En cambio, en Hegel, no sólo el *contenido* de lo sensible debe poder ser reducido a racional-puro (como en el racionalismo, aunque fuese en un proceso infinito), sino que incluso el propio *modo de presencia* sensible, y en general cualquier modo de presencia, ha de revelarse en definitiva como racional-puro, por cuanto tendrá su justificación (su génesis y desaparición) racional-pura en la necesidad del proceso dialéctico.

Ésta es, esquemáticamente, la situación en Hegel, la situación que se expresa en la noción de *lo absoluto*. Ahora bien, al enunciar esta noción, se está proclamando abolida una distinción que, a la vez, se está utilizando; o, mejor dicho: al conquistar tal situación, se elimina a la vez una de las premisas para la definición de ella. En efecto:

Al decir «todas las oposiciones caen dentro de lo verdadero», se dice algo porque (y sólo en la medida en que) se mantiene la noción de «lo verdadero» y, por lo tanto, su oposición a algo, cuando es esa misma oposición lo que la tesis formulada pretende estar aboliendo. En otras palabras: si todo es racional, o si lo verdadero es todo, la oposición misma (de lo racional a algo, de lo verdadero a algo) no debe desempeñar papel alguno, y, sin embargo, se necesita de esa oposición para poder decir «lo

racional es todo», «lo verdadero es todo»: Fórmulas como éstas («todo es racional», «todas las oposiciones caen dentro de lo verdadero») se siegan la hierba bajo sus propios pies. Una noción como la de «lo absoluto» significa que el elemento de lo verdadero ha dejado de tener como contrapuesto un elemento de la no-verdad; pero esto, a su vez, quiere decir que no hay un elemento de lo verdadero; de la noción de «lo absoluto» se sale en cuanto se ha conseguido entrar en ella.

Hegel, pues, había realizado la superación de la escisión entre el mundo suprasensible y el mundo sensible (o sea en términos modernos, entre lo racional-puro y lo empírico), pero la había realizado precisamente demostrando que *todo* (incluso la sensibilidad de lo sensible) tiene lugar en el terreno de lo suprasensible y es, en definitiva, Razón pura. Éste es el sentido del concepto de «lo absoluto». Ahora bien, en virtud de esa misma realización, la noción de ese elemento de lo suprasensible, de lo racional-puro, etc.; se convierte en algo superfluo, y, con ella, se hace superflua la noción misma de «lo absoluto». Si todo es Dios, entonces Dios «ha muerto».

La metafísica hegeliana es, por una parte, la primera posición filosófica en la que el mundo suprasensible o «mundo verdadero» cumple efectivamente con su propia pretensión esencial, en cuanto que se constituye absolutamente sobre su propia base y en cuanto que, a la vez y por lo mismo, desaparece toda la ambigüedad metafísica tradicional de las nociones de «lo verdadero» y «lo ente», pues lo verdaderamente ente es ahora simplemente lo ente, todo lo real es verdadero y todo lo verdadero es real. En este sentido, el sistema hegeliano es el *cumplimiento* (de la metafísica). Pues bien, justamente por eso, es a la vez también la primera posición filosófica *a partir de* la cual el mundo suprasensible o «mundo verdadero» queda en entredicho no ya bajo una u otra de sus formas o interpretaciones, sino *como tal*. Quiere esto decir que el destino de la historia de la filosofía, una vez que la metafísica hegeliana está ahí, es experimentar la pérdida de validez del «mundo de las normas» como tal, no sólo de unas normas frente a otras posibles.

Una manifestación burda de la pérdida del mundo suprasensible sería el volverse hacia el mundo sensible contraponiendo a la metafísica el conocimiento empírico (o interpretado como empírico) de la realidad física (en sentido amplio). De hecho, el positivismo es posición típicamente posthegeliana. Ahora bien, eso es tomar presuntamente nota de la pérdida del mundo suprasensible sin saber qué es lo que debe considerarse perdido, ni con qué no se debe ya contar. Porque, en efecto, el positivismo cuenta de hecho con el mundo suprasensible de la manera más crasa, y no ha hecho otra cosa que sustituir la metafísica reflexiva y autocrítica del idealismo por una metafísica ingenua, vergonzante, que se desconoce a sí misma. Bajo el pretexto de evitar la metafísica, lo que el positivismo realmente quiere es disimularla, de manera que el mundo suprasensible, pese a su pérdida de credibilidad, pueda seguir rigiendo, a saber: rigiendo por el simple hecho de que, al estar prohibido hablar de él, nadie sabe que él rige.

Hemos explicado que el mundo suprasensible —la escisión entre lo (verdaderamente) ente y lo no (verdaderamente) ente— surge de la pregunta por el significado de *ser* y de *verdad* en general. Hemos dicho que no se trata de una parte de lo ente, que lo sensible y lo suprasensible no se suman para constituir un todo, que su escisión constituye en realidad una expresión transformada de la diferencia entre «qué cosas *son*» (cuestión óptica) y «en qué consiste *ser*» (cuestión ontológica), que lo que hay tras la delimitación de un «mundo verdadero» (suprasensible) es en realidad un intento de respuesta a esta segunda pregunta. Lo que acontece, pues, cuando el mundo suprasensible ha perdido validez, no es que nos hayamos quedado sin ciertas tesis y con otras, sin ciertas presuntas verdades y con algunas verdades que siguen siéndolo; no es eso, sino que nos hemos quedado sin el *concepto de la verdad*. Cada vez que alguien establece algo como «verdadero» o «falso», aun cuando se trate de la más pedestremente empírica verdad, en el mero hecho de afirmar una tesis están supuestas determinaciones que pertenecen al llamado «mundo suprasensible». Se puede prohibir hablar de ellas, pero las hay.

Un análisis más detallado permitiría establecer que el caso de nociones como «ente» y «verdadero» no es a este respecto sustancialmente distinto

del de «bueno», «bello» y otras. En cualquier caso, cuando antes nos referíamos al mundo suprasensible bajo el título de «el mundo de las normas», queríamos decir que no se trata en absoluto de una parte de lo ente, sino de los criterios de validez para *cada* y *cualquier* ente.

Lo que ha ocurrido, pues, es que toda validez se ha vuelto inválida. Esto es lo que se llama «nihilismo». El término —con este sentido— es de Nietzsche, quien también sabe que el movimiento designado se encuentra en la esencia misma de la metafísica (por él entendida como la escisión del «mundo verdadero» frente al mundo sensible) y que, por lo tanto, dicho movimiento dominaba ya, aunque ocultamente, los siglos precedentes. El hecho de que ahora empiece a volverse manifiesto no significa, pues, para Nietzsche, meramente la «pérdida» de algo, sino ante todo la posibilidad de algo. La tarea del pensamiento es ahora asumir radicalmente el nihilismo, apropiarse desde el fondo la pérdida de todo criterio de validez, y de este modo «liberarse» para que quizá criterios de algún tipo puedan llegar a fundamentarse o, lo que es lo mismo, para que algún «sentido» pueda quizá tener lugar.

