

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

PARA LEER **EL CAPITAL**

---

LOUIS ALTHUSSER  
ÉTIENNE BALIBAR

---



siglo veintiuno editores

Material protegido por derechos de autor



**siglo xxi editores, s.a. de c.v.**

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MEXICO, D.F.

**siglo xxi editores argentina, s.a.**

TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

portada de anhelo hernández

primera edición en español, revisada, 1969

vigesimoquinta edición en español, 2004

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 968-23-0319-2

primera edición en francés, 1967

© librairie françois maspero, paris

título original: *lire le capital*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

## **ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR**

Nos hemos esforzado por respetar al máximo el espíritu y la forma de expresión de los autores. Cuando las palabras españolas parecían limitar el sentido de las palabras francesas hemos colocado notas con las palabras francesas correspondientes.

En cuanto a las notas referentes a la múltiple bibliografía citada, salvo muy raras excepciones, hemos utilizado la traducción directa del texto original y hemos dado las referencias correspondientes a las otras versiones. Como abreviaturas hemos usado: Ed. A. por edición alemana (Dietz Verlag, Berlín, 1965); Ed. E. por edición española (Fondo de Cultura Económica, México, 1946); Ed. F. por edición francesa (Editions Sociales, París, 1962); y Ed. I. por edición italiana.

Londres, 18 de marzo de 1872

Querido ciudadano:

Aplaudo su idea de publicar la traducción de *Das Kapital* por entregas periódicas. En esta forma la obra será más accesible para la clase obrera y para mí esta consideración está por sobre cualquiera otra.

Ese es el lado bueno de la medalla, pero he aquí el reverso: el método que yo **he** empleado, y que todavía no había sido aplicado a las materias económicas, hace bastante ardua la lectura de los primeros capítulos y es de temer que el público francés, siempre impaciente por concluir, ávido de conocer la relación de los principios generales con las cuestiones inmediatas que lo apasionan, se desanime por no haber podido avanzar desde el comienzo.

Esta es una desventaja contra la que nada puedo como no sea advertir y prever a los lectores preocupados por la verdad. No hay vía regia para la ciencia y sólo pueden llegar a sus cumbres luminosas aquellos que no temen fatigarse escalando sus escarpados senderos.

Reciba usted, querido ciudadano, la seguridad de mi afectuosa estimación.

KARL MARX

## AL LECTOR

I. Esta edición de *Para leer El capital* es, en muchos aspectos, diferente de la edición francesa.

Por un lado, es una edición reducida. Varias contribuciones importantes han sido suprimidas (los textos de Rancière, Macherey, Establet) para permitir su publicación en un solo volumen.

Por otro, es una edición revisada y corregida, y así, en cierto modo, nueva: algunas de sus páginas, especialmente en el texto de Balibar, son inéditas en francés.

Sin embargo, las rectificaciones (sustracciones, agregados) a que hemos sometido el texto original no se refieren ni a la terminología, ni a las categorías y conceptos que utilizamos, ni a sus relaciones internas, ni tampoco a la interpretación general que hemos presentado de la obra de Marx.

Diferente de la edición francesa, reducida y mejorada, esta edición de *Para leer El capital* reproduce y representa así, estrictamente, las posiciones teóricas del texto original.

II. Esta última precisión es necesaria ya que, en consideración al lector y por simple honestidad, hemos querido respetar íntegramente una terminología y unas formulaciones filosóficas que nos parece útil modificar y completar en dos puntos precisos.

a) A pesar de las precauciones que tomamos para distinguirnos de lo que llamaremos "la ideología estructuralista" (dijimos con todas sus letras que la "combinación" —*Verbindung*— que se encuentra en Marx no tiene nada que ver con una "combinatoria"), a pesar de la intervención decisiva de categorías ajenas al "estructuralismo" (determinación en última instancia, dominación/subordinación, sobre determinación, proceso de producción, etc.), la terminología que empleamos estaba a menudo demasiado "próxima" a la terminología "estructuralista", como para no provocar, a veces, equívocos o malentendidos.

De ello resulta que, salvo raras excepciones —la de algunos críticos perspicaces que han visto muy bien esta diferencia fundamental—, nuestra interpretación de Marx ha sido juzgada muy a menudo, gracias a la moda reinante, como "estructuralista".

Ahora bien, lo que se ha dado en llamar "estructuralismo" es, tomado en su generalidad y en los temas que hacen de él una "moda" filosófica, una *ideología formalista de la combinatoria* que explota (y, por tanto, compromete) cierto número de progresos técnicos reales que se dan dentro de algunas ciencias. Marx empleó el concepto de "estructura" mucho antes que nuestros "estructuralistas". Pero la teoría

de Marx no puede ser reducida, de ninguna manera, a una combinatoria formalista. El marxismo no es un "estructuralismo".

Creemos que la tendencia profunda de nuestros textos no proviene, a pesar de algunas resonancias en nuestra terminología, de la ideología "estructuralista". Esperamos que el lector tenga a bien retener este juicio, ponerlo a prueba y ratificarlo.

b) En algunos desarrollos de *La revolución teórica de Marx* y en algunos pasajes de *Para leer El capital* he empleado una definición de filosofía que, tomada como tal, es unilateral. Esta definición presenta la filosofía como "la Teoría de la práctica teórica" que a su vez se distingue de las prácticas no-teóricas. Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política.

Definir unilateralmente la filosofía como Teoría de la práctica teórica, por lo tanto acentuar unilateralmente la relación filosofía-ciencias, es correr el riesgo de provocar efectos y ecos teoristas, sea especulativos, sea positivistas.

Como se podrá apreciar en los textos siguientes,<sup>1</sup> la definición de filosofía ha sido completada y, por lo tanto, rectificada.

Todas las observaciones y críticas que nuestros lectores tengan a bien dirigirnos serán bienvenidas.

*París, 1 de marzo de 1968*

LOUIS ALTRUSSER

<sup>1</sup> "La filosofía: arma de la revolución", entrevista de L'Unità, y "Acerca de Gramsci", carta a Dal Sasso (Rinascita).

## LA FILOSOFIA: ARMA DE LA REVOLUCIÓN<sup>1</sup>

*¿Puedes decirnos algo acerca de tu historia personal?, ¿cómo llegaste a la filosofía marxista?*

En 1948, a los 30 años, llegué a ser profesor de filosofía y me adhiri al Partido Comunista francés.

La filosofía me interesaba: trataba de realizar mi profesión.

La política me apasionaba: trataba de ser un militante comunista.

Lo que me interesaba en la filosofía era el materialismo y su función crítica: por el conocimiento científico contra todas las misticaciones del "conocimiento" ideológico, contra la denuncia simplemente moral de los mitos y mentiras, a favor de la crítica racional y rigurosa.

Lo que me apasionaba en la política era el instinto, la inteligencia, el coraje y el heroísmo de la clase obrera en su lucha por el socialismo. La guerra y los largos años de cautiverio me permitieron vivir en contacto con obreros y campesinos y conocer a algunos militantes comunistas.

Fue la política la que tuvo la última palabra. No la política en general, sino la política marxista-leninista.

Primero fue necesario encontrarla y comprenderla. Esto es siempre muy difícil para un intelectual. Fue especialmente difícil en los años 50-60 por las razones que todos conocen: las consecuencias del "culto", el xx Congreso, luego la crisis del Movimiento Comunista Internacional.

Sobre todo no fue fácil resistir a la presión ideológica "humanista" contemporánea y a otros asaltos de la ideología burguesa al marxismo.

Habiendo comprendido mejor la política marxista-leninista empecé a apasionarme también por la filosofía, ya que pude, al fin, comprender la gran tesis de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es el fundamento de la política.

Todo lo que he escrito, primero solo, luego en colaboración con camaradas y amigos más jóvenes, gira, a pesar del carácter "abstracto" de nuestros ensayos, en torno a estas cuestiones muy concretas.

*¿Puedes precisar por qué es tan difícil, en general, ser comunista en filosofía?*

Ser comunista en filosofía es ser partidario y artesano de la filosofía marxista: el materialismo dialéctico.

<sup>1</sup> Entrevista que Louis Althusser concedió a Maria Antonietta Macciocchi para L'Unità, diario del PC italiano. El texto que aquí presentamos es el texto original integral. De mutuo acuerdo con el autor, L'Unità suprimió algunas pequeñas frases por motivos de espacio.

No es fácil llegar a ser un filósofo marxista-leninista. Como todo "intelectual", un profesor de filosofía es un pequeñoburgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeñoburguesa la que habla: sus recursos y sus astacias son infinitos.

¿Sabes lo que dice Lenin de los intelectuales? Algunos pueden ser individualmente (políticamente) *revolucionarios* declarados y valientes, pero en su conjunto permanecen incorregiblemente pequeñoburgueses por su ideología.

Lenin, que admiraba el talento de Gorki, lo consideraba, sin embargo, un revolucionario *pequeño burgués*. Para llegar a ser "ideólogos de la clase obrera" (Lenin), "intelectuales orgánicos" del proletariado (Gramsci), es necesario que los intelectuales realicen una revolución radical en sus ideas: reeducación larga, dolorosa, difícil. Una lucha sin fin (interminable) exterior e *interior*.

Los proletarios tienen un instinto de clase que les facilita el paso a "posiciones de clase" proletarias. Los intelectuales, por el contrario, tienen un instinto de clase pequeñoburgués que resiste fuertemente a esta transformación.

La *posición de clase* proletaria es algo más que el simple "instinto de clase" proletario. Es la conciencia y la práctica conformes a la realidad *objetiva* de la lucha de clases proletarias. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para adoptar posiciones de clase proletarias basta *educar* el instinto de clase de los proletarios; por el contrario, el instinto de clase de los pequeñoburgueses y de los intelectuales debe ser *revolucionado*. Esta educación y esta revolución son determinadas, en última instancia, por la lucha de clases proletaria conducida según los principios de la *teoría marxista-leninista*.

El conocimiento de esta *teoría* puede ayudar, como lo dice el *Manifiesto*, a pasar a posiciones de clase obreras.

La teoría marxista-leninista implica una *ciencia* (el materialismo histórico) y una *filosofía* (el materialismo dialéctico).

La filosofía marxista es, por lo tanto, una de las armas *teóricas* indispensables para la lucha de la clase proletaria. Los militantes comunistas deben asimilar y utilizar los principios de la teoría: ciencia y filosofía.

La revolución proletaria necesita también militantes que sean científicos (materialismo histórico) y filósofos (materialismo dialéctico), para ayudar a la defensa y al desarrollo de la teoría.

La formación de estos filósofos se encuentra frente a dos dificultades.

1. Primera dificultad: *política*. Un filósofo de profesión que se inscribe en el partido sigue siendo un pequeñoburgués. Es necesario que revolucione su pensamiento para que ocupe una posición de clase proletaria en filosofía.

Esta dificultad política es "determinante en última instancia".

2. Segunda dificultad: *teórica*. Sabemos en qué dirección y con qué principios trabajar para definir esta posición de clase en *filosofía*. Pero es necesario desarrollar la filosofía marxista: es urgente teórica

y políticamente. Ahora bien, el trabajo por realizar es enorme y difícil, ya que, en la teoría marxista, la filosofía está retrasada en relación a la ciencia de la historia.

Esta es, actualmente, la dificultad "dominante".

*¿Distingues, por lo tanto, en la teoría marxista una ciencia y una filosofía? ¿Sabes que esta distinción es discutida actualmente?*

Lo sé, pero esto es una vieja historia. Se puede decir, en forma extremadamente esquemática, que en la historia del movimiento marxista la supresión de esta distinción expresa una desviación derechista o izquierdista. La desviación derechista suprime la filosofía: no queda sino la ciencia (positivismo). La desviación izquierdista suprime la ciencia: no queda sino la filosofía (subjetivismo). Existen algunas "excepciones" (algunos casos inversos) pero ellas "confirman" la regla.

Los grandes dirigentes del movimiento obrero marxista, desde Marx y Engels hasta nuestros días, han dicho siempre que estas desviaciones son el efecto de la influencia y de la dominación de la ideología burguesa sobre el marxismo. Ellos han defendido siempre esta distinción (ciencia-filosofía) no solamente por razones teóricas, sino también por razones políticas vitales. Piensa en Lenin, en sus obras: *Materialismo y empiriocriticismo* y *La enfermedad infantil...* Sus razones son contundentes.

*¿Cómo justificas esta distinción entre ciencia y filosofía en la teoría marxista?*

Te contestaré enunciando algunas tesis esquemáticas provisionales.

1. La fusión de la teoría marxista y del movimiento obrero es el más grande acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases, es decir, prácticamente, de toda la historia humana (primeros efectos: las revoluciones socialistas).

2. La teoría marxista (ciencia y filosofía) representa una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento humano.

3. Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a emplear una imagen. Las ciencias que conocemos están instaladas en ciertos grandes "continentes". Antes de Marx se habían abierto al conocimiento científico dos continentes: el continente-Matemáticas y el continente-Física. El primero a través de los griegos (Tales), y el segundo a través de Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el continente-Historia.

4. La apertura de este nuevo continente provocó una revolución en la filosofía. Esta es una ley: la filosofía está siempre ligada a las ciencias.

La filosofía nace (en Platón) con la apertura del continente-Matemáticas. Fue transformada (en Descartes) por la apertura del continente-Física. Actualmente es revolucionada con la apertura del continente-Historia por Marx. Esta revolución se llama materialismo dialéctico.

Las transformaciones de la filosofía son siempre la contrapartida de los grandes descubrimientos científicos. En lo esencial, llegan, por lo tanto, de *rebote*. A ello se debe que en la teoría marxista la filosofía esté retrasada con respecto a la ciencia. Hay otras razones que todo el mundo conoce, pero ésta es la razón actualmente dominante.

5. En su mayoría, sólo los militantes proletarios han reconocido el alcance revolucionario del descubrimiento científico de Marx. Su práctica política ha sido transformada.

Y he aquí el más grande escándalo teórico de la historia contemporánea. En su mayoría, por el contrario, los intelectuales cuya "profesión" es, sin embargo, ésta (especialistas en las ciencias humanas, filósofos) no han reconocido verdaderamente o se han negado a reconocer la gran significación del descubrimiento de Marx, condenándolo, despreciándolo o desfigurándolo cuando hablan de él.

*Salvo algunas excepciones*, todavía están preocupados de menudencias en economía política, en sociología, en etnología, en "antropología", en "psicosociología", etc., cien años después de *El capital*, como los "físicos" aristotélicos se preocupaban de menudencias en física, cincuenta años después de Galileo. Sus teorías son vejestorios ideológicos rejuvenecidos mediante un gran esfuerzo de sutilezas intelectuales y de técnicas matemáticas ultramodernas.

Ahora bien, este escándalo teórico no es en absoluto un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica, ya que es la ideología burguesa, la "cultura" burguesa la que se encuentra en el poder, la que ejerce la "hegemonía". En su mayoría, los intelectuales, comprendiendo entre ellos muchos intelectuales comunistas y marxistas, se encuentran, *salvo excepciones*, dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepciones*, también lo están las "Ciencias Humanas".

6. La misma situación escandalosa existe en filosofía. ¿Quién ha comprendido la prodigiosa revolución filosófica provocada por el descubrimiento de Marx? Sólo los militantes y los dirigentes proletarios. La mayor parte de los filósofos de profesión ni siquiera la ha sospechado. Cuando hablan de Marx es siempre, salvo excepciones rarísimas, para combatirlo, condenarlo, "digerirlo", explotarlo o *revisarlo*.

Los que han detenido el materialismo dialéctico, como Engels y Lenin, son considerados nulidades filosóficas. El verdadero escándalo es que ciertos filósofos marxistas cedan, en nombre del "antidogmatismo", al mismo contagio. También aquí la razón es la misma: efecto de la lucha de clases ideológica, ya que es la ideología burguesa, la "cultura" burguesa, la que está en el poder.

7. Tareas capitales para el movimiento comunista *en la teoría*:

a) reconocer y conocer el alcance teórico revolucionario de la ciencia y de la filosofía marxista-leninista;

b) luchar contra la concepción del mundo burguesa y pequeñoburguesa que amenaza siempre la teoría marxista y la infiltra hoy profundamente. Forma *general* de esta concepción del mundo: el *economismo* (hoy "tecnocratismo") y su "complemento espiritualista": el

*idealismo moral* (hoy "humanismo"). Economismo e idealismo moral forman la pareja fundamental de la concepción del mundo burguesa desde los orígenes de la burguesía. Forma filosófica actual de esta concepción del mundo: el *neopositivismo* y su "complemento espiritual", el *subjetivismo fenomenológico-existencialista*. Variante propia de las "ciencias humanas": la ideología llamada "estructuralista";

c] conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas y, sobre todo, las ciencias sociales, que ocupan, salvo excepciones, por impostura, el continente-Historia, del que Marx nos dio las llaves;

d] desarrollar con todo el rigor y la audacia requeridos la ciencia y la filosofía nuevas, uniéndolas a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de las clases revolucionarias.