La tarea es, pues, en efecto, pensar de manera que no haya mundo suprasensible; sólo que esto, para Nietzsche, es mucho más difícil de lo que el positivismo cree, y no es, en absoluto, cosa que se resuelva borrando del mapa ciertos entes; la cuestión es: cómo (con qué tipo de conceptos) debe ser pensado lo sensible mismo para que no resulte puesto (explícita o implícitamente) un suprasensible.

De hecho, el primer concepto ontológico que se acuña en el intento de pensar el *ser* de lo sensible de manera que no se esté postulando un mundo suprasensible es el concepto del «eterno retorno», que hace su aparición en la obra de Nietzsche «La gaya ciencia» (1882) y constituye también el tema de fondo del «Zaratustra». Obviamente, no podemos entrar aquí en la discusión sobre cómo deben ser entendidos los textos de Nietzsche y cuál es el verdadero contenido de la tesis del eterno retorno^[168]. Pero sí debemos destacar algunos aspectos que interesan a nuestro presente propósito.

En primer lugar, que, en efecto, el pensamiento del eterno retorno surge precisamente como una exigencia de pensar lo ente sin dar por supuesto

concepto alguno que pueda desempeñar el papel de «lo absoluto», y esto — después de toda la historia de la metafísica cumpliéndose en Hegel— quiere decir: sin concepto alguno (explícito o implícito) para el «todo». Lo cual, ciertamente, no se consigue con sólo dejar de lado «la metafísica» en la manera en que lo hacen los positivistas; porque las tesis acerca de «el orden del todo», etc., no son una parte de nuestras tesis, sino que están supuestas en la propia admisión implícita, no consciente, de criterios con los cuales se juzga que una tesis cualquiera es verdadera o falsa. El asumir efectivamente la pérdida del «mundo verdadero» requiere, pues, una difícil y sistemática autocrítica, un largo «Guardémonos de...». Como es sabido, el pensamiento del eterno retorno aparece por primera vez expresamente como tal en el párrafo del libro cuarto de «La gaya ciencia» titulado «El peso más pesado»; pero, antes, aparece indicado en el párrafo del libro tercero de la misma obra titulado «Guardémonos de...», cuyo contenido es precisamente rechazar todos y cada uno de los predicados que pudieran referirse a «el mundo» o «el todo», es decir: al *todo de lo ente*. Nietzsche no dice que esas predicaciones sean falsas y que «ello» no sea ni... ni... ni... Decir tal cosa sería volver a caer en lo mismo. Lo que dice Nietzsche es literalmente que «nos guardemos de» decir que «el todo», «el mundo», «lo esencial», etc., es esto o aquello, es tal o cual. En otras palabras: «ello» no debe en general ser mentado. Incluso las propias palabras que Nietzsche emplea para decir esto deben ser, de acuerdo con su pensamiento, «en último término» también rechazadas. Pues bien, precisamente en este contexto, en el párrafo «Guardémonos de...», aparece ya indicado el pensamiento del eterno retorno: «das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heißen darf»^[169]. No es cosa ni de mencionar aquí la enormidad de las evocaciones y anticipaciones que se encuentran resumidas en «eine Weise, die nie eine Melodie heißen darf». Pero debemos en todo caso resaltar que, precisamente porque esa serie de tonos no constituye en ningún caso melodía (en otras palabras: porque no hay noción alguna para «el todo»), precisamente por eso debe la secuencia de los tonos «repetirse eternamente». En efecto:

De lo que se trata es de concebir lo ente (no «el todo de lo ente» como un uno, sino simplemente «todo ente», «cada ente») de manera que no haya norma o criterio alguno «más allá», en un «mundo verdadero». Por lo tanto, se trata de que aquello que acontece sea pensado como verdaderamente ente; se trata, pues, de concebir su *pasar* como el auténtico *permanecer*, su *contingencia* como la auténtica *necesidad*. Conferir al pasar el carácter de la permanencia, es cosa que sólo puede hacerse admitiendo que, todo lo que sucede, sucede «eternamente». Y, en cuanto a la necesidad y contingencia, ¿qué significa la tesis de que la contingencia misma es la necesidad, de que, lo que sucede, sucede necesariamente? El concepto de «necesidad» incluye que la cosa en cuestión está determinada con independencia de su ocurrencia concreta en el tiempo, o sea: que *ya* estaba determinada. Así pues, si se prescinde de la determinación suprasensible, lo único que queda como interpretación del concepto de necesidad es que, lo que sucede, *siempre ya* haya sucedido.

Hemos indicado brevemente en qué manera el sistema de Hegel, en cuanto cumplimiento de la metafísica, hace necesaria la inversión de ésta, es decir: en qué sentido, desde el momento en que el concepto hegeliano de lo absoluto ha sido formulado, resulta imparable la exigencia de pensar y tratar lo sensible de manera que no se esté suponiendo ningún «mundo verdadero» (y, por lo tanto, tampoco un «absoluto»). Esta exigencia aparece en Nietzsche como denuncia del hecho de que la «vida» se ha hecho extraña a sí misma, ha renunciado a «vivirse»; caracterización de la metafísica como «venganza»^[170]; la oposición de permanencia frente a acontecer, la noción de lo que «pasa» como lo que simplemente pasa y pasado queda, expresa el desentenderse ante el devenir; la oposición de necesidad a contingencia expresa una descalificación de lo que acontece, esto es: del devenir, de la vida; la metafísica ha de desembocar en la pérdida de todo valor, porque, en efecto, ella misma es renuncia; conduce al «nihilismo» porque ella misma es esencialmente nihilismo, en cuanto que es desde el comienzo la huida ante la fuente de toda validez. Pues bien, un estudio que pretendiese abarcar el conjunto de la obra de Marx (ya fuese como un todo o diacrónicamente) debería desarrollar y precisar tesis como las siguientes:

a) la posición de Marx frente a Hegel tiene efectivamente como fondo implícito eso mismo que hemos expresado diciendo que la aparición del concepto de «lo absoluto», de la presunta integración de todas las oposiciones, arrastra tras de sí la exigencia de que la eliminación de la escisión deba eliminar también el propio concepto de «lo absoluto», por cuanto éste, con la pretensión de integrar todas las oposiciones, se sitúa en el elemento de uno de los lados de la oposición; b) el concepto marxiano de la «alienación» debe efectivamente entenderse en conexión con la interpretación nietzscheana de la metafísica como renuncia de «la vida» a sí misma, como huida ante el devenir (sin perjuicio de que ambos conceptos, el de Nietzsche y el de Marx, tengan su precedente en Hegel); c) que la alienación culmine, para Marx, en una humanidad que «no tiene nada que perder», esto se corresponde con el hecho de que, para Nietzsche, la esencia nihilista de la metafísica conduzca a que no haya validez alguna válida; d) tal como Nietzsche dice que la tarea es asumir radicalmente la pérdida de todo valor, y que sólo así se podrá estar en el camino sobre el que quizá algo pueda en su momento valer, así dice Marx que precisamente del «ser para sí» de esa humanidad que «no tiene nada que perder» podrá surgir aquella situación histórica a partir de la cual la alienación pueda resultar superada; e) en otras palabras: Marx considera que una humanidad no alienada es posible porque la alienación ha tocado fondo, y Nietzsche piensa que el Transhombre es posible porque llega el tiempo del «último hombre»^[171]; etc. Al decir todo esto, estaríamos desde luego recogiendo materiales de Marx en torno a un centro que nosotros poseemos por haber leído a Nietzsche. En Marx no se encuentra ese centro, pero tampoco otro alguno en torno al cual puedan ordenarse esos mismos materiales. En cambio, lo que sí se encuentra es un desarrollo que nosotros esquematizaríamos de la siguiente manera:

1. Admitido que donde se decide sobre el «mundo verdadero» (sobre si lo hay o no y sobre qué carácter tiene) es en la manera de entender y tratar el propio mundo sensible, en otras palabras: que la metafísica es en el fondo ontología, o sea: que es la propia cuestión del ser de lo que

nos hace frente inmediatamente la que se traduce en una separación de «lo verdaderamente ente», la pregunta es entonces: ¿qué pasa con la ontología, para que ésta devenga necesariamente metafísica?, lo cual, dicho en términos parcialmente más próximos a los que Marx emplea, suena así: ¿qué pasa con el entender y tratar lo real en general, esto es: qué pasa con la vida de los hombres (o, lo que es lo mismo, qué pasa con el ser de lo ente), para que lo real resulte siempre entendido como no verdadero y lo verdadero sea lo no real?

2. El intento de responder a esta pregunta constituye un intento de teoría de la humanidad «alienada» y de la posible superación de la «alienación». En una primera etapa (diacrónicamente) de la obra de Marx, ese intento de teoría se refiere a «la historia» en su totalidad. Esto es como decir que, en esa etapa, Marx sigue (lo sepa o no) en busca de algún concepto de «el todo de lo ente», y por eso mismo, su polémica con Hegel resulta fallida, ya que, al tratarse en definitiva de poner otra cosa en el sitio de «el espíritu», esa otra cosa resultará no ser ni más ni menos que una unilateralización del «espíritu» mismo, la cual parece ser otra cosa que él solamente porque no se la compara con el «espíritu» hegeliano, sino con la manera, también unilateral, en que lo entiende Marx.
3. De hecho, sin embargo, la necesidad interna de la posición crítica adoptada por Marx frente a la noción hegeliana de «lo absoluto» (posición crítica cuyos fundamentos se han expuesto precisamente en el presente párrafo) va a impedir que la pretensión de definir un nuevo «principio general» de «la historia» siga adelante. Conforme se avanza hacia la elaboración del estricto concepto de «estructura económica» (más allá de la vaga alusión a la «producción» «material» en general) conforme se va concibiendo una génesis de la «ideología» a partir del fenómeno «estructura económica» (más allá de vaguedades como «base» y «construido sobre»), al mismo tiempo (y con independencia de que algunos clichés verbales se mantengan) va

desapareciendo (o, al menos, perdiendo toda función en el sistema) todo intento de entender el concepto de la «sociedad moderna» como un caso concreto del concepto de una «sociedad» en general, el concepto del «modo capitalista de producción» como concreción del de un «modo de producción» en general, etc., así como todo intento de apoyar el modo de análisis de la sociedad moderna en alguna teoría general sobre «la historia», etc. En respuesta a la pregunta que hemos definido bajo 1, Marx construye en efecto algo así como una ontología y explica cómo y por qué esa ontología deviene metafísica. Pero todo ello de manera que esa ontología y esa metafísica son la definición de un mundo histórico determinado (precisamente la «sociedad moderna») cuya finitud está incluida en esa misma definición.

XIII

A MODO DE BALANCE

No pretendemos presentar un capítulo de «conclusiones», porque en filosofía no hay conclusiones que puedan ser formuladas de otra manera que exponiendo el proceso. El contenido es el proceso. Lo único que puede figurar aquí es una especie de guión retrospectivo, eventualmente apto para facilitar la mirada de conjunto al final de una lectura.

1. Una primera parte de nuestro trabajo siguió bastante de cerca *Das Kapital*:

1.1. El punto de partida (capítulo II, supuestas algunas observaciones del I) estuvo en una serie de consideraciones sobre el comienzo de *Das Kapital*, que nos llevaron de entrada a pretender leer la exposición de la teoría del valor del capítulo primero de esa obra como un intento de (o que se mueve en la dirección de) una ontología. El hecho de que esa ontología aparezca referida a aquello que es en un mundo histórico determinado (provisionalmente designado como «las sociedades en las que impera el modo capitalista de producción») no nos hizo pensar que se tratase de una ontología particular (de una «región de lo ente» o un particular modo del «ser»), sino que lo tomamos como un reconocimiento (inicialmente vago, como no podía dejar de ser) de la historicidad de toda ontología.

1.2. Ahora bien, esa teoría del valor (que tratamos de entender como una ontología) no ocupa sólo el primer capítulo de *Das Kapital*. La tarea siguiente de nuestra investigación ha sido mostrar que dicha teoría es todo cuanto constituye el proyecto (y no sólo la parte efectivamente escrita) de

Das Kapital. Para realizar esta tarea, hicimos una exposición de varios puntos cruciales del sistema mal llamado a veces «económico» de Marx. Esta exposición tiene la intención de hacer ver que nada se superpone ni se añade, que en todo cuanto aparece como «ley económica», no hay nada más que la exposición desarrollada de la noción de valor, la construcción del modelo que explica cómo es posible que las cosas funcionen de acuerdo con esa noción. Para esto efectuamos:

1.2.a) Una génesis (capítulo III leído como continuación del II) del modelo de «sociedad capitalista» del libro primero de *Das Kapital* partiendo puramente del concepto «mercancía» tal como había sido expuesto en el capítulo II; lo que se pretende demostrar es: α) que tal génesis es de carácter ideal-constructivo, no histórico-evolutivo o de alguna otra índole; β) que en este sentido posee necesidad interna, esto es: que la ontología a que hacíamos referencia en el capítulo II no puede ser desarrollada de otro modo que exponiendo la estructura «capitalista».

1.2.b) Una lectura de algunos otros capítulos de la «teoría económica» marxiana, también con la pretensión de «reducirlos» a la teoría del valor. Elegimos precisamente aquellos capítulos que pudieran presentar mayores dificultades a este respecto. Por ejemplo: si el «precio de producción» de que habla el libro tercero fuese realmente distinto del valor, entonces «ley económica» y «ley del valor» no serían sinónimos, habría una segunda dinámica económica superpuesta a la ley del valor, la concurrencia sería algo más que la realización de la ley del valor, etc.; por eso hubimos de emprender la discusión que aparece en IV.5; y de manera similar en otros casos.

2. Con esto quedaron presentadas dos tesis:

2.a) Que todo el proyecto de *Das Kapital* puede ser entendido como nada más y nada menos que la exposición desarrollada de la teoría del valor. Esta tesis la consideramos aceptablemente demostrada por lo anterior.

2.b) Que la teoría del valor es en el fondo una ontología. En lo referente a esta tesis, hasta ahora (después del capítulo v) sólo consideramos demostrado que la teoría del valor puede en sí misma ser entendida como una ontología. Debemos aún demostrar que la constitución ontológica revelada por esa ontología es lo que efectivamente se encuentra como fundamento ontológico implícito en la presencia «moderna» de lo ente.