En la teoría, eslabón decisivo actual: la filosofía marxista-leninista.

*Has dicho dos cosas aparentemente contradictorias o diferentes: 1] la filosofía es fundamentalmente política, 2] la filosofía está ligada a las ciencias. ¿Cómo concibes esta doble relación?*

También aquí respondo por medio de tesis esquemáticas provisionales:

1. Las posiciones de clase que se enfrentan en la lucha de clases están representadas, en el dominio de las ideologías prácticas (ideologías religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.), por concepciones del mundo de tendencia antagónica: en última instancia, idealista (burguesía) y materialista (proletaria). Todo hombre tiene espontáneamente una concepción del mundo.

2. Las concepciones del mundo están representadas, en el dominio de la teoría (ciencias + ideologías "teóricas" en las que se basan las ciencias y los científicos), por la filosofía. La filosofía representa la lucha de clases en la teoría. Es por ello por lo que la filosofía es una lucha (*Kampf* decía Kant), y una lucha fundamentalmente política: lucha de clases. Todo hombre no es espontáneamente filósofo, pero puede llegar a serlo.

3. La filosofía existe desde que existe el dominio teórico: desde que existe una ciencia (en sentido estricto). Sin ciencia no hay filosofía, sino únicamente concepciones del mundo. Es preciso distinguir lo que está en juego en la batalla y el campo de batalla. Lo que, en última instancia, está en juego en la lucha filosófica es la lucha por la hegemonía entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista, idealista). El principal campo de batalla de esta lucha es el conocimiento científico: a favor o en contra de él. Así, pues, la batalla filosófica número uno se da en la frontera entre lo científico y lo ideológico. Las filosofías idealistas que explotan a las ciencias luchan aquí contra las filosofías materialistas que sirven a las ciencias. La lucha filosófica es un sector de la lucha de clases entre las concepciones del mundo. En el pasado, el materialismo ha sido siempre dominado por el idealismo.

4. La ciencia fundada por Marx cambia toda la situación en el dominio teórico. Es una ciencia nueva: ciencia de la Historia. Por

lo tanto, permite, por vez primera en el mundo, el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su historia; permite el conocimiento de las concepciones del mundo que la filosofía representa en la teoría; permite el conocimiento de la filosofía. Entrega los medios para transformar las concepciones del mundo (luchas de clases revolucionarias bajo los principios de la teoría marxista). La filosofía fue revolucionada doblemente. El materialismo meccanicista "idealista en historia" llega a ser materialismo dialéctico. La relación de fuerzas se invierte: de ahora en adelante el materialismo puede dominar al idealismo en filosofía y, si las condiciones políticas están dadas, ganar la lucha de clases por la hegemonía entre las concepciones del mundo.

La filosofía marxista-leninista, o el materialismo dialéctico, representa la lucha de clase proletaria *en la teoría*. En la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero (realidad *última* de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía cesa, como lo dice Marx, de "interpretar el mundo". Llega a ser un arma para su "transformación": *la revolución*.

*¿Es por todas estas razones por lo que has dicho que hoy es preciso leer El capital?*

Sí, es preciso leer y estudiar *El capital*:

1. Para verdaderamente comprender en toda su envergadura y en todas sus consecuencias científicas y filosóficas lo que han comprendido en la práctica, desde hace mucho, los militantes proletarios: el carácter revolucionario de la teoría marxista.

2. Para defender esta teoría contra todas las interpretaciones, es decir, revisiones burguesas o pequeñoburguesas que hoy la amenazan profundamente: en primer lugar la pareja economismo/humanismo.

3. Para desarrollar la teoría marxista y producir los conceptos científicos indispensables para el análisis de la lucha de clases de hoy, en nuestros países y fuera de ellos.

Hay que leer y estudiar *El capital*. Añado: hay que leer y estudiar a Lenin y todos los grandes textos antiguos y actuales en que se consigna la experiencia de la lucha de clases del movimiento obrero internacional. Hay que estudiar las obras prácticas del movimiento obrero revolucionario, en su realidad, en sus problemas y en sus contradicciones; su historia pasada y también, sobre todo, su historia presente.

Hoy existen en nuestros países inmensos recursos para la lucha de clases revolucionaria. Pero hay que buscarlos ahí donde están: en las masas explotadas. No se los "descubrirá" sin un estrecho contacto con estas masas y sin las armas de la teoría marxista-leninista. Las nociones ideológicas burguesas de "sociedad industrial", "neocapitalismo", "nueva clase obrera", "sociedad de consumo", "alienación", y *tutti quanti*, son anticientíficas y antimarxistas: confeccionadas para combatir a los revolucionarios.

Una última observación, la más importante de todas.

Para comprender verdaderamente lo que se "lee" y se estudia en las obras teóricas, políticas e históricas, es necesario que cada uno haga, directamente, la experiencia de las dos realidades que las determinan en todos los aspectos: la realidad de la *práctica teórica* (ciencia, filosofía) en su vida concreta; la realidad de la *práctica de la lucha de clases revolucionaria* en su vida concreta, en estrecho contacto con las masas, ya que si la teoría permite comprender las leyes de la historia, no son los intelectuales, los teóricos, sino las masas las que hacen la historia.

*¿Por qué atribuyes tanta importancia al rigor, aun al rigor en el vocabulario?*

Una sola frase puede resumir la función *maestra* de la práctica filosófica: "trazar una línea de demarcación" entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. La frase es de Lenin. La misma frase resume una de las operaciones esenciales de la dirección de la práctica de la lucha de clases: "trazar una línea de demarcación" entre las clases antagonistas, entre nuestros amigos de clase y nuestros enemigos.

Es la misma frase. Línea de demarcación teórica entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Línea de demarcación política entre el pueblo (el proletariado y sus aliados) y los enemigos del pueblo.

La filosofía representa la lucha del pueblo en la teoría. Por otra parte ella ayuda al pueblo a distinguir en la teoría y en todas las ideas (políticas, morales, estéticas, etc.) las ideas verdaderas y las ideas falsas. En principio, las ideas verdaderas sirven siempre a los enemigos del pueblo.

¿Por qué la filosofía pelea por palabras? Las realidades de la lucha de clases son "representadas" por las "ideas", las que a su vez son representadas por "palabras". En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes o venenos. Toda la lucha de clases puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras dan lugar a equívocos, a una batalla decisiva pero indecisa. Ejemplo: los revolucionarios saben que, en última instancia, todo depende no de las técnicas, armas, etc., sino de los militantes, de su conciencia de clase, de su abnegación y de su coraje. Sin embargo, toda la tradición marxista se ha negado a afirmar que es "el hombre quien hace la historia". ¿Por qué? Porque prácticamente, o sea, en los hechos, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, es decir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: son las masas las que hacen la historia.

La filosofía, hasta en sus largos trabajos más abstractos, más difíciles, combate al mismo tiempo por palabras: contra las palabras-men-

tira, contra las palabras-equivocos; por las palabras justas. Combate por "matices".

Lenin ha dicho: "Hay que ser miope para considerar como inoportunas o superfluas las discusiones de fracción y la delimitación rigurosa de matices. De la consolidación de tal o cual 'matiz' puede depender el porvenir de la socialdemocracia rusa por largos años, muy largos años" (*¿Qué hacer?*).

Este combate filosófico entre palabras es una parte del combate político. La filosofía marxista-leninista no puede realizar su trabajo teórico, abstracto, riguroso, sistemático sino a condición de pelearse también por palabras muy "eruditas" (concepto, teoría, dialéctica, alienación, etc.) y por palabras muy simples (hombres, masas, pueblo, lucha de clases).

### *¿Cómo trabajas?*

Trabajo con tres o cuatro camaradas y amigos, profesores de filosofía. En la actualidad, sobre todo, con Balibar, Badiou, Macherey. Las ideas que acabo de exponer son el resultado de nuestro trabajo común.

Todo lo que escribimos está, evidentemente, marcado por nuestra inexperiencia y nuestras ignorancias: en nuestros trabajos se encuentran, pues, inexactitudes y errores. Nuestros textos y nuestras fórmulas son, por lo tanto, provisionales y destinados a una rectificación. En filosofía sucede como en política: sin crítica no hay rectificación. Pedimos que se nos hagan críticas marxista-leninistas.

Las críticas de los militantes de la lucha de clase revolucionaria son las que más tomamos en cuenta. Por ejemplo, ciertas críticas que ciertos militantes nos hicieron en el curso de la sesión del C.C. de Argenteuil nos han sido de gran ayuda. Otras también. En filosofía nada se puede hacer fuera de la posición de clase proletaria. Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario. Pero sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, sobre todo en filosofía. Lucha de clases y filosofía marxista-leninista están unidas como uña y carne.

L. ALTHUSSER

19 de enero de 1968

## ACERCA DE GRAMSCI

CARTA A DAL SASSO (RINASCITA),

París, 11 de diciembre, 1967

Querido camarada:

He leído con mucho interés la reseña que dedicó usted en *Rinascita* a mi texto "El marxismo no es un historicismo", publicado recientemente por la revista *Trimestre*.

He apreciado mucho los matices de su crítica, siempre atenta, hasta en sus reservas más netas, a lo que he tratado de "decir", aun allí donde no logré verdaderamente hacerlo.

Usted tiene razón: el acercamiento brutal que establezco entre ciertos temas de Gramsci y algunas tesis de Colleti está presentado sin las justificaciones históricas y teóricas necesarias.

Comprendo sus escrúpulos en lo que concierne a la interpretación de ciertas fórmulas "teóricas" de Gramsci, las que no pueden ser juzgadas haciendo abstracción de su pensamiento "concreto". Pero estará usted de acuerdo conmigo en que no basta la mención de la existencia del "pensamiento concreto" de un autor para disipar automáticamente los equívocos que pueden estar contenidos en la existencia de las fórmulas "abstractas" de su "teoría". Entre la teoría abstracta y el pensamiento concreto de un autor tan maduro, responsable y consciente como Gramsci existe, sin duda, una profunda unidad de inspiración. Si alguna de sus fórmulas "teóricas", "abstractas" está sujeta a equívoco, es imprescindible saber si su "pensamiento concreto" ha registrado y consagrado ("concretamente") o, al contrario, corregido y disipado ("concretamente") este equívoco. La existencia de un "pensamiento concreto" no es *forzosamente* la prueba de una corrección del equívoco de una fórmula "abstracta". La corrección de este equívoco debe ser mostrada en el "pensamiento concreto", para que la invocación de este "pensamiento concreto" no valga como mera garantía moral.

Ahora bien, debo confesar que los mejores estudios sobre el "pensamiento" de Gramsci que he podido leer no han disipado verdaderamente el equívoco "teórico" de que voy a hablar.

He aquí *exactamente el punto, muy precisamente localizado*, en que creo poder discernir este equívoco "teórico".

Contra toda la corriente positivista de la interpretación del marxismo —y a este respecto su mérito es inmenso, porque tuvo la lucidez y el coraje de luchar contra las opiniones dominantes— Gramsci ha visto y pensado bien *una* de las dos determinaciones constitutivas

de toda filosofía: la relación que la filosofía establece con la política.

Pero no ha visto, aislado y pensado verdaderamente, la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias.

Teóricamente hablando, éste es el punto débil de Gramsci; muchos filósofos marxistas italianos lo han señalado claramente. Gramsci defiende en textos por lo demás superficiales y rápidos una concepción manifiestamente insuficiente, si no falsa, de las ciencias. Se contenta con repetir fórmulas extremadamente equívocas y dudosas de Croce: teoría "instrumentalista" de las ciencias + teoría "superestructuralista" de las ciencias.

Consideradas en lo que pueden designar de objetivo, estas fórmulas se limitan a señalar:

La primera, *el lugar* que una ciencia ocupa en una práctica determinada, donde ello no es más que un elemento entre otros, y la función que ejerce en esta práctica (por ejemplo, la teoría marxista es uno de los elementos de la práctica política marxista, y desempeña allí, entonces, el papel "instrumental" de "método" y "guía" para la "acción"). De allí el "instrumentalismo".

La segunda, *el lugar* que las ciencias ocupan en una formación social dada, en relación a sus "instancias" (infraestructura, superestructura juridicopolítica, superestructura "ideológica"). En este sentido, las ciencias ocupan un lugar "al lado de la superestructura". De allí el "superestructuralismo".

Pero estas fórmulas, que asignan a las ciencias un lugar dentro de tópicos, no dan cuenta de lo propiamente distintivo de ellas: la producción de conocimientos *objetivos*.

De esto se desprende una consecuencia muy importante.

Como Gramsci no piensa la relación específica que la filosofía establece con las ciencias, tiende constantemente a reducir y a asimilar por completo, salvo una simple diferencia formal, la "filosofía" a la "concepción del mundo".

En efecto, lo que distingue, a ojos de Gramsci, la filosofía ("filosofías") de la concepción del mundo (de todos los hombres: es en tanto que cada hombre tiene una "concepción del mundo" que Gramsci dice que "todo hombre es filósofo") es sólo aquello que él llama una mayor "coherencia". Queda claro que esta diferencia es puramente formal porque Gramsci la califica como una mera diferencia en el grado de "coherencia", sin explicar la razón de esta "coherencia" ni de esta diferencia de grado. Por cierto, Gramsci habla también del carácter "sistématico", del carácter "racional" de la filosofía (de los filósofos y del marxismo), pero estos términos, que no explican nada específico, no hacen más que repetir, bajo otras formas, el carácter ya afirmado de la "coherencia".

Ahora bien, la coherencia, la sistematicidad, o incluso la racionabilidad, no son, como tales, criterios específicos, distintivos de la filosofía. Hay presentaciones perfectamente coherentes, sistemáticas y aun "racionales" de concepciones del mundo que no es posible

confundir con la filosofía, por ejemplo presentaciones teóricas de la concepción religiosa del mundo en la teología.

En realidad, para dar cuenta de lo que Gramsci quiere designar como propio de la filosofía cuando invoca su "coherencia", es necesario hacer intervenir la relación específica que establece la filosofía con las ciencias. Es esta relación la que confiere a la filosofía los caracteres descritos por Gramsci (coherencia, sistematicidad, racionabilidad), pero entonces estos caracteres dejan de ser formales, porque adquieren un contenido preciso, definido no por la "racionabilidad" *en general* sino por la forma específica de "racionabilidad" dominante que existe, en un momento dado, en las ciencias con las que la filosofía establece una relación específica. Las "concepciones del mundo" contemporáneas, por el contrario, o bien no establecen ninguna relación con las mismas ciencias, o bien establecen con ellas una "relación" enteramente distinta de la relación filosófica.

Este análisis esquemático (suponiendo que no es falso) muestra que las filosofías establecen una relación determinada con las "concepciones del mundo" existentes. Esta relación es, por cierto, en definitiva, una relación orgánica de la filosofía con la política, porque las concepciones del mundo no existen, en la lucha de clases ideológica (momento de la lucha de clases en sentido propio, esto es, de la política) sino como opuestas. Pero las filosofías no pueden ser definidas por esta relación única con la política (si así fuera, no serían más que meras concepciones del mundo, aun si estas concepciones del mundo fueran "políticas"). Se definen como filosofías (y ésta es su diferencia específica) por la particular relación que establecen, *al mismo tiempo*, con las ciencias, más precisamente, con la forma de "racionabilidad" dominante que existe en ese momento en las ciencias.

La implicación de esta doble relación constituye una combinación *original* que hace existir propiamente a las filosofías como *filosofías*, distintas a la vez de las concepciones del mundo y de las ciencias. Así se comprende que las filosofías impliquen concepciones del mundo o, más bien, que se encuentren "implicadas" en éstas: de allí la validez de la teoría de Engels y Lenin de la *lucha* de dos tendencias, materialista e idealista, en la historia de la filosofía, lucha que consiste en una *lucha ideológica de clases* entre las concepciones del mundo opuestas. Se comprende, al mismo tiempo, que las filosofías sean distintas de otras concepciones del mundo *no-filosóficas* porque, a diferencia de las meras concepciones del mundo, establecen una relación específica con las ciencias.

Habría que reconocer que en estas condiciones Gramsci no pudo dar, desprovisto de una correcta concepción de las ciencias y de la relación específica que la filosofía establece con las ciencias, una definición completa y correcta de la filosofía. Vio correctamente la relación fundamental de la filosofía con la política, pero no discernió la relación específica de la filosofía con las ciencias. De allí resulta un equívoco cierto en su concepción "teórica" de la filosofía. Que yo sepa,

este equívoco "teórico" no fue corregido por el "pensamiento concreto" de Gramsci.

Si se tiene en consideración este equívoco, se comprenderá fácilmente que haya podido provocar la tendencia, sensible en Gramsci, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (cuya "teoría general" es el "materialismo histórico"). Esta confusión es consagrada en Gramsci 1) por la supresión del término clásico de Materialismo Dialéctico (al que reprocha sus resonancias positivistas, sin discernir el contenido efectivo que designa esta apelación, a saber, la relación de la filosofía con las ciencias), y 2) por la amalgama de la ciencia de la historia y de la filosofía bajo la expresión *única* de "filosofía de la praxis". Creo que en este caso no se trata de una mera recomposición terminológica sin efectos teóricos ni prácticos.

Estoy perfectamente de acuerdo, que en mi insistencia en las ciencias debe haber algo de la "tradición cultural francesa": de su "iluminismo". Pero no creo que se pueda zanjar seriamente la cuestión objetiva de una teoría correcta de las ciencias, y de la relación de la filosofía con las ciencias, mediante una simple explicación de tipo historicista: "sociología del conocimiento". Tampoco se podría zanjar la cuestión de las tesis correspondientes de Gramsci por una explicación sociologista que hiciera intervenir únicamente la "tradición italiana". Hemos ganado ya una perspectiva suficiente frente a nuestras propias "tradiciones nacionales" respectivas, y, como *marxistas-leninistas*, estamos ya bastante prevenidos contra el relativismo sociologista, que no es otra cosa que un producto directo de la ideología burguesa respecto de la concepción de la historia, como para poder rechazar este simple punto de vista "comparatista", que funciona como pura y simple ideología cuando pretende dar cuenta del contenido *teórico* de una proposición. Tal "sociologismo" es, si oso decirlo, un "excelente" ejemplo de los estragos que puede ejercer la concepción "historicista" vulgar del marxismo.

Digo "vulgar", pensando que la concepción gramsciana del "historicismo", a pesar de sus equívocos objetivos, estaba lejos de ser "vulgar". Pero, justamente, la experiencia que podemos hacer cada día, y en las más variadas circunstancias posibles, de los efectos teóricos y prácticos *nefastos* del equívoco objetivo que contiene, a pesar de todas las precauciones de Gramsci, la noción de "historicismo" (aun si para escapar al relativismo se lo declara "absoluto") nos *obliga* a plantear la cuestión de la "instrumentalidad" de su empleo, y más allá de esta cuestión puramente pragmatista la de su *validez teórica*.

Por sobre todo, debemos "salvar", salvaguardar aquello que el "historicismo" de Gramsci contiene de *auténtico*, a pesar de su formulación dudosa y de sus/inevitables equívocos teóricos. Lo que el "historicismo" tiene de auténtico en Gramsci es, esencialmente, la afirmación de la naturaleza *política* de la filosofía, la tesis del carácter *histórico* de las formaciones sociales (y de los modos de producción que las componen), la tesis correlativa de la *posibilidad* de la revolu-

ción, la exigencia de la "unión de la teoría y la práctica", etc. ¿Por qué no designar por su nombre, consagrado por una larga tradición, estas realidades?

Por el contrario, si persistimos en querer "salvar" aquello que el historicismo de Gramsci contiene de auténtico, debemos evitar, a cualquier precio, comprometerlo (y el simple uso de la palabra nos solicita constantemente a ello) con las ideologías relativistas (burguesas) del conocimiento, que creen poder dar cuenta de un contenido teórico objetivo (conocimiento científico *verdadero* o tesis filosófica *justa*) reduciéndolo exclusivamente a sus condiciones "históricas".

La historia de los contenidos teóricos (esto es, científicos y filosóficos, en el sentido estricto de estos términos) es, sin duda, una historia. Pero:

1. Esta historia no debe ser concebida como el mero devenir empírico registrado en una crónica: es necesario pensarla dentro de los conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia.

2. Es una historia *sui generis* que, sin dejar de estar inscrita en la historia de las formaciones sociales y de estar articulada sobre esta historia (que es lo que en general se llama, sin más, Historia), no es reductible, pura y simplemente, a esta Historia de las formaciones sociales, aun concebida fuera de todo empirismo, dentro de los conceptos marxistas de la ciencia de la historia.

Pero la mención de estas distinciones, enteramente esenciales, nos remite, una vez más, a la interpretación del marxismo y, entre otros, a Gramsci. Podemos sospechar que también sobre este punto, quiero decir, sobre la manera de concebir la naturaleza de la ciencia marxista de la historia (en su diferencia con la filosofía marxista), los equívocos de Gramsci respecto de las ciencias y de la filosofía (ante todo su silencio acerca de la relación de la filosofía con las ciencias), no dejen de tener consecuencias teóricas y prácticas.

Espero tener alguna vez la ocasión de hablar más largamente de ello. Pero me alegraría en extremo que nuestros camaradas italianos, que conocen bien no sólo la "teoría abstracta" de Gramsci, sino también su "pensamiento concreto", contribuyeran por su parte a una reflexión cuya importancia no puede pasarse inadvertida.

Muy fraternalmente suyo,

L. ALTHUSSER

## **NOTAS SOBRE PARA LEER EL CAPITAL**

a) A pesar de las precauciones que tomamos para distinguirnos de lo que llamaremos la ideología estructuralista" (dijimos con todas sus letras que la "combinación" -Verbindung- que se encuentra en Marx no tiene nada que ver con una "combinatoria"), a pesar de la intervención decisiva de categorías ajena al "estructuralismo" (determinación en última instancia, dominación/subordinación, sobre determinación, proceso de producción, etc.), la terminología que empleamos estaba a menudo demasiado "próxima" a la terminología "estructuralista", como para no provocar, a veces, equívocos o malentendidos.

De ello resulta que, salvo raras excepciones -la de algunos críticos perspicaces que han visto muy bien esta diferencia fundamental-, nuestra interpretación de Marx ha sido juzgada muy a menudo, gracias a la moda reinante, como "estructuralista".

Ahora bien, lo que se ha dado en llamar "estructuralismo" es, tomado en su generalidad y en los temas que hacen de él una "moda" filosófica, una ideología formalista de la combinatoria que explota (y por tanto, compromete) cierto número de progresos técnicos reales que se dan dentro de algunas ciencias. Marx empleó el concepto de estructura" mucho antes que nuestros "estructuralistas". Pero la teoría de Marx no puede ser reducida, de ninguna manera, a una combinatoria formalista. El marxismo no es un "estructuralismo".

Creemos que la tendencia profunda de nuestros textos no proviene, a pesar de algunas resonancias en nuestra terminología, de la ideología "estructuralista". Esperamos que el lector tenga a bien retener este juicio, ponerlo a prueba y ratificarlo.

b) En algunos desarrollos de La revolución teórica de Marx y en algunos pasajes de Para leer El capital he empleado una definición de filosofía que, tomada como tal, es unilateral. Esta definición presenta la filosofía como "la Teoría de la práctica teórica" que a su vez se distingue de las prácticas no-teóricas. Esta definición da cuenta de un aspecto de la filosofía: su relación orgánica con las ciencias. Pero es unilateral, porque no da cuenta de otro aspecto decisivo de la filosofía: su relación orgánica con la política.

Definir unilateralmente la filosofía como Teoría de la práctica teórica, por lo tanto acentuar unilateralmente la relación filosofía/ciencias, es correr el riesgo de provocar efectos y ecos teoricistas, sea especulativos, sea positivistas.

Como se podrá apreciar en los textos siguientes,' la definición de filosofía ha sido completada y, por lo tanto, rectificada.

Todas las observaciones y críticas que nuestros lectores tengan a bien dirigirnos serán bienvenidas.

## PREFACIO

### DE EL CAPITAL A LA FILOSOFIA DE MARX LOUIS ALTHUSSER

Las exposiciones que siguen fueron pronunciadas en el curso de un seminario de estudios dedicado a *El capital*, en los primeros meses de 1965, en la École Normale. Llevan la marca de esas circunstancias: no sólo en su composición, en su ritmo, en el giro didáctico o verbal de su expresión, sino también, y sobre todo, en su diversidad, las repeticiones, las vacilaciones y los riesgos de su búsqueda. Cierto es que hubiéramos podido retomarlas sin prisa, corregir unas a partir de las otras, reducir el margen de sus variaciones, concordar del mejor modo su terminología, sus hipótesis y sus conclusiones, exponer su materia en el orden sistemático de un solo discurso, en una palabra, intentando componer una obra acabada. Sin pretender que sean lo que deberían ser, hemos preferido entregarlas como lo que son: precisamente textos inacabados, los simples comienzos de una lectura.

1

Seguramente todos hemos leído, todos leemos *El capital*. Desde hace casi un siglo, cada día podemos leerlo, en forma transparente, en los dramas y los sueños de nuestra historia, en sus debates y sus conflictos, en las derrotas y las victorias del movimiento obrero, que es, sin duda alguna, nuestra única esperanza y destino. Desde que hemos "venido al mundo", no dejamos de leer *El capital* en los escritos y discursos de aquellos que lo han leído para nosotros, bien o mal, los muertos y los vivos, Engels, Kautski, Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo, Trotski, Stalin, Gramsci, los dirigentes de las organizaciones obreras, sus partidarios o sus adversarios: filósofos, economistas, políticos. Hemos leído fragmentos, "trozos" que la coyuntura "escogía" para nosotros. Incluso todos hemos leído, más o menos, el primer libro: de la "mercancía" a "la expropiación de los expropiadores".

Sin embargo, algún día habrá que leer *El capital* al pie de la letra. Leer el texto mismo, por entero, los cuatro libros, línea por línea, releer diez veces los primeros capítulos, o los esquemas de la reproducción simple y de la reproducción ampliada, antes de desembocar, de las mesetas áridas y planas del segundo libro, en las tierras prometidas del beneficio, del interés y de la renta. Mejor aún: hay que leer *El capital* no sólo en su traducción francesa (aunque sea, para el libro I, la de Roy, que Marx había más que revisado, rehecho), sino en el texto original alemán, al menos los capítulos teóricos fundamentales y todos los pasajes donde afloran los conceptos claves de Marx.

Así fue como acordamos leer *El capital*. Las exposiciones resultantes de este proyecto no son sino los diferentes protocolos personales de esa lectura: cada uno abrió a su manera su propia línea oblicua en el inmenso bosque del libro. Y si nosotros las entregamos en su forma inmediata, sin retocar nada, es para reproducir todos los riesgos y las ventajas de esa aventura; para que el lector encuentre en estado naciente la experiencia misma de una lectura y para que el surco de esta primera lectura lo lleve a su vez a una segunda, la que nos hará avanzar más.

Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables.

Todos nosotros éramos filósofos. No hemos leído *El capital* como economistas, historiadores o literatos. No hemos hecho a *El capital* la pregunta de su contenido económico o histórico, ni de su simple "lógica" interna. Hemos leído *El capital* como filósofos, planteándole, por lo tanto, otro problema. Para ir directamente al grano, confesemos: le hemos planteado la cuestión de su relación con su objeto, por lo tanto, simultáneamente la cuestión de la especificidad de su objeto, y la cuestión de la especificidad de su relación con este objeto; es decir, la cuestión de la naturaleza del tipo de discurso puesto en acción para tratar este objeto la cuestión del discurso científico. Y puesto que nunca existe una distinción sino de una diferencia, hemos planteado a *El capital* el problema de la diferencia específica, tanto con su objeto como de su discurso, preguntándonos, a cada paso de nuestra lectura en qué se distingue el objeto de *El capital* no sólo del objeto de la economía clásica (e incluso moderna), sino también del objeto de las obras de juventud de Marx, en particular del objeto de los *Manuscritos del 44*, y por lo tanto, en qué se distingue el discurso de *El capital* no sólo del discurso de la economía clásica, sino también del discurso filosófico (ideológico) del joven Marx.

Leer *El capital* como economista hubiera significado leerlo planteándole la cuestión del contenido y del valor económicos de sus análisis y de sus esquemas, o sea, comparar su discurso con un objeto ya definido fuera de él, sin cuestionar ese objeto. Leer *El capital* como historiador hubiera sido leerlo planteándole la cuestión de la relación entre sus análisis históricos y un objeto histórico ya definido fuera de él, sin cuestionar este objeto. Leer *El capital* como lógico hubiera sido plantearle la cuestión de sus métodos de exposición y de demostración, pero en abstracto, una vez más, sin cuestionar el objeto al que se refieren los métodos de ese discurso.

Leer *El capital* como filósofo es exactamente preguntarse acerca del objeto específico de un discurso científico y la relación específica entre ese discurso y su objeto; es, pues, plantea la unidad discurso objeto el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto. Esta lectura es la única que puede decidir qué respuesta dar a una pregunta relativa al lugar que ocupa *El capital* en la historia del saber. Esta pregunta se formula así: ¿Es *El capital* una simple producción ideológica entre otras, una formulación en términos hegelianos de la economía clásica, la imposición al dominio de la realidad económica de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de juventud, la "realización" de las aspiraciones idealistas de *La cuestión judía* y de los *Manuscritos del 44*? ¿Es *El capital* la simple continuación y realización acabada de la economía política clásica, de la que, Marx habría heredado su objeto y sus conceptos? ¿Se distingue, pues, *El capital* de la economía clásica solamente por su método, la dialéctica tomada de Hegel? O bien, por el contrario, ¿constituye *El capital* una verdadera mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método? ¿Representa *El capital* la fundación de hecho de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de

una ciencia? Y, si esta ciencia nueva es una teoría de la historia, ¿no permite, al mismo tiempo, el conocimiento de su propia prehistoria, o sea, no permite ver con mayor claridad en la economía clásica y en las obras filosóficas de la juventud de Marx? Tales son las implicaciones de la cuestión epistemológica planteada a *El capital* por una lectura filosófica.

Una lectura filosófica de *El capital* es, por tanto, todo lo contrario de una lectura inocente. Es una lectura culpable, pero que no absuelve su falta confesando. Por el contrario, reivindica su falta como una "buena falta" y la defiende demostrando su necesidad. Es, pues, una lectura de excepción que se justifica a sí misma como lectura, al plantear a toda lectura culpable la pregunta que desenmascara su inocencia, la simple pregunta de su inocencia: ¿qué es leer?

### 3

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, podemos anticipar que en la historia de la cultura humana, nuestro tiempo se expone a aparecer un día como señalado por la más dramática y trabajosa de las pruebas: el descubrimiento y aprendizaje del sentido de los gestos más "simples" de la existencia: ver, oír, hablar, leer, los gestos que ponen a los hombres en relación con sus obras, y con las obras atragantadas en su propia garganta que son sus "ausencias de obras". Y, contrariamente a todas las apariencias todavía reinantes, no es a la psicología, que se erige sobre la ausencia del concepto de aquéllas, a la que debemos estos conocimientos perturbadores sino a algunos hombres: Marx, Nietzsche y Freud. A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere decir escuchar, por lo tanto, lo que quiere decir hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese, quiere decir" del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente. Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, quiere decir leer y, por tanto, escribir. Seguramente no se debe al azar el que hayamos podido reducir toda la pretensión ideológica que impera en los *Manuscritos del 44* -y que ronda disimuladamente aún en las tentaciones de recaída historicista de *El capital*- a la inocencia explícita de una lectura. Para el joven Marx, conocer la esencia de las cosas, la esencia del mundo histórico humano, de sus producciones económicas, políticas, estéticas y religiosas, es verdaderamente leer (*lesen, herauslesen*) en cada letra la presencia de la esencia "abstracta" en la transparencia de su existencia concreta. En esta lectura inmediata de la esencia en la existencia se expresa el modelo religioso del Saber Absoluto hegeliano, ese Fin de la Historia, donde el concepto se hace al fin visible a cielo descubierto, presente en persona entre nosotros, tangible en su existencia sensible, donde este pan, este cuerpo, este rostro y este hombre son el Espíritu mismo. Esto nos pone en la vía de comprender que la nostalgia de una lectura a libro abierto, y del Gran libro del mundo de Galileo, es más vieja que toda ciencia, que rumia sordamente aún en los fantasmas religiosos de la epifanía del adviento y en el mito fascinante de las Escrituras, donde, vestida con sus palabras, la verdad tenía por cuerpo el libro: la Biblia. Esto nos induce a sospechar que para tratar la naturaleza o lo real como un libro donde, según Galileo, habla el discurso mudo de una lengua "compuesta de cuadrados, triángulos y círculos", era preciso estar poseído de cierta idea del leer, que hace de

un discurso escrito la transferencia inmediata de lo verdadero, y de lo real, el discurso de una voz.

Este resultado que ha trastornado nuestra lectura de Freud se lo debemos, hoy día, al esfuerzo teórico, durante largos años solitarios, intransigente y lúcido de J. Lacan. En una época en la cual comienza a pasar al dominio público lo que J. Lacan nos ha dado de radicalmente nuevo, en la que cada uno puede, a su manera, utilizarlo y aprovecharlo, quiero reconocer nuestra deuda por una lección de lectura ejemplar que, como se verá, sobrepasa en algunos de sus efectos su objeto de origen. Quiero reconocerlo públicamente, para que el "trabajo del sastre [no] desaparezca en el traje" (Marx), aunque fuera el nuestro. Lo mismo que quiero reconocer la deuda, evidente o secreta, que nos liga a esos maestros en la lectura de las obras del saber que fueron para nosotros C. Bachelard y J. Cavaillés y que son hoy día C. Canguilhem y M. Foucault.