3. Evidentemente, la demostración que hemos reclamado en último lugar corre de nuestra cuenta; no podemos pretender encontrarla en Marx. Los pasos son los siguientes:

3.1. Se trata de la ontología «de la sociedad moderna», pero, lo que esa ontología pone de manifiesto, ¿es la constitución ontológica que «nosotros» (es decir: Marx y el lector que entiende su obra) atribuimos a la «sociedad moderna», o es aquella que la propia «sociedad moderna» reconoce como suya? La respuesta es que esa constitución ontológica tiene lugar «en sí» o «para nosotros» y también «para sí», pero con distinto carácter. Para nosotros aparece como la indicada constitución ontológica; «para sí», en cambio, aparece traducida a delimitación de «lo verdaderamente ente» frente a lo ente inmediato. Esto, que tratamos de poner de manifiesto a través de una reinterpretación de la noción marxista de «ideología», significa que Marx reconoce a su manera, y concretamente por lo que se refiere a la Edad Moderna, el fenómeno que nosotros expresamos diciendo que, ya desde la Grecia antigua, la pregunta por el ser se entiende ella misma como pregunta por la entidad de lo ente (y, por lo tanto, por lo «verdaderamente» ente frente a lo que propiamente no es), o sea: que la ontología se autointerpreta como metafísica.

3.2. El hecho de que la cuestión ontología-metafísica asuma el carácter de la relación de una «estructura» a una «ideología» sólo puede ser entendido como propio de la Edad Moderna, por eso, fundamentalmente, hemos tenido que dedicar una parte de nuestra investigación a rechazar la pretensión de que, según Marx, nociones como las de «base económica» e

«ideología», «fuerzas productivas», «desarrollo de las fuerzas productivas», etc., expresarían algo así como una ley universal de «la historia».

3.3. Si la teoría del valor expresa la ontología propia y constitutiva de la Edad Moderna, entonces, los modos de presencia de lo ente que funcionan como válidos y vinculantes para el hombre moderno, habrán de ser, en primer lugar, susceptibles de un análisis que discierna sus características y condiciones específicas, y, en segundo lugar, esas condiciones y características deben poder ser derivadas de lo puesto de manifiesto por la teoría del valor, es decir: ésta ha de mostrar que efectivamente expone la particular comprensión del ser que subyace en las decisiones del hombre moderno sobre qué es y qué no es. Pues bien, de lo válido como presencia de lo ente en la Edad Moderna forma parte:

3.3.1. Un concepto de la «naturaleza», que abarca todo lo ente en cuanto susceptible de conocimiento «objetivo». El modo de conocimiento en cuestión es la «ciencia» (físico-matemática). Se trata, pues, de demostrar (en el capítulo IX):

3.3.1.a) Que la «ciencia» se define como tal por ciertos postulados.

3.3.1.b) Que esos postulados expresan una cierta opción sobre qué es lo que se entiende por «ser» y por «verdad».

3.3.1.c) Que esta opción es precisamente la requerida por la constitución ontológica que la teoría del valor expone.

3.3.2. Un concepto del mundo «humano» o de la «humanidad» o de la «sociedad», que abarca también todo lo ente, pero en cuanto contenido de decisiones posibles, ámbito de la decisión de un sujeto. Esto se expresa en el derecho y el Estado. Si las palabras «derecho» y «Estado» deben tener un contenido unívoco, entonces será preciso admitir que ambas designan fenómenos propios y característicos de la Edad Moderna. Se trata, entonces, de demostrar (y ello nos ocupa en el capítulo X) para eso que se llama «derecho» y «Estado» las tesis correspondientes a aquellas que acabamos de recordar bajo 3.3.1.a), b) y c) para la ciencia.

4. Que la teoría del valor no sólo es entendible como una ontología, sino que además es mostrable como la ontología efectivamente subyacente a las manifestaciones específicamente modernas de lo ente, ha quedado aceptablemente demostrado. Ahora bien, en el curso de esa demostración, se han puesto de manifiesto nuevos aspectos implicados en la constitución ontológica de la que se trata, y, por lo tanto, nuevas conclusiones deben ser explicitadas:

4.1. Como consecuencia de lo hasta aquí dicho sobre la constitución ontológica que define la «sociedad moderna», ésta tiene el carácter que en el capítulo XI (especialmente XI.2) definimos como «revolucionario», el cual es, por una parte, un carácter de la sociedad moderna en su *realidad* y, por otra parte, la *posibilidad* esencial de la sociedad moderna.

4.2. Tratamos de aclarar la específica forma que asume la finitud histórica de esa constitución ontológica llamada «sociedad moderna». El concepto de esa finitud es justamente el punto en cuya exposición juegan simultáneamente todos los elementos de constitución ontológica que se han venido encontrando. En esa exposición se pone de manifiesto que la sociedad moderna se encuentra en la alternativa «entre conservación revolucionaria y liquidación abstracta». Se muestra también que a la manera marxiana de concebir la finitud de la sociedad moderna le es totalmente ajena cualquier pretensión de describir «otra» formación histórica que hubiese de sustituirla; tal descripción tendría que apoyarse en conceptos que tuviesen aplicabilidad trascendente con respecto a la estructura estudiada, lo que de hecho quiere decir: en conceptos «antropológicos» (como «las necesidades», etc.); en vista de ello, nos ocupamos también de aclarar el status de esos conceptos, que designamos como «conceptos-límite» y de los cuales excluimos cualquier uso positivo.

4.3. Una nueva mirada de conjunto a lo hasta aquí alcanzado permite (capítulo XII) poner de manifiesto tanto la raíz hegeliana del pensamiento de *Das Kapital* como la dirección en la que tiene lugar su distancia con respecto a Hegel.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES DEL LIBRO I DE «DAS KAPITAL»

Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals, Hamburgo, 1867. El apartado «Die Ware» de esta edición (sustituido en la segunda y siguientes) se encuentra en *Marx-Engels Studienausgabe. Hrsg. von Iring Fletscher. Band II: Politische Ökonomie*, Frankfurt, 1966. El apéndice «Die Wertform», cuyo contenido pasó a fundirse con el citado apartado, dando lugar al capítulo primero de la segunda y siguientes ediciones está en *Karl Marx - Friedrich Engels. Kleine ökonomische Schriften*, Berlín, 1955.

2. verbesserte Auflage, Hamburgo, 872.

3. vermehrte Auflage, hrsg. von Friedrich Engels, Hamburgo, 1883.

4. durchgesehene Auflage, hrsg. von Friedrich Engels, Hamburgo, 1890.

Le Capital. Traduit de J. Roy entièrement rev. par l'auteur, París, 1872 (-1875). Reimpreso en *Karl Marx, Le Capital*, París, 1969.

Karl Marx - Friedrich Engels. Werke. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Band 23, Berlín, 1962. El texto de esta edición es el de la 4.^a, con correcciones de aspectos puramente mecánicos.

Karl Marx. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, Frankfurt-Berlín-Viena (Verlag Ullstein), 1969. Presenta el texto de la 2.^a edición con indicación de las variantes introducidas en las ediciones 3.^a y 4.^a.