El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx sólo pudo llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la lectura. Allí donde el joven Marx de los *Manuscritos del 44* leía a libro abierto, inmediatamente, la esencia humana en la transparencia de su alienación, El capital toma, por el contrario, la exacta medida de una distancia, de un desplazamiento interior de lo real, ambos inscritos en su estructura, y en tal forma que tornan ilegibles sus propios efectos y hacen de la ilusión de su lectura inmediata el último y el colmo de sus efectos: el fetichismo. Había que llegar a la historia para acorralar en su madriguera al mito del leer, puesto que es desde la historia -donde los hombres rendían culto al mito de sus religiones y de sus filosofías desde donde los hombres lo habían proyectado sobre la naturaleza, para no perecer en el audaz proyecto de conocerla. Es desde la historia, desde la teoría de la historia, desde donde se podía pedir cuentas a la religión histórica de la lectura: descubriendo que la historia de los hombres, que está en libros, no es, sin embargo, un texto escrito sobre las páginas de un libro; descubriendo que la verdad de la historia no se lee en su discurso manifiesto, porque el texto de la historia no es un texto donde hable una voz (el Logos), sino la inaudible el ilegible anotación de los efectos de una estructura de estructuras. Podrán convencerse, siguiendo algunas de nuestras exposiciones, de que, lejos de sostener aquí giros metafóricos, estoy empleando los términos al pie de la letra. Romper con el mito religioso de la lectura: esta necesidad teórica ha tomado en Marx la forma precisa de la ruptura con la concepción hegeliana del todo como totalidad 'espiritual', y más precisamente como totalidad expresiva. No se debe a un azar si al levantar la delgada hoja de la teoría de la lectura descubrimos bajo ella una teoría de la expresión, y si descubrimos esta teoría de la totalidad expresiva (donde cada parte es pars totalis, inmediatamente expresiva del todo que la habita en persona) como la teoría en la cual, por última vez y sobre el terreno de la historia misma, se han reunido en Hegel todos los mitos religiosos complementarios de la voz que habla (el Logos) en las secuencias de un discurso; de la Verdad que habita

en su Escritura -y del oído que escucha o del ojo que lee este discurso, para descubrir en él (si son puros) la palabra de Verdad que habita en persona en cada una de sus Palabras. ¿Es preciso añadir que una vez rota la complicidad religiosa establecida entre el Logos y el Ser, entre ese Gran Libro que era el Mundo en su propio ser y el discurso del conocimiento del mundo, entre la esencia de las cosas y su lectura -que una vez rotos esos pactos tácitos con que los hombres de un tiempo aún frágil se cubrían a modo de alianzas mágicas contra lo precario de la historia y el temblor de sus audacias-, es preciso añadir que, una vez rotos esos lazos, al fin se hacía posible una nueva concepción del discurso?

#### 4

Volvamos a Marx para hacer notar que podemos captar precisamente en él, no sólo en lo que dice sino en lo que hace, el paso de una primera idea y práctica de la lectura, a una nueva práctica de la lectura y a una teoría de la historia capaz de proporcionarnos una nueva teoría del leer.

Cuando leemos a Marx nos encontramos de golpe ante un lector que lee ante nosotros en voz alta. Que Marx haya sido un lector prodigioso nos importa mucho menos que el hecho de que Marx haya sentido la necesidad de nutrir su texto con lectura en voz alta, no solo por el placer de las citas, o por escrúpulos por las referencias (en este punto era de una precisión maníática y sus adversarios debieron aprenderlo a sus propias expensas), no sólo por ese rasgo de honestidad intelectual que le obligaba siempre a reconocer generosamente lo que debía a otros (¡vaya si sabía bien lo que era una deuda!) sino por razones profundamente enraizadas en las condiciones teóricas de su trabajo de descubrimiento. Marx lee, pues, ante nosotros, en voz alta, no sólo en las Teorías de la plusvalía (libro que, en lo esencial a permanecido en estado de notas), sino también en *El capital*: lee a Quesnay, a Smith, a Ricardo, etc. Los lee de una manera que parece perfectamente limpida: para apoyarse en lo que han dicho de exacto, y para criticar lo que han dicho de falso; para situarse, en suma, en relación a los maestros reconocidos de la economía política. Sin embargo, la lectura que hace Marx de Smith y Ricardo sólo es limpida para una cierta lectura de esta lectura: para una lectura inmediata que no interroga a lo que lee, sino que tome por dinero contante y sonante las evidencias del texto leído. En realidad, la lectura que hace Marx de Smith-Ricardo (los tomaré aquí como ejemplo) es bastante singular, si la miramos de cerca. Es una lectura doble, o más bien, una lectura que pone en acción dos principios de lectura radicalmente diferentes.

En una primera lectura Marx lee el discurso de su predecesor (Smith, por ejemplo) a través de su propio discurso. El resultado de esta lectura, donde el texto de Smith es visto a través del texto de Marx, proyectado sobre él como su medida, no es más que un resumen de concordancias y discordancias, el descuento de lo que Smith ha descubierto y de aquello en lo que ha fallado, de sus méritos y deficiencias, de sus presencias y de sus ausencias. De hecho, ésta es una lectura teórica retrospectiva, donde lo que Smith no ha podido ver y comprender aparece solamente como una carencia radical. Ciertas carencias remiten a otras, y estas últimas a una carencia primera; pero esta misma reducción nos retiene en la constancia de las presencias y las ausencias. En cuanto a las carencias, esta lectura no nos proporciona su razón,

puesto que su constancia las anula: la continuidad del discurso de Marx es lo que muestra en el discurso de Smith lagunas invisibles (para Smith), bajo la aparente continuidad de su discurso. A menudo explica Marx estas carencias por las distracciones, las ausencias de Smith en sentido propio: él no vio lo que tuvo, sin embargo, ante sus ojos; no cogió lo que tuvo, sin embargo, al alcance de la mano. "Desaciertos"<sup>\*</sup> referidos todos, más o menos, al enorme desacuerdo de confundir el capital constante con el capital variable, error que domina con su increíble aberración toda la economía clásica. Con ello todo defecto en el sistema de los conceptos, que constituye el conocimiento se encuentra reducido al defecto psicológico del "ver". Y si las ausencias del ver son las que dan razón de sus errores, igualmente y por una necesidad única, es la presencia a la agudeza del "ver" la que va a dar razón de sus aciertos: de todos los conocimientos reconocidos.

Esta lógica única del desacuerdo y del acierto nos descubre entonces lo que es: la lógica de una concepción del conocimiento en la que todo trabajo de éste se reduce, en su principio, al reconocimiento del simple relato de la visión; donde toda la naturaleza de su objeto se reduce a la simple condición de dato. Lo que Smith no vio, por deficiencias del ver, Marx lo ve: lo que Smith no vio era, sin duda, visible, y porque era visible, Smith pudo no verlo y Marx pudo verlo.

Hemos vuelto a caer en el mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado, o lectura de un texto establecido, este objeto es transparente a la mirada del hombre y, por lo tanto, todo el pecado de la ceguera, lo mismo que toda la virtud de la clarividencia pertenecen por derecho pleno al ver. Pero como uno nunca es tratado sino con el trato con que uno trata a los demás, he ahí a Marx reducido a Smith. Descontando la miopía, tenemos reducido a nada todo el gigantesco trabajo mediante el cual Marx se desprendió de la pretendida miopía de Smith, reducido a una simple diferencia en el ver, en estos tiempos en que ya no todos los gatos son negros; reducidas a nada la distancia histórica y la ruptura teórica con que Marx concibe la diferencia teórica que, sin embargo, le separa para siempre de Smith. Y nosotros nos encontramos, finalmente, llamados al mismo destino de la visión, condenados a no ver en Marx sino lo que él vio.

5

Sin embargo, hay en Marx una segunda lectura totalmente diferente, sin nada en común con la primera. Esta, que sólo se sostiene en la doble y conjunta comprobación de las presencias y las ausencias de los aciertos y desaciertos, se hace culpable de un desacuerdo singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos en un autor, plantea un problema, el de su combinación. No ve este problema precisamente porque este problema es visible sólo en cuanto que es invisible, porque este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos sólo requieren una mirada atenta: una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, una relación que define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible.

Para que se comprenda mejor lo que quiero indicar aquí, provisionalmente dejaré en suspenso este abrupto planteamiento del problema y, con la idea de volver a él, tomaré el rodeo del análisis del segundo género de lectura que encontramos en

Marx. Sólo necesito un ejemplo: el admirable capítulo de *El capital* acerca del salario reflejado entre bastidores en las extraordinarias observaciones teóricas hechas por Engels en el prefacio al segundo libro.

Cito, pues, a Marx, lector de los economistas clásicos:

"La economía política clásica tomó de la vida diaria, sin pararse a criticarla, la categoría del 'precio de trabajo', para preguntarse después: ¿cómo se determina este precio? Pronto se dio cuenta de que los cambios operados en el juego de la oferta y la demanda, en lo tocante al precio del trabajo, como respecto al de cualquier otra mercancía, no explican más que eso: sus cambios, es decir, las oscilaciones de los precios del mercado por encima o por debajo de una determinada magnitud. Si la oferta y la demanda se equilibran y las demás circunstancias permanecen invariables, las oscilaciones de precio cesan. Pero a partir de este momento la oferta y la demanda ya no explican nada. El precio del trabajo, suponiendo que la oferta y la demanda se equilibren, es su precio natural, precio cuya determinación es independiente de las relaciones de la oferta y la demanda y sobre el cual debe, por tanto, recaer nuestra investigación. Otras veces se toma un período relativamente largo de oscilaciones de los precios vigentes en el mercado, por ejemplo un año, y se descubre que todas estas alternativas se nivelan en una magnitud constante.

Esta magnitud tiene que determinarse, naturalmente, de otro modo que las divergencias que se compensan entre sí. Este precio, que está por encima de los precios fortuitos de trabajo en el mercado, que los preside y los regula, el 'precio necesario' (fisiócratas) o 'precio natural' del trabajo (Adam Smith), sólo puede ser, al igual que ocurre con las demás mercancías, el valor expresado en dinero. De este modo, la economía política creía poder penetrar en el valor del trabajo partiendo de sus precios fortuitos. Luego se determinaba este valor, como en otra mercancía cualquiera, por el costo de producción. Pero ¿cuál es el costo de producción del obrero, es decir, lo que cuesta producir y reproducir el obrero mismo? Inconscientemente, la economía política Confundía este problema con el primitivo, pues se limitaba a dar vueltas y más vueltas alrededor del costo de producción del trabajo como tal sin moverse del sitio. Por lo tanto, lo que ella llama valor del trabajo (*value of labour*) es, en realidad, el valor de la fuerza de trabajo que reside en la personalidad del obrero y que es algo tan distinto de su función, del trabajo, como una máquina de las operaciones que ejecuta. Obsesionados por la diferencia entre los precios del trabajo en el mercado y lo que llamaban su valor, con la relación entre este valor y la cuota de ganancia, con los valores mercancías producidos mediante el trabajo, etc., los economistas no veían que la marcha del análisis no sólo les había hecho remontarse desde los precios del trabajo en el mercado hasta su pretendido valor, sino que les había llevado a diluir nuevamente este valor del trabajo en el valor de la fuerza de trabajo. La inconsciencia acerca de este resultado de su propio análisis, la aceptación sin crítica de las categorías 'Valor del trabajo', 'precio natural del trabajo', etc., como últimas y adecuadas expresiones del concepto investigado del valor, llevó a la economía política clásica, como hemos de ver, a enredos y contradicciones -insolubles. . »

Tomo este asombroso texto por lo que es: un protocolo de lectura de la economía clásica realizado por Marx. Una vez más, aquí tendemos a creernos condenados por

el destino a una concepción de la lectura que hace el recuento de los aciertos y desaciertos. La economía política clásica ha visto sin duda que... pero no ha visto que... «no llegó jamás» a ver que... Aun aquí parece que ese recuento de aciertos y desaciertos se realiza partiendo de un cierto prejuicio, parece que las ausencias clásicas son relevadas por las presencias marxistas. Sin embargo, hay una pequeña, muy pequeña diferencia que, advierto en seguida al lector, no tenemos ninguna intención de no ver. Hela aquí: lo que la economía política clásica no ve no es lo que no ve, es lo que ve; no es lo que falta, es, por el contrario, lo que no le falta; no es aquello en que falla, es, por el contrario, aquello en que no falla. El desacuerdo es, pues, no ver lo que se ve; el desacuerdo ya no recae sobre el objeto, sino sobre la vista misma. Es un desacuerdo relativo al ver: el no ver es, pues, interior al ver, es una forma del ver, por lo tanto, en relación necesaria con el ver.

Tocamos aquí nuestro problema, el que existe en, el que es planteado por, la identidad en acto de esta confusión orgánica del no-ver en el ver. Mejor aún, ya no se trata, en esta comprobación del no-ver, o del desacuerdo, de una lectura de la economía clásica tomando como única referencia la teoría de Marx, de una comparación entre la teoría clásica y la teoría marxista, sirviendo ésta entonces de medida, puesto que no hacemos sino comparar la teoría clásica con ella misma, su no-ver con su ver. Se trata, pues, de nuestro problema en estado puro, definido en un dominio único, sin remisión retrospectiva al infinito. Comprender esta identidad necesaria y paradójica del no-ver y del ver en el mismo ver es plantear muy exactamente nuestro problema (el de la relación necesaria que une lo visible y lo invisible), y plantearlo correctamente significa darse la posibilidad de resolverlo.

## 6

¿Cómo es posible esta identidad del no-ver y del ver en el ver? Volvamos a leer atentamente nuestro texto. En el curso de las preguntas que la economía clásica se ha planteado sobre el tema del "valor del trabajo", ha ocurrido algo muy particular. La economía política clásica ha "producido" (como lo dirá Engels en el prefacio al libro ii, la química flogística "produce" el oxígeno y la economía clásica "produce" la plusvalía) una respuesta justa: el valor del "trabajo" es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción del "trabajo". Una respuesta justa es una respuesta justa. Cualquiera de los lectores "clásicos" anota un tanto a Smith y otro a Ricardo y pasa adelante, a otras comprobaciones. No así Marx, quien ha sido capaz de darse cuenta de la propiedad singular de esta respuesta: la respuesta justa a una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada.

La pregunta inicial tal como la formulaba el texto de la economía clásica era: ¿cuál es el valor del trabajo? La respuesta, reducida a su estricto contenido rigurosamente defendible, en el texto mismo donde la produce la economía clásica, se escribe así: "El valor de... trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción de... trabajo". Hay dos blancos, dos ausencias en el texto de la respuesta. Es Marx quien así nos hace ver blancos en el texto de la respuesta de la economía clásica, pero con eso nos hace ver solamente lo que el texto clásico dice sin decirlo, y no dice al decirlo. No es, pues, Marx quien dice que el texto clásico no dice, no es Marx quien interviene para imponer al texto clásico, desde fuera, un discurso revelador de su mutismo, es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla: su silencio son sus propias palabras. De hecho, si

suprimimos nuestros puntos suspensivos, nuestros blancos, tenemos siempre el mismo discurso, la misma frase aparentemente "llena": el valor del trabajo es igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajo. Pero esta frase no quiere decir nada: ¿Qué es la mantención del "trabajo"? Se podría pensar que basta remplazar una palabra al final de la respuesta: "trabajo" por "trabajador" para que la cuestión quede solucionada. "El valor del trabajo es igual al valor de los medios necesarios para el mantenimiento y la reproducción del trabajador." Pero como el trabajador no es el trabajo, el término final de la frase desentonan con el término del comienzo: no tienen el mismo contenido y la ecuación no puede escribirse, porque lo que se compra con el salario no es el trabajador, sino su "trabajo". Y esta primera expresión "trabajo" ¿cómo situarla en la segunda: "el trabajador"? Hay, por lo tanto, en el propio enunciado de la frase precisamente a nivel del término "trabajo", al comienzo de la respuesta y al final de la respuesta, algo que falta, y lo que falta está rigurosamente designado por la función de los mismos términos en la frase entera. Suprimiendo nuestros puntos suspensivos -los blancos- no hacemos sino reconstituir una frase que, tomada al pie de la letra, designa ella misma en sí esos lugares vacíos, restaura esos puntos suspensivos como sitios de una carencia, producida por el "lleno" del mismo enunciado.

Esta carencia, localizada por la respuesta en la respuesta misma, en la proximidad inmediata de la palabra "trabajo", no es otra cosa que la presencia, en la respuesta, de la ausencia de su pregunta, no es otra cosa que la falta de su pregunta, ya que la pregunta planteada no contiene aparentemente nada con qué localizar en ella esa carencia. "¿Cuál es el valor del trabajo?" es una frase idéntica a un concepto, una frase-concepto, que se conforma con enunciar el concepto "valor del trabajo", una frase-enunciado que no señala en sí misma una carencia a menos que toda ella sea, como concepto, una pregunta fallida, un concepto-fallido, la falla de un concepto. Es la respuesta la que nos responde de la pregunta, puesto que la pregunta tiene por todo espacio ese concepto mismo de "trabajo" que es designado por la respuesta como el lugar de la carencia. Es la respuesta la que nos dice que la pregunta es su carencia misma, y nada más.