II. EDICIONES DE LA RESTANTE OBRA DE MARX

Karl Marx - Friedrich Engels, Werke. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Los libros II y III de *Das Kapital* corresponden a los tomos 24 y 25. *Theorien über den Mehrwert* (en edición nueva, sensiblemente mejor que la de Kautsky) ocupa el tomo 26, publicado en 3 volúmenes. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* se encuentra en el tomo 13.

Karl Marx. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú. Publicado inicialmente en 2 volúmenes (1939-1941), y reimpresso en uno solo: Berlín, 1953. Contiene el borrador de Londres de 1857-1859.

III. RESTANTE BIBLIOGRAFÍA^[172]

ADORNO, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, 1963.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, París, 1965.

ALTHUSSER, Louis, y BALIBAR, Étienne, *Lire le Capital*. Nouvelle édition, entièrement refondue, París, 1968.

AXELOS, Kostas, *Marx penseur de la technique*, París, 1961.

BALIBAR, E., *Cinq études du matérialisme historique*, París, 1974.

BARAN, Paul A., *The political economy of growth*, Nueva York, 1957.

- BAUER, Otto, *Einführung in die Volkswirtschaftslehre*, Viena, 1956.
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger, II*, «Philosophie moderne», París, 1973.
- BEHRENS, Fritz, *Zur Methode der politischen Ökonomie*, Berlín, 1952.
- BERNSTEIN, Eduard, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899-1902.
- BERNARD, Jean, *La conception marxiste du capital*, París, 1952.
- BEUTE, Bernhard, *Die Selbstersetzung der kapitalistischen Produktionsordnung bei Karl Marx*, ZellaMehlis, 1930.
- BÖHM-BAWERK, Eugen von, *Karl Marx and the close of his system*, Londres, 1898.
- BOUDIN, Louis B., *Das theoretische System von Karl Marx*, Stuttgart, 1909.
- BRAUNTRAL, Alfred, *Die Wirtschaft der Gegenwart und ihre Gesetze*, Berlín, 1930.
- BUCHARIN, N., *Die politische Oekonomie des Rentners*, Berlín, 1926.
- CALVEZ, J.-Y., *La pensée de Karl Marx*, París, 1956.
- CERRONI, U., *Marx e il diritto moderno*, Roma (3.^a ed.), 1972.
- *Teoria delle crisi sociali in Marx*, Bani, 1971.
- *Società civile e stato politico in Hegel*, Bari, 1974.
- CLAUDÍN, F., *Marx y Engels y la revolución de 1848*, Madrid, 1975.
- COLLETI, L., *Il marxismo e Hegel*, Bani, 1969.
- *Ideologia e società*, Bani, 1969.
- CORNU, A., *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, París, 1955-1970.
- DAL PRA, M., *La dialettica in Marx*, Bari, 1965.
- DE GIOVANNI, B., *La teoria politica delle classi sociali nel Capitale*, Bari, 1977.

DELLA VOLPE, O., *Opere*, Roma, 1972-1973.

DOBB, Maurice, *Political economy and capitalism*, Londres (7.^a ed.), 1960.

EMMANUEL, Arghiri, *L'échange inégal*, París, 1969 (trad.: El intercambio desigual, México, 1972).

FICHTE, J. G. (Las obras publicadas en la «Philosophische Bibliothek»,
Meiner Verlag, Hamburgo.)

FISCHER, Hugo, *Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft*,
Jena, 1932.

FISCHER, Paul, *Die Marxsche Werttheorie - Zur Einführung in das Studium
von Karl Marx*, Berlín, 1907.

Folgen einer Theorie, *Essays über «Das Kapital» von Karl Marx*, Frankfurt,
1967.

FRITSCH, Bruno, *Die Geldund Kredittheorie von Karl Marx*, Zurich, 1954.

FROMM, E., *Marx's concept of man*, Nueva York, 1961.

GARCÍA BACCA, J. D., *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*,
México, 1965.

GERRATANA, V., *Ricerche di storia del marxismo*, Roma, 1972.

GRAMSCI, A., *Antología* (selección, traducción y notas de M. Sacristán),
México, 1970.

GROSSMANN, Henryk, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des
kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.

HEGEL, G. W. F. (Las obras editadas en la «Philosophische Bibliothek»,
Meiner Verlag, Hamburgo.)

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, Frankfurt, en curso de publicación desde
1975. El tomo 2 de esta edición corresponde a «Sein und Zeit»; el
tomo 9 corresponde a «Wegmarken».

— *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1973.

— *Holzwege*, 1950.

- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 1971.
- *Einführung in die Metaphysik*, 1953.
- *Vorträge und Aufsätze*, 1954.
- *Der Satz vom Grund*, 1957.
- *Identität und Differenz*, 1957.
- *Unterwegs zur Sprache*, 1959.
- *Nietzsche*, 1961.
- *Die Frage nach dem Ding*, 1962.
- *Zur Sache des Denkens*, 1969.
- *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, 1971.
- HELLER, A., *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*, 1974.
- HILFERDING, R., *Das Finanzkapital*, Viena, 1910.
- HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Friedrich Beißner (InselVerlag).
- HOOK, S., *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, Nueva York, 1936.
- HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946.
- *Études sur Hegel et Marx*, París, 1955.
- IL'ENKOV, E. V., *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Milán, 1961.
- KÁGI, Paul, *Genesis des historischen Materialismus: Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft*, Viena, 1965.
- KALIVODA, R., *Der Marxismus und die moderne geistige Wirklichkeit*, Frankfurt, 1970.

- KANT, I. (Las obras editadas en la «Philosophische Bibliothek», Meiner Verlag, Hamburgo.)
- KAUTSKY, Karl, *Karl Marx' ökonomische Lehren*, Stuttgart, 1887.
- KOJÉVE, A., *Introduction á la lecture de Hegel*, París, 1947.
- KOLAKOVSKY, Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución. I. Los fundadores*, Madrid, 1980.
- KORSCH, Karl, *Marxismus und Philosophie*, 1923, 2.^a ed., 1930.
- KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, 1967.
- Kritik der politischen heute. *Hundert Jahre Ökonomie «Kapital»*. Hrs. Von Walter Euschner und Alfred Schmidt, Frankfurt, 1968.
- LEFEBVRE, H., *Marx, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París, 1964.
- *Sociologie de Marx*, París, 1966.
- LEMNITZ, Alfred, *Vorlesungen über die politische Ökonomie des Kapitalismus*, Berlín, 1955.
- LUCKÁCS, G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923.
- *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zurich, Viena, 1948.
- LUXEMBURG, Rosa, *Die Akkumulation des Kapitals*, Berlín, 1913.
- *Einführung in die Nationalökonomie*, Berlín, 1923.
- *Gesammelte Werke*, Berlín, 1970-1975. (En particular, el tomo 5 contiene las dos obras ya citadas, así como «Die Akkumulation des Kapitals oder was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik».)
- MANDEL, Ernest, *Traité d'Économie Marxiste*, París, 1962 (trad.: «Tratado de economía marxista», 5.^a ed., México, 1975).
- *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1972 (trad.: «El capitalismo tardío», México, 1979).