Si la respuesta, incluidas sus carencias, es justa y si su pregunta no es más que la carencia de su concepto, es porque la respuesta es respuesta a otra pregunta, que presenta la particularidad de no haber sido enunciada en el texto de la economía clásica, sino de ser enunciada con puntos suspensivos en su respuesta, precisamente en los puntos suspensivos de su respuesta. Por eso Marx puede escribir:

"El resultado a que llegaba el análisis no era, pues, resolver el problema tal como se presentaba en el punto de partida, sino cambiar completamente los términos".

Por eso Marx puede formular la pregunta no enunciada, enunciando simplemente el concepto presente en los vacíos de la respuesta bajo una forma no enunciada, presente en esa respuesta hasta el punto de producir y de hacer aparecer en ella sus mismos vacíos, como los vacíos de una presencia. Marx restablece la continuidad del enunciado introduciendo-restableciendo en él el concepto de fuerza de trabajo, presente en los vacíos del enunciado de la respuesta de la economía política clásica; y al establecer-restablecer la continuidad de la respuesta mediante

la enunciación del concepto de fuerza de trabajo produce, al mismo tiempo, la pregunta hasta entonces no planteada, a la cual responde la respuesta hasta entonces sin pregunta.

La respuesta se torna en: "El valor de la fuerza de trabajo es igual al valor de las subsistencias necesarias para el mantenimiento y la reproducción de la fuerza de trabajo", y su pregunta se produce entonces en la forma siguiente: "¿cuál es el valor de la fuerza de trabajo?"

A partir de esta restauración de un enunciado portador de vacíos y de esta producción de su pregunta a partir de la respuesta, se hace posible poner en claro las razones que dan cuenta de la ceguera de la economía clásica con respecto a aquello que, sin embargo, ve y, por lo tanto, de su no-ver interior a su ver. Mejor aún, aparecerá que el mecanismo por el cual Marx puede ver lo que la economía clásica no ve viéndolo es idéntico al mecanismo por el cual Marx ve lo que la economía clásica no ve, e idéntico igualmente, en su principio al menos, al mecanismo por el cual nosotros estamos reflexionando sobre esta operación de la vista de una no-vista de lo visto, al leer un texto de Marx que es en sí mismo una lectura del texto de la economía clásica.

7

Éste es, en efecto, el punto adonde hay que llegar para descubrir, en su propio sitio, la razón de ese desacuerdo que lleva en sí un acierto. Debemos modificar totalmente la idea que nos hacemos del conocimiento, abandonar el mito espectacular de la visión y de la lectura inmediata, y concebir, el conocimiento como producción.

Lo que hace posible la equivocación de la economía política concierne, en efecto, a la transformación del objeto de su desacuerdo. Lo que la economía política no ve no es un objeto preexistente, que hubiera podido ver y no vio, sino un objeto que ella produce por sí misma en su operación de conocimiento y que no existía antes de ella precisamente esa producción misma, idéntica a ese objeto. Lo que la economía política no ve es lo que ella hace: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y, al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva. A través de los términos con lagunas de su nueva respuesta, la economía política produjo una nueva pregunta, pero "sin darse cuenta". "Cambió completamente los términos del problema" inicial, produjo de este modo un nuevo problema, pero sin saberlo. Lejos de saberlo permaneció convencida de que continuaba en el terreno del antiguo problema, mientras que, "sin darse cuenta", "cambió de terreno". Su ceguera, su desacuerdo proviene del malentendido entre lo que produce y lo que ve, de ese quid pro quo que en otros lugares Marx denomina "un juego de palabras" (Wortspiel) necesariamente impenetrable para quien lo prefiere.

¿Por qué la economía política es necesariamente ciega a lo que produce y a su trabajo de producción? Porque tiene los ojos fijos en su antigua pregunta y sigue relacionando su nueva respuesta con su antigua pregunta; porque sigue fija al antiguo "horizonte" donde «no es visible» (íbid.) el nuevo problema. Las metáforas en las que Marx piensa ese quid pro quo necesario nos proponen así la imagen de

un cambio de terreno y de un correlativo cambio de horizonte. Esas metáforas sugieren una observación capital, que nos permite librarnos de la reducción psicológica del "desacuerdo" o del "no darse cuenta"<sup>7</sup>. Lo que se pone en juego, en efecto, en la producción de este nuevo problema contenido sin darse cuenta en la nueva respuesta no concierne a un nuevo objeto puntual, que surgiría entre otros objetos ya identificados como un visitante aparece en una reunión de familia: por el contrario, lo que pasa pone en cuestión la transformación del terreno por entero y de su horizonte por entero, sobre el fondo de los cuales se produce este nuevo problema. El surgimiento de este nuevo problema crítico no es sino el índice puntual de una transformación crítica y de una mutación latente posibles, que afectan ese terreno comprendido en toda su extensión, hasta los límites extremos de su "horizonte". Para decir esto en un lenguaje que ya he utilizado, la producción de un nuevo problema dotado de este carácter crítico (en el sentido en que se habla de una situación crítica) es el índice inestable de la producción posible de una nueva problemática teórica, de la cual este problema no es sino una forma sintomática. Engels lo dice brillantemente en su Prefacio al segundo libro de *El capital*: "la simple 'producción' del oxígeno en la química flogística o de la plusvalía en la economía clásica contienen en sí no sólo con qué modificar en uno de sus puntos la antigua teoría, sino bastante corno para 'trastornar' la química o la economía 'por entero' ".<sup>7</sup> En este acontecimiento inestable, de apariencia local, está en cuestión, pues, una posible revolución de la antigua teoría y, por tanto, de la antigua problemática en su totalidad. De ese modo nos encontramos en presencia de un hecho, propio a la existencia misma de la ciencia: que ésta no puede plantear problemas sino en el terreno y en el horizonte de una estructura teórica definida, su problemática, la que constituye la condición de posibilidad definida absoluta y, por tanto, la determinación absoluta de las formas de planteamiento de todo problema, en un momento dado de la ciencia.

En numerosas ocasiones Auguste Comte lo más que sospechado.

Con esto accedemos a la inteligencia de la determinación de lo visible como visible, conjuntamente de lo invisible como invisible y del nexo orgánico que liga lo invisible con lo visible. Es visible todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada. Es preciso tomar estas palabras al pie de la letra. La vista ya no es, pues, el acto de un sujeto individual dotado de una facultad de "ver- que él podría ejercer sea en la atención, sea en la distracción; la vista es el efecto de sus condiciones estructurales, la vista es la relación de reflexión inmanente <sup>9</sup> del campo de la problemática con sus objetos y sus problemas.

"Relación de reflexión inmanente": esta reflexión plantea un problema teórico, que no puedo abordar aquí, pero que será bosquejado al final de este prefacio (parágrafo 19).

La visión pierde entonces sus privilegios religiosos de lectura sagrada, ya no es sino la reflexión de la necesidad inmanente que enlaza el objeto o el problema con sus condiciones de existencia, las cuales dependen de las condiciones de su producción. Literalmente hablando, ya no es el ojo (el ojo del espíritu) de un sujeto el que ve lo que existe en el campo definido por una problemática teórica; es ese campo mismo el que se ve en los objetos o en los problemas que define, no siendo la vista, sino la reflexión necesaria del campo sobre sus objetos. (Con esto se, puede comprender, sin duda, el quid pro quo de las filosofías clásicas, de la visión, que se encuentran en un gran aprieto por tener que decir a la vez que la luz del ver viene del ojo y del objeto.)

La misma relación que define lo visible define también lo invisible, como su reverso de sombra. El campo de la problemática es el que define y estructura lo invisible como lo excluido definido, excluido del campo de la visibilidad y definido como excluido, por la existencia y la estructura propia del campo de la problemática; como aquello que prohíbe y rechaza la reflexión del campo sobre su objeto, o sea, la puesta en relación necesaria e inmanente de la problemática con alguno de sus objetos. Así ocurre con el oxígeno en la teoría de la química flogística, o con la plusvalía y la definición del "valor del trabajo- en la economía clásica. Estos nuevos objetos y problemas son necesariamente invisibles en el campo de la teoría existente, porque no son objetos de esa teoría, porque son sus objetos prohibidos. --objetos y problemas necesariamente carentes de relación necesaria con el campo de lo visible definido por esa problemática. Son invisibles porque son rechazados por derecho, relegados fuera del campo de lo visible, y por eso su presencia fugitiva en el campo, cuando ocurre (en circunstancias sintomáticas muy particulares), pasa inadvertida, se convierte literalmente en una ausencia imperceptible, puesto que toda la función del campo consiste en no verlos, en impedir su visión. Ni lo invisible aquí, ni lo visible, están en función de la vista de un sujeto: lo invisible es el no-ver de la problemática teórica sobre sus no-objetos; lo invisible es la tiniebla, el ojo cegado de la reflexión sobre sí misma de la problemática teórica cuando atraviesa sin ver sus no-objetos, sus no-problemas, para no mirarlos.

Y puesto que aquí se evoca -en términos que recogen pasajes muy notables del prefacio de Michel Foucault a su *Historia de la locura-*, las condiciones de posibilidad de lo visible y de lo invisible, del interior y del exterior del campo teórico que define lo visible, podemos quizá dar un paso más y mostrar que entre este visible y este invisible así definidos puede existir una cierta relación de necesidad. Lo invisible de un campo visible no es, en general, en el desarrollo de una teoría, cualquier cosa exterior y extraña a lo visible definido por ese campo. Lo invisible está definido por lo visible como su invisible, su prohibición de ver: lo invisible no es simplemente, volviendo a la metáfora espacial, lo exterior de lo visible, las tinieblas exteriores de la exclusión, sino las tinieblas interiores de la exclusión, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible. En otras palabras, las metáforas seductoras de terreno, de horizonte y, por lo tanto, de límite de un campo visible definido por una problemática dada podrían inducir a una falsa idea sobre naturaleza de ese campo, si concebimos ese campo literalmente en la metáfora espacial" como un espacio limitado por otro espacio fuera de él. Este otro espacio está también en el primero, que lo contiene como su propia denegación; este otro espacio es el primer espacio en persona, que no se define sino por la denegación de lo que excluye dentro de sus propios límites. Es lo mismo que decir que

representa para él solamente límites internos y que lleva su exterior dentro de sí mismo. La paradoja del campo teórico consiste así en ser, si queremos salvar la metáfora espacial, un espacio infinito porque es definido, o sea, sin límites, sin fronteras exteriores que lo separen de nada, justamente porque está definido y limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, la cual, excluyendo lo que- él no es, hace de él lo que es. Su definición (operación científica por excelencia) es lo que entonces lo hace, a la vez, infinito en su género y marcado dentro de sí, en todas sus determinaciones, por aquello que su propia definición excluye de él en él mismo. Y cuando ocurre que, en ciertas circunstancias críticas muy particulares, el desarrollo de las cuestiones producidas por la problemática (aquí el desarrollo de las preguntas de la economía política que se interroga sobre el "valor del trabajo") conduce a producir la presencia fugitiva de un aspecto de su invisible en el campo visible de la problemática existente, este producto entonces sólo puede ser invisible, puesto que la luz del campo lo atraviesa a ciegas sin reflejarse sobre él. Este invisible, entonces, se esfuma en calidad de lapso, de ausencia, de carencia o de síntoma teóricos. Se manifiesta como lo que es, invisible precisamente para la teoría; y por eso Smith comete su "desacuerdo".

Para ver este invisible, para ver estos "desaciertos", para identificar estas lagunas en lo pleno del discurso, estos blancos en lo apretado del texto, hace falta algo muy diferente a una mirada aguda o atenta, se precisa una mirada instruida, una mirada renovada, producida por una reflexión del "cambio de terreno" sobre el ejercicio del ver, donde Marx sitúa la transformación de la problemática. Tomo aquí esta transformación por un hecho, sin pretender analizar el mecanismo que la desencadena y la realiza. Que este "cambio de terreno" que tiene por efecto esta mutación de la mirada no sea, él mismo, producto sino de condiciones muy específicas, complejas y, a menudo, dramáticas; que sea absolutamente irreducible al mito idealista de una decisión del espíritu que cambia de "punto de vista"; que ponga en juego todo un proceso que la vista del sujeto, lejos de producir, no hace sino reflejar en su propio lugar; que en este proceso de transformación real de los medios de producción del conocimiento las pretensiones de un "sujeto constituyente" sean tan vanas como lo son las pretensiones del sujeto de la visión en la producción de lo visible; que todo ocurra en una crisis dialéctica de la mutación de una estructura teórica donde el "sujeto- no desempeña el papel que cree sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso; todo esto es un problema que no puede ser estudiado aquí. Contentémonos con retener que es preciso que el sujeto haya ocupado, en el nuevo terreno, su nuevo lugar, 12 o sea, que el sujeto haya sido ya instalado, incluso en parte sin darse cuenta, en ese nuevo terreno, para poder dirigir sobre lo invisible anterior la mirada instruida que le hará visible ese invisible. Si Marx puede ver lo que escapa a la mirada de Smith, es porque él ha ocupado ya ese nuevo terreno que la antigua problemática había producido, sin darse cuenta, en lo que había de respuesta nueva.

El recurso a las metáforas espaciales (campo, terreno, espacio, lugar, situación, posición, etc.) usadas en este texto plantea un problema teórico: el de su validez en un discurso de pretensión científica. Este problema puede enunciarse así: ¿por qué cierta forma de discurso científico requiere necesariamente el empleo de metáforas tomadas de discursos no-científicos?

Tal es la segunda lectura de Marx: una lectura que nos atreveremos a llamar "sintomática", en la medida en que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero. Lo mismo que en su primera lectura, la segunda lectura de Marx supone la existencia de dos textos y la medida del primero por el segundo. Pero lo que distingue esta nueva lectura de la anterior es que en la nueva el segundo texto se articula sobre los lapsus del primero. También aquí, por lo menos en el género propio de los textos teóricos (los únicos cuya lectura tratamos de analizar aquí), aparece la necesidad y la posibilidad de una lectura simultánea de doble alcance.

En las exposiciones que se van a leer, que no escapan -si merecen considerarse al menos fugazmente como discursos de sentido teórico- a la ley que enunciamos, no hemos hecho otra cosa que tratar de aplicar a la lectura de Marx la lectura "sintomática" por medio de la cual Marx lograba leer lo ilegible de Smith, midiendo su problemática visible al comienzo por la problemática invisible contenida en la paradoja de una respuesta que no corresponde a ninguna pregunta planteada. Se verá también que lo que distingue, con una infinita distancia, a Marx de Smith por consiguiente, nuestra relación con Marx de y la relación de Marx con Smith, es esta diferencia radical: mientras Smith produce en su texto una respuesta que no sólo no responde a ninguna de las preguntas inmediatamente anteriores, sino que tampoco responde a ninguna de las preguntas que haya planteado en su obra, cualquiera que sea el lugar, basta por el contrario, cuando Marx tiene que formular una respuesta sin pregunta, un poco de paciencia y de perspicacia para descubrir en otro sitio, veinte o cien páginas más allá o bien en relación con otro objeto, o bajo la envoltura de otra materia, la pregunta misma, en otro lugar de Marx, o a veces, en Engels al comentarlo en un punto clave, ya que éste tiene momentos de iluminación prodigiosos.

"Conservo la metáfora espacial. Sin embargo, el cambio de terreno se hace en el lugar: con todo rigor habría que hablar de mutación del modo de producción teórica del cambio de la función del sujeto provocado por esa mutación del modo.

Si se me permite invocar aquí una experiencia personal, quisiera dar dos ejemplos precisos de esa presencia en otro lugar de la pregunta ausente de su respuesta, en Marx o en Engels. Yo había llegado -al precio de una reflexión que hay que calificar de laboriosa, puesto que el texto que la expresa (La revolución teórica de Marx, pp. 71 ss) lleva las huellas de ese trabajo- a identificar en la palabra "inversión" de la dialéctica hegeliana por Marx una ausencia pertinente: la de su concepto, de su pregunta, por lo tanto. Laboriosamente, yo había logrado reconstituir esa pregunta, demostrando que la "inversión" de que habla Marx tenía por contenido efectivo una revolución en la problemática. Ahora bien, leyendo, posteriormente, el Prefacio de Engels al segundo libro de *El capital*, me quedé estupefacto al comprobar que la pregunta que había yo formulado con tanto trabajo se encontraba allí en todas sus letras, puesto que Engels identifica expresamente la "inversión", el "poner sobre los pies- de la química y de la economía política que andaban cabeza abajo, con un

cambio de su "teoría", esto es, de su problemática. Otro ejemplo: en uno de mis primeros ensayos, había yo sugerido que la revolución teórica de Marx no residía en el cambio de respuestas, sino en el cambio de preguntas y que, por lo tanto, la revolución de Marx en la teoría de la historia se encontraba en un "cambio de elemento" que la hizo pasar del terreno de la ideología al de ciencia. Ahora bien, leyendo recientemente el capítulo de *El capital* sobre el salario, tuve la sorpresa de ver que Marx empleaba los propios términos de "cambio de terreno" para expresar este cambio de problemática teórica. Aquí nuevamente la pregunta (o su concepto) que yo había reconstituido laboriosamente, partiendo de su ausencia en un punto preciso de Marx, me la ofrecía Marx con todas sus letras en otro lugar de su obra.