- MARCUSE, Herbert, *Reason and revolution*, Londres, 1941.
- *Soviet Marxism*, Nueva York, 1958 (trad.: «El marxismo soviético», Madrid, 3.^a ed., 1971).
- MÄRZ, Eduard, *Die Marxsche Wirtschaftslehre im Widerstreit der Meinungen - Ist heute noch gültig?*, Viena, 1959.
- MCLELLAN, D., *The young hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Humanisme et terreur*. París, 1947.
- *Les aventures de la dialectique*, París, 1955.
- MORF, Otto, *Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Berna, 1951.
- MOSZKOWSKA, N., *Das Marxsche System*, Berlín, 1929.
- NAVILLE, P., *Le nouveau Léviathan. De l'alienation à la jouissance*, París, 1957.
- NIETZSCHE, F., *Werke*. Hrsg. von Karl Schlechta, Munich, 1954.
- *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín, desde 1967.
- PETRY, Franz, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, Jena, 1926.
- ROBINSON, Joan, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1942.
- ROSDOLSKY, Roman, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital».* *Der Rohentwurf des «Kapital», 1857-1858*, Frankfurt, 1968.
- ROSENBERG, D. J., *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in der vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts*, Berlín, 1958.
- ROSENTAL, Mark M. *Die Dialektik in Marx' «Kapital»*, Berlín, 1957.
- ROSSI, M., *Da Hegel a Marx*, Milán, 1971-1976.
- RUBEL, M., *Marx, essai de biographie intellectuelle*, París, 1957.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Las ideas estáticas de Marx*, México, 1969.

- SCHAFF, A., *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, Berlín, 1954.
- SCHELLING, F. W. J. (Las obras editadas en la «Philosophische Bibliothek», Meiner Verlag, Hamburgo.)
- SCHLOTTERER, Gustav, *Über die historischen Bedingungen des marxschen Akkumulationsgesetzes*, Berlín, 1932.
- SCHMIDT, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.
- SCHUMPETER, Joseph A., *Kapitalismus. Sozialismus und Demokratie*, Berna, 1950.
- STERNBERG, Fritz, *Der Imperialismus*, Berlín, 1926.
- SWEEZY, Paul M., *The theory of capitalist development*, Nueva York, 1942.
- TUGAN-BARANOWSKY, Michael J. V., *Theoretische Grundlage des Marxismus*, Leipzig, 1905.
- TUCHRSCHNEIDER, Walter, *Bevor «Das Kapital» entstand Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit 1843-1858*, Berlín, 1968.
- WAHL, J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1951.
- WEIL, E., *Hegel et l'État*, París, 1950.
- ZELENY, Jindrich, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Berlín, 1968; Frankfurt, 1968.

Notas

[¹] Thomas MANN, *Politische Schriften und Reden*, dritter Band, Frankfurt a. M.(Fischer), 1968, pp. 211-212. <<

[2] HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, ed. citada en la bibliografía, p. 328. <<

[3] Así ocurre en la edición Ullstein citada en la bibliografía. Hay, sin embargo, en esa edición, algunos errores y omisiones en la indicación de las variantes introducidas en las ediciones 3.^a y 4.^a. <<

[4] Ése es el caso de la edición Marx Engels Werke, citada en la bibliografía. Con el fin de ajustarnos a un sistema de cita uniforme y de uso común, utilizamos en principio la referencia a esta edición (bajo la designación abreviada MEW) para la localización de los pasajes citados, sin que ello nos impida tener en cuenta, para el libro primero de *Das Kapital*, el texto de la 2.^a edición (a través de la edición Ullstein) y el de las partes sustituidas o suprimidas de la 1.^a (a través de las publicaciones que indicamos al respecto en la bibliografía). <<

[5] MARCUSE, El marxismo soviético, ed. castellana indicada en la bibliografía, página 15. <<

[6] *Ibíd.*, pp. 15-16. <<

[7] *Ibíd.*, p. 16. <<

[8] *Ibíd.*, pp. 16-17. <<

[9] *Ibíd.*, p. 18. <<

[¹⁰] *Ibíd.*, pp. 17-18. <<

[¹¹] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, tomo 2, pp. 51-52. <<

[12] BEAUFRET, obra citada en la bibliografía, pp. 126 y ss. <<

[13] *Ibíd.*, p. 135. <<

[¹⁴] *Ibíd.*, p. 126. <<

[15] *Ibíd.*, p. 133. <<

[16] *Ibíd.*, pp. 127 y 132. <<

[¹⁷] *Ibíd.*, p. 131. <<

[18] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, tomo 9, pp. 51 ss. <<

[19] HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 132. <<

[20] BEAUFRET, obra citada, p. 136, nota. <<

[21] El material recogido en los Grundrisse atestigua esto. <<

[22] MEW, XIII, p. 15. <<

[23] *Ibíd.* <<

[24] *Ibíd.* <<

[25] MEW, XXIII (*Das Kapital I*), p. 49. La frase citada aparece en esta misma forma ya desde la 1.^a edición. <<

[26] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, tomo 9, p. 340. <<

[27] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, tomo 2, p. 27 y ss. <<

[28] A la redacción del capítulo II del presente trabajo he incorporado (con correcciones de importancia) buena parte de mi escrito «Sobre el capítulo primero de “El capital”», publicado dentro del libro *Revolución e ideología*, Barcelona, 1979. <<

[29] MEW, XXIII, p. 49. <<

[30] MANDEL, *Tratado de economía marxista*, traducción castellana citada en la bibliografía, I, p. 81. <<

[31] *Ibíd.*, p. 60. <<

[32] *Ibíd.*, p. 75. <<

[33] MEW. XXIII. p. 27. <<

[34] *Grundrisse*, Berlín 1953, pp. 21-22. <<

[35] A partir de aquí, escribiremos x_A o y_B como abreviación de «la cantidad x de la mercancía A » o «la cantidad y de la mercancía B ». Esto es: la letra minúscula designará la determinación cuantitativa y la mayúscula la determinación cualitativa. <<

[36] Cf. II.1 <<

[37] Cf. II.2. <<

[38] La «productividad», es una característica del trabajo *real* (concreto) en relación con el valor-de-uso, a saber: es el hecho de producir más valores-de-uso del mismo tipo en el mismo tiempo total de trabajo (tiempo de trabajo real concreto), o los mismos en menos tiempo. Ahora bien, un aumento *social* de la productividad (esto es: de la productividad en el conjunto de la sociedad) significa una disminución de los tiempos de trabajo *socialmente necesarios*. Por el contrario, una mera *diferencia* de productividad entre industrias dentro del mismo espacio económico significa que el tiempo de trabajo real de algunas de esas industrias no es socialmente necesario en su totalidad y, por lo tanto, no constituye valor, en tanto que el de otras es menos trabajo del socialmente necesario y, por lo tanto, da lugar a un valor mayor que el trabajo real efectuado. En consecuencia, no tiene sentido hablar de «transferencia de valor» de las industrias menos desarrolladas a las más desarrolladas, sino sólo de reducción del tiempo de trabajo real a tiempo de trabajo socialmente necesario, o sea: a valor.