Y si, sin duda, existe en Marx -se ha corrido el riesgo de sugerirlo- una respuesta importante a una pregunta que no se ha planteado en absoluto, esta respuesta que Marx no logra formular sino a condición de multiplicar las imágenes adecuadas para darla, la respuesta de la *Darstellung* y de sus transformaciones, sin duda, es porque Marx no disponía, en el tiempo en que vivió y porque no pudo crear un concepto adecuado para pensar lo que él producía, el concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos. Sin duda, se dirá que sólo se trata de una palabra y que sólo falta la palabra, puesto que el objeto de la palabra está por entero allí. Es cierto, pero esa palabra es un concepto y la ausencia estructural de este concepto repercute en ciertos efectos teóricos precisos, en ciertas formas pertinentes del discurso de Marx y en algunas de sus formulaciones identificables, lo que no deja de tener consecuencias. Con lo cual quizás podremos aclarar -pero esta vez desde el interior, es decir, no como un saldo del pasado, una supervivencia, como una elegancia de *flirt* (el célebre *Kokettieren*), o como una trampa para tontos ("la ventana de mi dialéctica es que digo las cosas poco a poco y, como creen que no puedo más, se apresuran a refutarme; ¡no hacen más que dejar ver su tontería!" Carta a Engels del 26-vi---1867)- la presencia real de ciertas formas y referencias hegelianas en el discurso de *El capital*. Desde el interior, como la medida exacta de una ausencia desconcertante pero inevitable, la ausencia de ese concepto (y de todos sus subconceptos) de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, que es la piedra angular invisible, ausente-presente, de toda su obra. Quizás no haya nada que impida pensar que si, en ciertos pasajes, Marx -"juega" con fórmulas hegelianas es porque ese juego no sólo es elegancia o burla, sino el juego de un drama real, en sentido estricto, en el que antiguos conceptos desempeñan desesperadamente el papel de un ausente que no tiene nombre para ser llamado en persona al escenario, produciendo su presencia sólo en sus fallas, en el desajuste \* entre los personajes y los papeles.

Y si es cierto que el haber identificado y localizado esta carencia, que es filosófica, puede conducirnos también al umbral de la filosofía de Marx, se pueden esperar otros beneficios de la teoría de la historia misma. Una carencia conceptual no descubierta sino, por el contrario, consagrada como no-carencia y proclamada como plena puede, en ciertas circunstancias, obstaculizar seriamente el desarrollo de una ciencia o de alguna de sus ramas. Para convencerse, basta observar que una ciencia no progresá, es decir, no vive sino gracias a una extrema atención puesta en sus puntos de fragilidad teórica. En este sentido, recibe su vida, menos de lo que sabe que de lo que no sabe, siempre que delimita bien este "no-sabido" y que sea

capaz de plantearlo en la forma rigurosa de un problema. Ahora bien, lo no-sabido de una ciencia no es aquello que la ideología empirista cree: su "residuo", lo que deja fuera de sí misma, lo que no puede concebir o resolver, sino, por excelencia, lo que lleva de frágil en sí misma, bajo la apariencia de las más fuertes "evidencias", ciertos silencios de su discurso, ciertas carencias conceptuales, ciertos blancos en su rigor, en una palabra: todo lo que para un oído atento "suena a hueco" en ella a pesar de su plenitud. Si es cierto que una ciencia progresá y vive sólo de saber escuchar lo que en ella "suena a hueco", quizá algo de la vida de la teoría marxista de la historia esté suspendido en ese preciso punto en que Marx, de mil maneras, nos señala la presencia de un concepto esencial para su propio pensamiento, pero que está ausente de su discurso.

9

He aquí, pues, de qué es culpable nuestra lectura filosófica de *El capital*: de haber leído a Marx observando las reglas de una lectura de la cual él nos da una impresionante lección en su propia lectura de la economía política clásica. Si confesamos nuestra falta, lo hacemos deliberadamente para aferrarnos a ella, para anclarnos y asirnos furiosamente a ella como a un punto en el que hay- que sostenerse a cualquier precio, con la esperanza de establecernos allí algún día y reconocer la infinita extensión que contiene su espacio minúsculo: la extensión de la filosofía de Marx.

Esta filosofía es algo que todos buscamos. No son los protocolos de ruptura filosófica de la Ideología alemana los que nos la entregan en persona. Tampoco son, antes que ellos, las *Tesis sobre Feuerbach* ---esos deslumbrantes relámpagos en los que la noche de la antropología filosófica se desgarra, en la instantánea fugitiva de otro mundo percibido a través de la imagen retiniana del primero. No son, por último -al menos en su forma inmediata, por muy genial que fuese su juicio clínico las críticas del *Anti-Dühring*, donde Engels tuvo que "seguir a Duhring por el vasto terreno donde trata acerca de todas las cosas posibles y aun de algunas más", el terreno de la ideología filosófica o de la concepción del mundo, inscrito en la forma de un "sistema".

Porque creer que el todo de la filosofía de Marx nos está dado en las pocas frases palpitantes de las *Tesis sobre Feuerbach* o en el discurso negativo de la Ideología alemana, es decir, en las Obras de la Ruptura, significa equivocarse singularmente sobre las condiciones indispensables para el crecimiento de un pensamiento teórico radicalmente nuevo, al cual debía dársele tiempo para madurar, definirse y crecer. "Desde que fue formulada por primera vez en *Miseria de la filosofía* de Marx y en el *Manifiesto comunista* -dice Engels nuestra concepción ha atravesado por un período de incubación que ha durado no menos de 20 años hasta la publicación de *El capital* ... Iis Creer igualmente que el todo de la filosofía de Marx nos pueda ser entregado en persona en las fórmulas polémicas de una obra que sostiene la batalla en el terreno del adversario, es decir, en el terreno de la ideología filosófica, como lo hace muy a menudo el *Anti-Dühring* (y después Materialismo y empirocratismo), significa equivocarse en cuanto a las leyes de la lucha ideológica, en cuanto a la naturaleza de la ideología -que es la escena de esa lucha indispensable- y en cuanto a la distinción necesaria entre la ideología filosófica -donde se sostiene esa lucha ideológica-, y la teoría o filosofía marxista que aparece sobre ese escenario para

sostener la batalla. Atenerse exclusivamente a las *Obras de la Ruptura* o solamente a los argumentos de la lucha ideológica ulterior equivale prácticamente a caer en el "desacuerdo" de no ver que el lugar por excelencia donde nos está permitido leer la filosofía de Marx: en persona es su gran obra: *El capital*. Esto lo sabemos desde hace mucho tiempo, desde Engels, quien nos lo demuestra, con todas sus letras, en particular en ese extraordinario prefacio al libro segundo que algún día se estudiará en las clases; y después Lenin, que repetía que la filosofía de Marx estaba contenida por entero en la Lógica de *El capital*, esa lógica que no "alcanzó" a escribir.

Que no vengan a oponernos aquí que somos de otro siglo, que ha pasado mucha agua bajo nuestros puentes, que nuestros problemas ya no son los mismos. Nosotros hablamos precisamente de un agua viva que todavía no ha corrido. Conocemos bastantes ejemplos históricos, comenzando por el de Spinoza, de hombres que trabajaron encarnizadamente a fin de lapidar para siempre y sepultar bajo espesas capas de tierra las fuentes hechas para saciar su sed, pero que su temor no les permitía aprovechar. Durante casi un siglo, la filosofía universitaria ha cubierto a Marx con la tierra del silencio, que es la tierra de los cadáveres. Durante el mismo tiempo, los compañeros y sucesores de Marx tuvieron que afrontar los más urgentes y dramáticos combates y la filosofía de Marx: pasa por entero a sus realizaciones históricas, a su acción económica, política e ideológica y a las obras indispensables para instruir y guiar esa acción. En este largo período de luchas, la idea de la filosofía de Marx, la conciencia de su existencia y de su función específicas, indispensables para la pureza y el rigor de los conocimientos que sostenían toda la acción, fueron salvaguardadas y defendidas contra todas las tentaciones y todas las agresiones. Como prueba sólo deseo citar ese elevado grito de la conciencia científica que es Materialismo y empiriocriticismo y toda la obra de Lenin, ese manifiesto revolucionario permanente para el conocimiento, para la teoría científica y para "la toma de partido en filosofía", principio que lo domina todo y que no es otra cosa que la conciencia más aguda de la científicidad en su rigor lúcido e intransigente. Esto es lo que se nos ha dado, lo que define hoy en día nuestra tarea: *obras*, unas producidas por la práctica teórica de una ciencia (y en primer lugar *El capital*), otras producidas por la práctica económica y política (todas las transformaciones que la historia del movimiento obrero ha impuesto al inundo) o por la reflexión sobre esta práctica (los textos económicos, políticos e ideológicos de los más destacados marxistas). Estas obras llevan en sí no sólo la teoría marxista de la historia, contenida en teoría del modo de producción capitalista y en todos los frutos de la acción revolucionaria, sino también la teoría filosófica de Marx que las frecuenta profundamente, y a veces, sin que se den cuenta, hasta en las aproximaciones inevitables de su expresión práctica.

Cuando hace poco sostuve que había que dar a esa existencia práctica de la filosofía marxista -que existe en persona en estado práctico en la práctica científica del análisis del modo de producción capitalista que es *El capital* y en la práctica económica y política de la historia del movimiento obrero- su forma de existencia teórica, indispensable para sus necesidades y para las nuestras, no he propuesto otra cosa que un trabajo de investigación y elucidación crítica que analice los unos por los otros, según la naturaleza de su modalidad propia, los diferentes grados de esa existencia, es decir, esas obras diferentes que son la materia prima de nuestra reflexión. No he propuesto otra cosa que la lectura "sintomática" de las obras de

Marx y del marxismo las unas por las otras, es decir, la producción sistemática progresiva de esa reflexión de la problemática sobre sus objetos que los hace visibles, la revelación, la producción de la problemática más profunda que permite ver aquello que aún no pueda tener más que una existencia alusiva o práctica. Es en función de esa exigencia que he podido pretender leer, en su existencia directamente política (y de política activa: la del dirigente revolucionario Lenin sumergido en la revolución), la forma teórica específica de la dialéctica marxista; es en función de ese principio que he podido pretender analizar el texto de Mao Tse-tung de 1937 sobre la contradicción como la descripción de las estructuras de la dialéctica marxista que se reflejan en la práctica política. Pero esta lectura no ha sido no podía ser una lectura a libro abierto, o esa simple lectura de la "generalización" a que, demasiado a menudo, se reduce la filosofía marxista y que, bajo la palabra abstracción con que se la cubre no es sin la confirmación del mito religioso o empírista de la lectura, porque la suma de las lecturas de detalle que resume no libera ni un solo instante de ese mito. Esa lectura era al principio una lectura doble, salida de otra lectura sintomática, que ponía en presencia en una pregunta, una respuesta dada a su pregunta ausente.

Para decirlo claramente, no ha sido posible plantear, a los análisis políticos prácticos que nos da Lenin de las condiciones de la explosión revolucionaria del 17, la cuestión de la especificidad de la dialéctica marxista sino a partir de una respuesta a la cual faltaba la proximidad de su pregunta, de una respuesta situada en otro lugar de las obras del marxismo que están a nuestro alcance, muy precisamente, la respuesta con la cual Marx declaraba que había "invertido" la dialéctica hegeliana. Esta respuesta de Marx, por medio de la "inversión", era una respuesta a la pregunta (ausente): ¿Cuál es la diferencia específica que distingue la dialéctica marxista de la dialéctica hegeliana? Ahora bien, esta respuesta por medio de la "inversión", al igual que la respuesta de la economía política clásica por medio del "valor del trabajo", es notable por el hecho de que contiene una carencia interior: basta interrogar a la metáfora de la inversión para comprobar que ella no puede pensarse a sí misma; que ella indica, por consiguiente, al mismo tiempo, fuera de ella, un problema real, una pregunta real pero ausente, y en ella el vacío o el equívoco conceptual correlativo a esta ausencia, la ausencia del concepto tras la palabra. Esta forma de tratar la ausencia del concepto bajo la presencia de una palabra como síntoma es lo que me ha encaminado a formular la pregunta implicada y definida por su ausencia. Mi "lectura" de los textos de Lenin, por imperfecta y provisoria que haya sido, sólo ha sido posible a condición de plantear a estos textos la pregunta teórica cuya respuesta en acto representaban, aunque su grado de existencia estuviese muy lejos de ser puramente teórico (puesto que estos textos describen, con fines prácticos, la estructura de la coyuntura en la cual explotó la revolución soviética). Esta "lectura" ha permitido precisar la pregunta y volver a plantearla, así transformada, a otros textos igualmente sintomáticos, que poseen un grado de existencia diferente, al texto de Mao Tse-tung, pero, al mismo tiempo, al texto metodológico de Marx en la Introducción de 1857. La pregunta forjada a partir de la primera respuesta sale de nuevo transformada y apropiada para permitir la lectura de otras obras: hoy día *El capital*. Pero también aquí hemos recurrido, para leer *El capital*, a una serie de lecturas dobles, es decir, sintomáticas": hemos leído *El capital* de manera de tomar visible lo que podía subsistir todavía de invisible en él, pero el retro, ceso de esta "lectura" ha tomado toda la dimensión que podíamos darle de una segunda lectura, en el estado de nuestras fuerzas, realizada al mismo

tiempo, y que versaba sobre las obras de juventud de Marx, en particular, sobre los Manuscritos del 44 y, por lo tanto, sobre la problemática que constituye el fondo de sus obras, la problemática antropológica de Feuerbach y la problemática del idealismo absoluto de Hegel.

Si la cuestión acerca de la filosofía de Marx, es decir, acerca de su especificidad diferencial, sale transformada y precisada por poco que sea, de esta primera lectura de *El capital*, ella debería permitir otras "lecturas", en primer lugar, otras lecturas de *El capital*, de donde saldrían nuevas precisiones diferenciales, y la lectura de otras obras del marxismo, por ejemplo, la lectura instruida de los textos filosóficos marxistas (aprisionados en las formas inevitables de la lucha ideológica) tal como el *Antí-Dühring*, la *Filosofía de la naturaleza* de Engels y *Materialismo y empíricocriticismo* de Lenin (y los Cuadernos sobre la dialéctica); incluso, por ejemplo, la "lectura" de otras obras prácticas del marxismo, que abundan en nuestro mundo y que existen en la realidad histórica del socialismo y de los jóvenes países liberados, en marcha hacia el socialismo. Me refiero ex professo con tal retraso a esos textos filosóficos clásicos por la sencilla razón de que antes de la definición de los principios esenciales de la filosofía marxista, es decir, antes de establecer el mínimo indispensable para la existencia coherente de la filosofía marxista, en su diferencia con toda ideología filosófica, no era posible leer esos textos clásicos, que Do son textos de investigación sino de combate, a no ser en la letra enigmática de su expresión ideológica, sin poder mostrar por qué esa expresión debía necesariamente revestir la forma de la expresión ideológica, por consiguiente, sin poder aislar esa forma en su esencia propia. Lo mismo ocurre con la "lectura" de las obras, aún opacas teóricamente, de la historia del movimiento obrero, como el "culto a la personalidad" o el conflicto grave que representa nuestro drama actual. Esta "lectura" será posible quizá algún día, a condición de haber identificado bien aquello que, en las obras racionales del marxismo, puede darnos la posibilidad de producir los conceptos indispensables para la comprensión de las razones de esa sinrazón.<sup>20</sup>

Lo mismo ocurre con la ---lectura de las obras nuevas del marxismo que, en formas a veces sorprendentes, llevan en sí algo esencial para el porvenir del socialismo: lo que el marxismo produce en los países de vanguardia del Tercer Mundo que lucha por su libertad, desde los guerrilleros del Vietnam hasta Cuba. Es vital que sepamos leer a tiempo esas obras.

¿Puedo resumir en una palabra todo lo que precede? Esta palabra describe un círculo: una lectura filosófica de *El capital* sólo es posible mediante la aplicación de lo que es el objeto mismo de nuestra investigación; la filosofía de Marx. Este círculo sólo es posible epistemológicamente gracias a la existencia de la filosofía de Marx en las obras del marxismo. Se trata pues, de producir, en el sentido estricto de la palabra, lo que parece significar: hacer manifiesto lo que está latente; pero esto quiere decir transformar (para dar a una materia prima preexistente la forma de un objeto adaptado a un fin) aquello que en cierto sentido existe ya. Esta producción, en el doble sentido que da a la operación de producción la forma necesaria de un círculo, es la producción de un conocimiento. Concebir en su especificidad -la

filosofía de Marx es, pues, concebir la esencia del movimiento mismo mediante el cual se produce su conocimiento o concebir el conocimiento como producción.