Importa no confundir la productividad con cosas como la «intensidad» del trabajo, etc., que son cosas subjetivas, aunque puedan ser medidas con baremos objetivos. La productividad, que reside en el tipo de proceso productivo, se relaciona con el nivel tecnológico *de facto*, y no con el rendimiento individual del trabajador referido a una imaginaria situación de tecnología igual. <<

[39] Cf. IV.1, teniendo en cuenta que los mecanismos generales de ajustamiento del precio de mercado al valor son sustancialmente los mismos para la fuerza de trabajo que para las demás mercancías. <<

[40] Cf. IV.5, a propósito de la generalidad de las críticas a la tesis marxiana de la «tendencia descendente de la tasa de ganancia». <<

[41] Cf. II.2. <<

[42] Cf. II.2 y III.4. <<

[43] Cf. vi. <<

[⁴⁴] Cf. vi y ix. <<

[45] Cf. IV.1. <<

[46] Cf. III.4. <<

[47] El concepto de «precio de producción» y, en general, los conceptos marxianos de los que nos ocupamos en este párrafo se exponen en el «libro tercero» de *Das Kapital*, primera parte, sección segunda: MEW, xxv. p. 151 ss. <<

[48] Cf. II.2. <<

[49] EMMANUEL, obra y traducción citadas en la bibliografía, p. 39.
Subrayamos nosotros. <<

[50] *Ibíd.*, p. 104 y otras. <<

[51] *Ibíd.*, p. 102. <<

[52] *Ibíd.*, p. 89. <<

[53] MANDEL, *Tratado de economía marxista*, traducción citada en la bibliografía, pp. 147-148. <<

[54] MANDEL, *El capitalismo tardío*, traducción citada en la bibliografía. p. 99. Corregimos una evidente errata de imprenta valiéndonos de la versión original. <<

[55] *Ibíd.*, pp. 97-98. <<

[56] *Ibíd.*, p. 98. <<

[57] Cf. II.1. <<

[58] Se trata, obviamente, del precio entendido considerando una mercancía-dinero (mercancía real) fija y eliminando el efecto de las posibles variaciones del *valor* de esa mercancía. <<

[59] La duración del ciclo, que venia siendo de alrededor de diez años, experimentó un notable acortamiento después de la Segunda Guerra Mundial, coincidiendo ello (como corresponde al esquema teórico) con un acortamiento del tiempo de renovación de los elementos del capital fijo. <<

[60] Cf. III.4. <<

[61] Descriptivamente la periodización que aquí se adopta de la historia del capitalismo es tomada de MANDEL, *El capitalismo tardío*. Los períodos que se establecen son de alrededor de 50 años y cada uno de ellos comprende una fase de tendencia general expansiva y una de tendencia general recesiva. Las fechas son aproximadamente: de 1793 a 1847 (flexión en 1825-1826), de 1848 a 1893 (flexión en 1873-1874), de 1894 a 1939 (flexión en 1913-1914), de, 1940-1945 a algún momento aún futuro (flexión en 1966-1967). Las diferencias entre nuestro uso de esta descripción y el que hace el propio Mandel son, sin embargo, evidentes. <<

[62] Cf. IV.4. <<

[63] Quiere esto decir que tales restricciones, en los casos en que de hecho se produzcan, son, sin embargo, ajenas al modelo y no inherentes al sistema, y que el monopolio del que aquí se trata puede entenderse perfectamente sin ellas. <<

[64] El concepto de «intercambio desigual» que aquí aceptamos es enteramente distinto del que hemos rechazado en IV.5. Para exponer brevemente qué es lo que ahora entendemos por «intercambio desigual», consideremos el caso de dos espacios económicos distintos, entre los cuales, por lo tanto, no hay uniformización de precios, ni de salarios, ni de tasa de ganancia. La ley del valor actuará por separado en cada uno de ellos, pero supongamos también que algunos productos en concreto se intercambian entre esos dos países (entendiendo por «país» el «espacio económico» en el sentido dicho), y supongamos que esta transacción es libremente aceptada por ambas partes, en cuanto que ambas «ganan» en ella (entiéndase: ahorran tiempo de trabajo en comparación con una situación de no intercambio). Esto significa que una parte del trabajo realizado en el espacio Z es trabajo socialmente necesario en el espacio X; el país X podrá pagar el producto importado de Z de acuerdo con la parte de su (de X) trabajo socialmente necesario total que ese producto representa. Y lo mismo recíprocamente. Así, pues, la reducción de trabajo real a socialmente necesario tiene lugar del siguiente modo de trabajo real en Z a socialmente necesario en X y viceversa. Evidentemente en el caso de que el nivel general de productividad de X sea sensiblemente superior al de Z, la indicada manera de hacerse la reducción de trabajo real a socialmente necesario significa que, en términos de trabajo real, X «gana» y Z «pierde», aunque ambos «ganen» en comparación con una situación de no intercambio. Como puede verse por la explicación que acabamos de dar, se trata de la reducción del trabajo real a trabajo abstracto, y no (como erróneamente se dice a veces) de una «transferencia de valor». No tiene sentido hablar de «transferencia de valor», ya que, por hipótesis, se trata de dos espacios económicos distintos, y, por lo tanto, no hay ninguna medida objetiva de valor situada «entre» o «por encima de» ambos. <<

[65] MEW, XIII, pp. 8-9. <<

[66] Cf. I.2 y I.3. <<

[67] MEW, XIII, p. 8. <<

[68] HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 182. <<

[69] *Ibíd.*, par. 183. <<

[70] Cf. II y III. <<

[71] En particular, tal análisis es el contenido de *Theorien über den Mehrwert*. <<

[72] MEW, XIII, p. 8. <<

[73] BEAUFRET, obra citada en la bibliografía, p. 136, nota. <<

[74] Cf. II, III y IV. <<

[75] BEAUFRET, obra citada, p. 146. <<

[76] *Ibíd.*, pp. 146-147. Subrayamos nosotros. <<

[77] MEW, XIII, pp. 8-9. <<

[78] *Ibíd.*, p. 9. <<

[79] Cf. VIII. <<

[80] MEW, XIII, p. 9. <<

[81] BEAUFRET, obra citada, p. 148. <<

[82] Como, más abajo, en el mismo párrafo que hemos estado comentando a lo largo de este capítulo. <<

[83] HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, tomo 9, p. 340. <<

[84] Cf. los capítulos precedentes, en especial vi. <<

[85] «Ich sagte, gut werde es erst stehen um Deutschland, und dieses werde sich selbst gefunden haben, wenn Karl Marx den Friedrich Hölderlin gelesen haben werde... Ich vergaß hinzuzufügen, daß eine einseitige Kenntnisnahme unfruchtbar bleiben müßte». Thomas MANN, *Politische Schriften und Reden*, Zweiter Band, Frankfurt a. M. (Fischer), 1968, p. 173.