10

No puede pretenderse aquí otra cosa que hacer una apreciación teórica de lo que nos proporciona nuestra lectura de *El capital*. Tal como estas exposiciones no son más que una primera lectura y, sin duda, se comprende ahora por qué las entregamos en la forma misma de sus vacilaciones, también las precisiones que siguen no son sino el primer trazo de lo que por ahora no puede ser más que un bosquejo.

Creo que hemos obtenido un punto de partida. Si no hay lectura inocente es porque toda lectura no hace sino reflejar en su lección y en sus reglas al verdadero responsable: la concepción del conocimiento que, sosteniendo su objeto, lo hace lo que es. Hemos percibido, a propósito de la lectura "expresiva", esa lectura directa de la esencia en la existencia, y hemos sospechado, detrás de esa presencia total donde toda opacidad se reduce a nada, la tiniebla del fantasma religioso de la transparencia epifánica y de su modelo de fijación privilegiada: el Logos y su Escritura. El haber rechazado las fascinaciones reconfortantes de este mito nos ha dado a conocer otro nexo que debe necesariamente articular la nueva lectura que Marx nos propone, sobre una nueva concepción del conocimiento que la fundamenta.

Pero para llegar a ella por su lado más favorable, permítasenos dar otro rodeo. Sin querer pensar con un mismo concepto concepciones del conocimiento cuya relación histórica todavía no ha sido estudiada, ni a fortiori demostrada, debemos, no obstante, relacionar la concepción que sostiene la lectura religiosa que nos está proscrita con otra concepción no menos viva y que tiene todas las apariencias de ser la trascipción profana de aquélla, la concepción empirista del conocimiento. Tomemos este término en su sentido más amplio, ya que puede significar tanto un empirismo racionalista como un empirismo sensualista, y que se encuentra en acción en el pensamiento hegeliano mismo, que podemos considerar con todo derecho, bajo esta dimensión y con el consentimiento del propio Hegel, como la reconciliación de la religión y de su "verdad" profana.

Siempre que se comprenda el empirismo en este sentido genérico se puede admitir que se sitúe, bajo su concepto, el empirismo sensualista del siglo xviii. Aunque este último no realiza siempre el conocimiento en su objeto real con el modo que va a ser descrito, aunque concibe el conocimiento bajo cierto ángulo' como producido por una historia, realizada, sin embargo, el conocimiento en la realidad de una historia que no es sino el desarrollo de lo que ella contiene en el origen. En este sentido, lo que se ya a decir de la estructura de la relación real del conocimiento con el objeto real vale igualmente para la relación del conocimiento con la historia real en la ideología del siglo xviii.

La concepción empirista del conocimiento hace resucitar –bajo una forma articular– el mito con que nos hemos encontrado. Para comprender a bien, es preciso definir los principios esenciales de la problemática teórica que la sustenta. La concepción empirista del conocimiento pone en escena un proceso que acaece entre un objeto dado y un sujeto dado. Poco importa, a este nivel, el status de este sujeto (si es psicológico, histórico o no) y de este objeto (si es discontinuo o continuo, móvil o fijo). Este status no concierne sino a la definición precisa de las variaciones de la problemática de base, que es la única que aquí nos interesa. Sujeto y objeto dados, y por tanto, anteriores al proceso del conocimiento, definen de por sí un cierto campo teórico fundamental, pero que, en este estado, todavía no, puede enunciarse como empirista. Lo que lo define como tal es la naturaleza del proceso del conocimiento; dicho de otro modo, cierta relación, que define al conocimiento como tal, en función del objeto real del que se dice conocimiento.

Todo el proceso empirista del conocimiento reside, en efecto, en la operación del sujeto denominada abstracción. Conocer es abstraer la esencia del objeto real, cuya posesión por el sujeto se llama entonces conocimiento. Cualesquiera que sean las variaciones particulares con que pueda ser afectado el concepto de abstracción, éste define una estructura invariante que constituye el índice específico del empirismo. La abstracción empirista, que extrae del objeto real dado, su esencia, es una abstracción real, que pone al sujeto en posesión de la esencia real. Se verá que la repetición, en cada uno de los momentos del proceso, de la categoría de real es distintiva de la concepción empirista. ¿Qué significa, pues, una abstracción real? Ella da cuenta de lo que es considerado como un hecho real: la esencia es abstraída de los objetos reales en el sentido real de una extracción, de la misma manera en que se puede decir que el oro es extraído (o abstraído v, por lo tanto, separado) de la escoria en la cual está contenido. De la misma manera en que el oro, antes de su extracción, existe como oro no separado de su escoria en su escoria misma, igualmente la esencia de lo real existe, como esencia real, en lo real que la contiene. El conocimiento es abstracción, en sentido propio, es decir, extracción de la esencia de lo real que lo contiene, separación de la esencia de lo real que lo contiene y lo encierra ocultándolo.

Poco importa el procedimiento que permita esta extracción (ya sea, por ejemplo, la comparación entre los objetos, frotar unos contra otros para desgastar la escoria, etc.); poco importa la figura de lo real y esté compuesta de individuos distintos conteniendo cada uno, bajo si diversidad, una misma esencia, o de un individuo único. En todos los' casos, esta separación, en lo real mismo, de la esencia de lo real y de la escoria que oculta a la esencia, nos impone como condición de esa operación una representación muy particular tanto de lo real como de su conocimiento.

*Lo real:* está estructurado como escoria que contiene en su interior un grano de oro puro, es decir, que está hecho de dos esencias reales, la esencia pura y la impura, el oro y la escoria o, si se prefiere (términos hegelianos), lo esencial y lo inesencial. Lo inesencial puede ser la forma de la individualidad (tal fruto, tales frutos particulares) la materialidad (lo que no es la "forma" o esencia) o la "nada" cualquier otra cosa, poco importa. El hecho es que el objeto real contiene en sí, realmente, dos partes reales distintas, la esencia y lo inesencial. Lo cual nos da este primer resultado: el conocimiento (que no es sino la esencia esencial) está contenido

realmente en lo real, en la otra parte de lo real, como una de sus partes, la parte inesencial. El conocimiento: tiene como única función la de separar en el objeto las dos partes existentes en él, lo esencial de lo inesencial, por procedimientos particulares que tienen la finalidad de eliminar lo real inesencial (mediante una serie de selecciones, cribas, raspaduras y frotamientos sucesivos), para dejar al sujeto que conoce frente a la segunda parte de lo real, que es su esencia, real también. Lo cual nos da el segundo resultado: la operación de la abstracción, todos sus procedimientos de limpieza, no son sino procedimientos de depuración y de eliminación de una parte de lo real para aislar la otra. Por consiguiente, no dejan ningún rastro en la parte extraída, todo rastro de su operación se elimina con la parte de lo real que deben eliminar.

Sin embargo, algo de la realidad de este trabajo de eliminación se encuentra representado, pero de ninguna manera, como pudiera creerse, en el resultado de esta operación -puesto que este resultado no es sino la esencia real pura y neta-, sino en las condiciones de la operación, precisamente en la estructura del objeto real del cual debe extraer la esencia real la operación de conocimiento. Este objeto real está dotado, para este fin, de una estructura muy particular que ya hemos encontrado en nuestro análisis, pero que es preciso ahora poner en evidencia. Esta estructura se refiere mUY precisamente a la posición respectiva en lo real de las dos partes constitutivas de lo real: la parte inesencial y la parte esencial. La parte inesencial ocupa todo el exterior del objeto, su superficie visible; mientras que la parte esencial ocupa el interior del objeto real, su núcleo invisible. La relación entre lo visible y lo invisible es, pues, idéntica entre lo exterior y lo interior, a la relación entre la escoria y el núcleo. Si la esencia no es visible inmediatamente, es porque está oculta en sentido estricto, es decir, enteramente cubierta y envuelta por la escoria de lo inesencial. He aquí todo el rastro de la operación del conocimiento, pero realizada en la posición respectiva de lo inesencial y de lo esencial en el objeto real mismo; y he aquí fundada, al mismo tiempo, la necesidad de la operación de la extracción real y de los procedimientos de limpieza indispensables para el descubrimiento de la esencia. Descubrimiento que hay que tomar ahora en sentido real: quitar lo que cubre, como se quita la corteza que cubre la almendra, la piel que cubre el fruto, el velo que cubre a la muchacha, a la verdad, al dios o la estatua.<sup>22</sup> etc. No busco, en estos ejemplos concretos, el origen de esa estructura, los cito como otras tantas imágenes especulares donde todas las filosofías del ver han reflejado su complacencia. ¿Hay necesidad de demostrar todavía que esta problemática de la concepción empirista del conocimiento está unida, como a su doble, a la problemática de la visión religiosa de la esencia en la transparencia de la existencia? La concepción empirista puede concebirse como una variación de la concepción de la visión, con la sencilla diferencia de que la transparencia no está dada en ella de golpe, sino que está separada de ella precisamente Por ese velo, por esa escoria de la impureza, de lo inesencial que nos sustrae la esencia. Esto es lo que la abstracción pone de lado, mediante sus técnicas de separación y de limpieza, para entregarnos la presencia real de la esencia pura y desnuda, cuyo conocimiento ya no es más que la simple visión.

Consideremos ahora la estructura del conocimiento empirista en forma crítica. Podemos caracterizarla como una concepción que piensa el conocimiento de un objeto real como una parte real de ese objeto real que se quiere conocer. Aunque esta parte sea llamada esencial e interior y oculta y, por tanto, invisible, a primera

vista, pero no deja por ello de ser, en sus propiedades mismas, planteada como una parte real que compone la realidad del objeto real en su composición con la parte inesencial. Lo que configura el conocimiento, es decir, esa operación, muy particular, que se ejerce en relación con el objeto real que se quiere conocer y que no es nada despreciable sino que, por el contrario, añade al objeto real existente una nueva existencia, precisamente la existencia de su conocimiento (por ejemplo, ante todo el discurso conceptual, verbal o escrito que enuncia ese conocimiento en la forma de un mensaje, lo que configura, pues, este conocimiento que se ejerce, sin embargo, fuera del objeto, siendo el acto de un sujeto activo), está por completo inscrito en la estructura del objeto real, bajo la forma de la diferencia entre lo inesencial y la esencia, entre la superficie y el fondo, entre lo exterior y lo interior. El conocimiento ya está, pues, realmente presente en el objeto real que tiene que conocer, bajo la forma de la disposición respectiva de sus dos partes reales. El conocimiento está allí realmente presente por entero: no sólo su objeto, que es esa parte real llamada esencia, sino también su operación, que es la distinción y la posición respectiva que existe realmente entre las dos partes del objeto real, una de las cuales (lo inesencial) es la parte exterior que oculta y envuelve a la otra (la esencia o parte interior).

No invento ni juego. Miguel Angel desarrolló toda una estética de la producción artística que no descansa sobre la producción de la forma esencial a partir de la materia del mármol, sino sobre la destrucción de lo informe que antes del primer golpe envuelve en la piedra la forma que hay que liberar. La práctica de la producción estética se halla investida aquí de un realismo empírista de la extracción.

Este conocimiento, concebido como una parte real del objeto real, en la estructura real del objeto real, es lo que constituye la problemática específica de la concepción empírista del conocimiento. Basta retenerla bajo su concepto para sacar de ella importantes conclusiones que rebasan naturalmente lo que esta concepción dice. No puedo tratar aquí ni la menor de estas conclusiones, fáciles de desarrollar, en particular en lo que se refiere a la estructura de lo visible y de lo invisible, de la que ya tenemos cierto presentimiento de importancia. Sólo quisiera observar, de paso, que las categorías del empirismo se hallan en el corazón de la problemática de la filosofía clásica; que el reconocimiento de esta problemática, bajo sus variaciones mismas, incluidas sus variaciones sordas y sus denegaciones, puede darle al proyecto de una historia de la filosofía un principio esencial para la construcción de su concepto para este período; que esta problemática, confesada por el siglo xviii de Locke y Condillac, está profundamente presente, por paradójico que parezca, en la filosofía hegeliana; y que Marx, por razones que estamos analizando, ha tenido que servirse de ella para pensar la falta de un concepto cuyos efectos, no obstante, había producido, para formular la pregunta (ausente), es decir, ese concepto al cual él, sin embargo, ha dado respuesta en sus análisis de *El capital*; que esta problemática ha sobrevivido al uso mediante el cual Marx la giraba, la torcía y la transformaba de hecho, al mismo tiempo que recurría a sus términos (la apariencia y la esencia, lo exterior y lo interior, la esencia interna de las cosas, el movimiento

aparente y el movimiento real, etc.); que encontramos esa problemática actuando en numerosos pasajes de Engels y Lenin, quienes tenían motivos para servirse de ella en las batallas ideológicas, donde ante el asalto brutal del adversario y en un "terreno" escogido por él, es preciso defenderse con urgencia y comenzar por devolver a la cara sus propias armas y sus propios golpes, es decir, sus argumentos y sus conceptos ideológicos.

Sólo quisiera insistir aquí en este punto preciso: el juego de palabras que fundamenta esta concepción y que tiene por objeto el concepto de lo real. En efecto, se puede caracterizar primeramente esta concepción empirista del conocimiento como un juego de palabras sobre lo real. Acabamos de ver que todo el conocimiento, tanto su objeto propio (la esencia del objeto real) como la distinción entre el objeto real, al cual se dirige la operación de conocimiento, y esa operación de conocimiento -distinción que es el lugar mismo de la operación del conocimiento-, o sea, tanto el objeto como la operación de conocimiento, en su diferenciación del objeto real cuyo conocimiento se propone producir, son planteados y concebidos, con pleno derecho, como pertenecientes a la estructura real del objeto real. Para la concepción empirista del conocimiento, el todo del conocimiento está entonces investido en lo real y el conocimiento no aparece sino exclusivamente como una relación, interior al objeto real, entre partes realmente distintas de este objeto real. Si se concibe claramente esta estructura fundamental, en numerosas circunstancias puede servirnos de base, en particular para calibrar la validez teórica de las formas modernas del empirismo que se nos presentan bajo los inocentes títulos de una teoría de los modelos que espero haber demostrado que es fundamentalmente extraña a Marx. Más lejos de nosotros, pero mucho más cerca de Marx, en Feuerbach y en el Marx de las Obras de la Ruptura (Tesis sobre Fuerbach e Ideología alemana), esa estructura puede servirnos para comprender ese perpetuo juego de palabras sobre lo "real" y lo "concreto" que está en la base de toda una serie de equívocos cuyas consecuencias retrasadas sufrimos hoy día.<sup>24</sup> Sin embargo, no tomaré esa vía crítica prodigiosamente fecunda: dejaré al juego de palabras sus consecuencias y su refutación a la vigilancia creciente de nuestro tiempo. Sólo consideraré el juego de palabras en sí.

"Hay que tener en cuenta que aquí no hablo, para rechazarla, sino de la teoría de los modelos considerada como ideología del conocimiento. En este sentido, cualquiera que sea el grado de elaboración de sus formas (por el neopositivismo contemporáneo), sigue siendo una transformación de la concepción empirista del conocimiento. Este rechazo no condena, por lo tanto, otros sentidos y otro uso de la categoría de "modelo", como precisamente el sentido que corresponde efectivamente al uso técnico de los "modelos", como se puede observar en numerosas circunstancias en la práctica técnica de la planificación en los países socialistas. El modelo" es entonces un medio técnico de composición de diferentes datos con vistas a la obtención de un fin determinado. El empirismo del "modelo" está entonces en su sitio, no en la teoría del conocimiento, sino en su aplicación práctica, es decir, en el orden de la técnica de realización de ciertos fines en función de ciertos datos, sobre la base de ciertos conocimientos aportados por la ciencia de la economía política. En una expresión célebre, que desgraciadamente no tuvo en la práctica el eco que merecía, Stalin prohibía que se confundiese la economía política con la política económica, la teoría con su aplicación técnica. La concepción

empirista del modelo como ideología del conocimiento recibe, de la confusión entre el instrumento técnico que es efectivamente un modelo y el concepto del conocimiento, todas las apariencias necesarias para su impostura.