<<

[86] *Ibíd.*, p. 171. Esa caracterización es, además, errónea *de facto*. <<

[87] Cf. vi. <<

[88] BEAUFRET, obra citada en la bibliografía, p. 132. <<

[89] Citemos un ejemplo de aparición cronológicamente sucesiva de los tres mencionados significados de la palabra «ciencia» en un mismo pensador. En el escrito de HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie* (1927, Gesamtausgabe, tomo 9, p. 47 ss.), se habla de «ontologische Wissenschaft» (la filosofía) frente a «ontische Wissenschaft». En la lección *Was ist Metaphysik?* (1929, *Ibíd.*, p. 103 ss.), la palabra «Wissenschaft» designa el saber óntico. En el Heidegger de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, «Wissenschaft» es generalmente el modo moderno de presencia de lo ente. <<

[90] Cf. en especial VI, también I.3, etc. <<

[91] Cf. VI, etc. <<

[92] Cf. II.2. <<

[93] MEW, XXIII, p. 85 y ss. <<

[94] Cf. II.2. <<

[95] Después de todo lo que hemos expuesto en II, III, IV y V, estamos autorizados a entender que las expresiones «ley económica», «estructura económica» y «ley del valor» son sinónimas. <<

[96] Cf. II.2. <<

[97] Cf. VIII, a propósito de la diversidad de sentidos del término «ciencia».

<<

[98] Accidentalmente, las palabras entrecomilladas son en este caso de EINSTEIN, *El significado de la relatividad* (trad.), Madrid 1979, p. 10. <<

[99] *Kritik der reinen Vernunft*, B 5. <<

[100] Cf. VII. <<

[101] O sea: entendiendo por «compatibilidad» el hecho de que no toda fórmula sea deducible, y por «completitud» el hecho de que, si se añadiese como nuevo axioma una fórmula no deducible, el sistema resultante sería incompatible. <<

[102] GÖDEL, *Obras completas* (trad.), Madrid, 1981, p. 20 y ss. <<

[¹⁰³] *Ibíd.*, pp. 55 y ss., 151 y ss., 185-186. <<

[104] Cf. vi. <<

[105] Cf. VIII. <<

[106] Cf. VIII. <<

[107] Además de que el sufragio universal presupone las libertades de comunicación, éstas, por su parte, tampoco son posibles sin el sufragio universal. En efecto, para que las libertades puedan ser de todos, tienen que incluir la renuncia a conseguir decisiones políticas por otra vía que el ejercicio de esas mismas libertades, las cuales, por lo tanto, tienen que ser efectivamente una vía para determinar decisiones, es decir: tienen que comportar voto. <<

[108] Cf. en especial vi, viii y x.1. <<

[109] La diferencia de significado entre «ciudadano» y «burgués», «citoyen» y «bourgeois», se presenta mucho más problemática en alemán, donde «ciudadano» es *Bürger* y el adjetivo derivado de este sustantivo, *bürgerlich*, es tanto «civil» como «burgués». De ahí que, para designar la clase de los poseedores de capital, Marx recurra formalmente al término francés *Bourgeoisie*. <<

[110] Cf. en especial vi. <<

[111] Cf. IX.4. <<

[¹¹²] MEW, XIX, p. 29. <<

[¹¹³] Cf x.5. <<

[114] Cf. en especial vi. <<

[115] Cf. IX.4. <<

[116] Cf. en especial VIII. <<

[117] Cf. IX.4. <<

[118] Cf. IX.4. <<

[119] Cf. x.3. <<

[120] Cf. III. <<

[121] Cf. vi y ix.4. <<

[122] Cf. VIII. <<

[123] Cf. x.2 y x.3. <<

[124] Cf. x.3. <<

[125] Cf. x.1. <<

[126] Cf. x.4. <<

[127] MEW, XIX, p. 27 y ss. <<

[128] *Ibíd.*, p. 29. <<

[129] Cf. XI.4 y VIII. <<

[130] Cf. x.5. <<

[131] Cf. II, etc. <<

[132] MEW, XXIII, p. 49. <<

[133] *Ibíd.*, pp. 184-186. <<

[134] *Ibíd.*, p. 50. <<

[135] MEW, XIX, p. 21. <<

[136] Cf. en especial vi. <<

[137] Cf. vi y i. <<

[138] MEW, XIX, p. 21. <<

[139] Cf. XI.6. <<

[140] Cf. II, VIII y IX.4 <<

[¹⁴¹] Cf. XI.2: Sólo en el caso de una estructura económica puede en general una estructura ser considerada como la esencia de una formación histórica.

<<

[142] Cf. ix.4 y x. <<

[143] Cf. XI.2. <<

[144] Cf. XI.4. <<

[145] Cf. XII.5. <<

[146] Cuando decimos «puede haber», queremos decir (en la frase a la que se refiere esta nota) simplemente que puede encontrarse en la historia. <<

[147] De hecho, nosotros creemos que fue bastante convencional, pero no tratamos aquí de eso. <<

[148] En particular, se nos escapan los motivos que puedan tener diversos comentaristas para atribuir al (por otra parte fundamental) capítulo sobre «dominio y servidumbre» una especial presencia en la obra de Marx. <<

[149] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, 1952, pp. 63 y ss. Para la lectura de este texto, cf. HEIDEGGER, «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, 1950, pp. 105 y ss. <<

[150] HEGEL, obra y edición citadas, p. 70. <<

[151] *Ibíd.*, pp. 70-71. <<

[152] *Ibíd.*, p. 71. <<

[153] *Ibíd.* <<

[154] *Ibíd.*, pp. 71-72. <<

[155] *Ibíd.*, p. 72. <<

[156] *Ibíd.*, pp. 72.73. <<

[157] *Ibíd.*, p. 73. <<

[158] *Ibíd.* <<

[159] Es el caso de la «Einleitung» de 1857, que aparece en *Grundrisse*, Berlín, 1953, pp. 5-31. <<

[160] Hemos mencionado un caso en vi. Añádase el del epílogo a la 2.^a edición de *Das Kapital*, tan frecuentemente citado. <<

[161] MEW, XXIII, p. 27. <<

[162] HEGEL, obra y edición citadas, p. 68. <<

[163] *Ibídem.* <<

[164] El propio autor de este trabajo adoptó básicamente ese punto de vista al referirse a Marx en una obra anterior (*Historia de la filosofía*, Madrid, 1973, vol. II, pp. 352 y ss.). En nuestra opinión, la lectura que ahora exponemos no sólo es filológicamente más rigurosa, sino que también presenta un Marx más interesante. <<

[165] Cf. en especial XI.7. <<

[166] En este párrafo y algunos inmediatamente siguientes, recogemos (con algunas modificaciones significativas) palabras nuestras escritas y publicadas hace ya años (obra citada, vol. II, pp. 418 y ss.). <<

[167] Cf. en especial x.1. <<

[168] Para la interpretación de Nietzsche, remitimos a la obra de HEIDEGGER sobre este filósofo citada en la bibliografía. <<

[169] NIETZSCHE, ed. Schlehta, II, p. 116. <<

[170] *Ibíd.*, pp. 357, 394, etc. <<

[171] *Ibíd.*, pp. 283 y ss. <<

[172] Los únicos casos en que se citan traducciones son aquellos en los que de hecho hemos tenido que servirnos de ellas, sea por no haber encontrado el original, sea por estar éste fuera de nuestro alcance lingüístico, o por cualquier otra razón. Por lo demás, y salvo indicación en contra, hemos procurado que lo citado en este apartado de la bibliografía sea precisamente la primera aparición de la versión más completa que conocemos de la obra en cuestión. <<