", Los errores geniales de la Crítica de los fundamentos de la psicología de Politzer descansan en gran parte en la función ideológica del concepto no criticado de "concreto": no se debe al azar que Politzer haya proclamado el advenimiento de la "Psicología concreta" sin que a esa proclamación haya seguido ninguna obra. Toda la virtud del término "concreto" se agotaba en su uso crítico, sin poder fundamentar el menor conocimiento, que sólo existe en "la abstracción" de los conceptos. Se podía ver observar esto en Feuerbach, que intenta desesperadamente liberarse de la ideología invocando lo "concreto", es decir, el concepto ideológico, de la confusión entre el conocer y el ser: es evidente que la ideología no puede liberar de la ideología. Se encuentran el mismo equívoco Y el mismo juego de palabras en todos los intérpretes de Marx que se remiten a las Obras de juventud, al invocar el humanismo "real", el humanismo "concreto" o el humanismo "positivo" como el fundamento teórico de su pensamiento. Ciertamente tienen excusas: todas las expresiones del propio Marx que, en las Obras de la Ruptura (Tesis sobre Feuerbach, Ideología alemana), habla de lo concreto ' de lo real, de los "hombres, concretos, reales", etc. Pero las Obras de la Ruptura también están sujetas al equívoco de una negación que todavía se acoge al universo de los conceptos que rechaza, sin haber podido formular en forma adecuada los conceptos nuevos y positivos que lleva en si. (Ver La revolución teórica de Marx, pp. 29-30.)

Este juego de palabras juega con una diferencia que él mismo mata al tiempo que escamotea el cadáver. Veamos qué hombre lleva la víctima de este homicidio sutil. Cuando el empirismo señala la esencia como objeto del conocimiento, confiesa algo importante que al mismo tiempo niega, confiesa que el objeto del conocimiento no es idéntico al objeto real, puesto que lo declara solamente parte del objeto real. Pero niega lo que confiesa, reduciendo, precisamente, esa diferencia entre dos objetos, el objeto del conocimiento y el objeto real, a una simple distinción de las partes de un solo objeto: el objeto real. En el análisis confesado hay dos objetos distintos, el objeto real que "existe fuera del sujeto, independientemente del proceso del conocimiento" (Marx) y el objeto de conocimiento (la esencia del objeto real) que es ciertamente distinto del objeto real. En el análisis negado, ya no hay más que un solo objeto: el objeto real. De donde tenemos derecho a concluir: el verdadero juego de palabras nos ha engañado a nosotros mismos acerca de su lugar, de su soporte (Tráger), de la palabra que es su sede equívoca. El verdadero juego de palabras no se desarrolla en torno a la palabra real, que es su máscara, sino en torno a la palabra objeto. No es a la palabra real a la que hay que cuestionar sobre su homicidio; es de la palabra objeto, es del concepto de objeto del que hay que producir la diferencia para liberarlo de la unidad de impostura de la palabra objeto.

historia: Spinoza y Marx. Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente del idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto del conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la idea del círculo, que es el objeto de conocimiento, con el círculo, que es el objeto real. Marx retomó esa distinción con toda la fuerza posible en el capítulo iii de la *Introducción de 1857*.

Marx rechaza la confusión hegeliana de la identificación del objeto real s, del objeto de conocimiento, del proceso real y del proceso del conocimiento: "Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real [das Reale] como resultado del pensamiento, abarcándose a sí mismo, profundizándose a sí mismo y poniéndose en movimiento por sí mismo, mientras que el método que permite elevarse de lo abstracto a lo concreto no es otra cosa que el modo [dile Art] en el que el pensamiento se apropiá de lo concreto y lo reproduce [reproduzieren] en la forma de un concreto espiritual [geistig Konkretes]". Esta confusión, a la cual Hegel da la forma de un idealismo absoluto de la historia, no es en su principio sino una variación de la confusión que caracteriza a la problemática del empirismo. Contra esta confusión, Marx defiende la distinción entre el objeto real (lo concreto-real, la totalidad real que "subsiste en su independencia fuera de la cabeza [Kopf], antes como después de la producción de su conocimiento) y el objeto del conocimiento, producto del conocimiento que lo produce en sí mismo como concreto-de-pensamiento (Gedankenkonkretum), como totalidad-de-pensamiento (Gedankentotalitüt), es decir, como un obícto-de-pensamiento, absolutamente distinto del objeto-real, de lo concreto-real, de la totalidad-real, de la que el concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, proporciona precisamente el conocimiento. Marx va más lejos todavía y demuestra' que esa distinción se refiere no sólo a esos dos objetos, sino también a sus propios procesos de producción. Mientras que el proceso de producción de tal objeto real, de tal totalidad concreta-real (por ejemplo, una nación histórica dada), ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis real (el orden de sucesión de la génesis histórica), el proceso de producción del objeto del conocimiento ocurre por completo en el conocimiento y se efectúa según otro orden, en el que las categorías pensadas que reproducen las categorías "reales" no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histórica real, sino lugares muy diferentes que les son asignados por su función en el proceso de producción del objeto de conocimiento.

Por un instante prestemos atención a todos estos temas.

Cuando Marx nos dice que el proceso de producción del conocimiento -por consiguiente, de su objeto, distinto del objeto real, que es aquello que éste debe apropiarse precisamente bajo el "modo" de conocimiento- ocurre por completo en el conocimiento, en la "cabeza" o en el pensamiento, no cae, ni por un segundo, en un idealismo de la conciencia, del espíritu o del pensamiento, ya que el "pensamiento" de que se trata aquí, no es la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta, a quien el mundo real haría frente como materia; este pensamiento no es tampoco la facultad de un sujeto psicológico, aunque los individuos humanos sean sus agentes. Este pensamiento es el sistema históricamente constituido de un aparato de pensamiento, basado y articulado en, la realidad natural y social. Este pensamiento es definido por el sistema de las

condiciones reales que hacen de él, si puedo arriesgar esta fórmula, un modo de producción determinado de conocimientos. Como tal, este pensamiento está constituido por una estructura que combina (Verbíndung) el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual trabaja, los medios de Producción teórica de que dispone (su teoría, su método y su técnica, experimental u otra) y las relaciones históricas (al /mismo tiempo teóricas, ideológicas y sociales) en las que produce. Este sistema definido de las condiciones de la práctica teórica es el que asigna a tal o cual sujeto (individuo) pensante su lugar y su función en la producción de los conocimientos. Este sistema de producción teórica, sistema tanto material como "espiritual" cuya práctica se basa y articula sobre las prácticas económicas, políticas e ideológicas existentes, que le proporcionan directa o indirectamente lo esencial de su "materia prima", posee una realidad objetiva determinada. Esta realidad determinada es la que define los papeles y funciones del "pensamiento" de los individuos singulares, que no pueden "pensar" sino los "problemas" ya planteados o que puedan ser planteados; ella es la que, por consiguiente, pone en actividad la "fuerza de pensamiento" de los individuos, lo mismo que la estructura de un modo de producción económica pone en actividad la fuerza de trabajo de los productores inmediatos. Así, pues, lejos de ser el "pensamiento" una esencia opuesta al mundo material -la facultad de un sujeto trascendental "puro" o de una "conciencia absoluta", es decir, ese mito que el idealismo produce como mito para reconocerse en él y basarse en él-, el "pensamiento" es un sistema real propio, basado y articulado en el mundo real de una sociedad histórica dada, que mantiene relaciones determinadas con la naturaleza, un sistema específico, definido por las condiciones de su existencia y su práctica, es decir, por una estructura propia, un tipo de "combinación" (Verbíndung) determinado que existe entre su materia prima propia (objeto de la práctica teórica), sus medios de producción propios y sus relaciones con las otras estructuras de la sociedad.

Si se quiere considerar que debe definirse de este modo el "pensamiento", este término tan general del que Marx se sirve en el pasaje que analizamos, es perfectamente legítimo decir que la producción del conocimiento, que es lo propio de la práctica teórica, constituye un proceso que ocurre enteramente en el pensamiento, del mismo modo que podemos decir, *mutatis mutandis*, que el proceso de la producción económica ocurre por entero en la economía, aunque ello implique -y precisamente en las determinaciones específicas de su estructura- relaciones necesarias con la naturaleza y las demás estructuras (juridicopolítica e ideológica) que constituyen, tomadas en conjunto, la estructura global de una formación social perteneciente a un modo de producción determinado. Así, es perfectamente legítimo decir, como lo hace Marx, que la "totalidad concreta como totalidad de-pensamiento, como concreto-de-pensamiento es en realidad [ín der Tat] un producto del pensar y del concebir [ein Produkt des Denkens, des Begreifens]; es perfectamente legítimo representarse la práctica teórica, es decir, el trabajo del pensamiento sobre su materia prima (el objeto sobre el cual trabaja), como un "trabajo de transformación [Verarbeitung] de la intuición [Anschauung] y de la representación [Vorstellung] en conceptos [ín Begriffel]. Yo he tratado en otro lugar de demostrar que esta materia prima sobre la cual trabaja el modo de producción del conocimiento, es decir, lo que Marx designa como Anschauung y Vorstellung, la materia de la intuición y de la representación, debía revestir formas muy diferentes, según el grado de desarrollo del conocimiento en su historia; que hay gran distancia, por ejemplo, entre la materia prima con la que trabaja Aristóteles y la materia prima con la que trabajan Galileo,

Newton o Einstein, pero que formalmente esta materia prima forma parte de las condiciones de producción de todo conocimiento. He tratado de demostrar, igualmente, que aunque es evidente para cualquiera que esa materia prima se hace cada vez más elaborada a medida que progresá una rama del conocimiento, aunque la materia prima de una ciencia desarrollada no tiene, evidentemente, ya nada que ver con la "pura,, intuición sensible o la simple "representación", como contrapartida, por mucho que nos remontemos en el pasado de una rama del conocimiento, jamás se tiene que ver con una intuición sensible o representación "puras", sino con una materia prima siempre-ya compleja, -con una estructura de intuición" o de "representación" que combina, en una Verbíndung propia, a la vez "elementos" sensibles, elementos técnicos y elementos ideológicos; que, por consiguiente, el conocimiento no se encuentra jamás, como quisiera desesperadamente el empirismo, ante un objeto puro que entonces sería idéntico al objeto real cuyo conocimiento trata precisamente de producir... el conocimiento. El conocimiento, al trabajar sobre su "objeto", no trabaja, pues, sobre el objeto real, sino sobre su propia materia prima, que constituye --en el sentido riguroso del término- su "objeto" (de conocimiento), que es, desde las formas más rudimentarias del conocimiento, distinto del objeto real, puesto que esta materia prima es siempre-ya, una materia prima en el sentido estricto que le da Marx en El capital, una materia ya elaborada, ya transformada, precisamente por la imposición de la estructura compleja (sensible -técnico-ideológica) que la constituye como objeto de conocimiento, incluso del más grosero, como el objeto que el conocimiento va a transformar, cuyas formas va a modificar en el curso de su proceso de desarrollo, para producir conocimientos incesantemente transformados, pero que nunca dejarán de referirse a su objeto, en el sentido de objeto de conocimiento.

## 12

Por ahora, sería temerario ir más lejos. El concepto formal de las condiciones de la producción de la práctica teórica no puede, por sí solo, darnos los conceptos especificados que permitan constituir una -historia de la práctica teórica ni, con mayor razón, la historia de las diferentes ramas de la práctica teórica (matemáticas, física, química, biología, historia y otras "ciencias humanas"). Para ir más allá del simple concepto formal de la estructura de la práctica teórica, es decir, de la producción de los conocimientos, debemos elaborar el concepto de la historia del conocimiento y elaborar los conceptos de los diferentes modos de producción teórica (en primer lugar, los conceptos del modo de producción teórica de la ideología y de la ciencia), así como los Conceptos propios de las diferentes ramas de la producción teórica y de sus relaciones (las diferentes ciencias y los tipos específicos de su dependencia, independencia y articulación). Este trabajo de elaboración teórica supone una investigación de gran aliento, que deberá apoyarse en los trabajos de valor que ya existen en los dominios clásicos de la historia de las ciencias y de la epistemología; una investigación que se apropie de toda la materia prima de los "hechos", ya recogidos y por recoger, y de los primeros resultados teóricos adquiridos en esos dominios. Sin embargo, la simple reunión de estos "hechos", de estos datos "empíricos" --que, salvo algunas excepciones muy notables, generalmente se nos ofrecen bajo la forma de simples secuencias o crónicas, es decir, en la forma de una concepción ideológica de la historia, cuando no es en el apriori de una filosofía de la historia-, esta simple reunión no puede

bastar para constituir una historia del conocimiento, de la cual hay que constituir primero el concepto, en una forma provisoria al menos, para poder iniciarla. Si hemos dedicado tanta atención ---en las exposiciones que se van a leer- a los conceptos en los cuales Marx: concibe las condiciones generales de la producción económica y a los conceptos en los cuales el pensamiento marxista debe concebir su teoría de la historia,, no es sólo para penetrar en la teoría marxista de la región económica del modo de producción capitalista, sino para precisar, en la medida de lo posible, los conceptos fundamentales (el concepto de producción, de estructura de un modo de producción, el concepto de historia), cuya elaboración formal es igualmente tan indispensable a la teoría marxista de la producción del conocimiento como a su historia.

De ahora en adelante, podemos comenzar a hacernos una idea de la i vía que siguen y seguirán estas investigaciones. Esta vía nos conduce a una revolución en la concepción tradicional de la historia de las ciencias, que todavía hoy está profundamente impregnada de la ideología de la filosofía de las Luces, es decir, de un racionalismo teleológico y, por consiguiente, idealista. Comenzamos a sospechar, e incluso a poder probar con cierto número de ejemplos ya estudiados, que la historia de la razón no es ni una historia lineal de desarrollo continuo, ni es, en su continuidad, la historia de la manifestación o de la torna de conciencia progresiva de una Razón, presente por entero en el germen de sus orígenes y cuya historia no haría sino ponerla al descubierto. Sabemos que este tipo de historia y de racionalidad no es sino el efecto de la ilusión retrospectiva de un resultado histórico dado, que escribe su historia en "futuro anterior", que concibe su origen como la anticipación de su fin. La racionalidad de la filosofía de las Luces, a la cual Hegel dio la forma sistemática del desarrollo del concepto, no es sino una concepción ideológica tanto de la razón como de su historia. La historia real del desarrollo del conocimiento se nos presenta hoy sometida a leyes muy diferentes de aquella esperanza teleológica del triunfo religioso de la razón. Comenzamos a concebir esta historia como una historia jalona de discontinuidades radicales (por ejemplo, cuando una ciencia nueva se destaca sobre el fondo de las formaciones ideológicas anteriores), de profundas modificaciones que, aunque respeten la continuidad de la existencia de las regiones del conocimiento (y no siempre es así), inician, en su ruptura, el reino de una lógica nueva que, lejos de ser el simple desarrollo, la "verdad" o la inversión de la antigua, ocupa literalmente su lugar.

Así se nos impone la obligación de renunciar a toda teleología de la razón y de concebir la relación histórica de un resultado con sus condiciones como una relación de producción y no de expresión, se nos impone lo que podríamos denominar -con un término que desentona con el sistema de las categorías clásicas y exige el reemplazo de estas mismas categorías- la necesidad de su contingencia. Para penetrar en esa necesidad, debemos penetrar en la lógica, muy particular y muy paradójica, que conduce a esta producción, es decir, la lógica de las condiciones de la producción de los conocimientos, sea que pertenezcan a la historia de una rama del conocimiento todavía ideológico, o sea que pertenezcan a una rama del conocimiento que trata de constituirse en ciencia o que ya se ha constituido en ciencia. En este sentido son muchas las sorpresas que nos esperan, como la que nos han dado los trabajos de C. Canguilhem sobre la historia de la producción del concepto de reflejo, que ha nacido, no como todas las apariencias (de hecho, la concepción ideológica dominante) nos inclinaban a creerlo, de una filosofía

mecanicista, sino en verdad, de una filosofía vitalista; como las que debemos a M. Foucault, que estudia la evolución desconcertante de esa formación cultural compleja que agrupa alrededor del término sobre determinado de "Locura", en los siglos xvii y xviii, toda una serie de prácticas e ideologías médicas, jurídicas, religiosas, morales y políticas, en una combinación cuyas disposiciones internas y sentido varían en función del cambio de lugar y de papel de estos términos, en el contexto más general de las estructuras económicas, políticas, jurídicas e ideológicas de su tiempo; como la que debemos también a M. Foucault, quien nos demuestra cuál es el conjunto de condiciones aparentemente heterogéneas que concurre de hecho, al término de un laborioso "trabajo de lo positivo", a la producción de lo que nos parece la evidencia misma: la observación del enfermo a través de la "mirada" de la medicina clínica.

Incluso la distinción teóricamente esencial y prácticamente decisiva entre la ciencia y la ideología, tiene razones para defenderse de las tentaciones dogmatistas o científicas que la amenazan directamente, puesto que debemos aprender, en este trabajo de investigación y de conceptualización, a no usar esta distinción de manera que restaure la ideología de la filosofía de las Luces, sino que, por el contrario, debemos aprender a tratar la ideología, la que, por ejemplo, constituye la prehistoria de una ciencia, como una historia real que posee sus leyes propias y como la prehistoria real cuya confrontación -real con otras prácticas técnicas y otras adquisiciones ideológicas o científicas ha podido producir, en una coyuntura teórica específica, el advenimiento de una ciencia no como su fin, sino como su sorpresa. Que por ello nos veamos obligados a plantear el problema de las condiciones de la "ruptura epistemológica" que inaugura toda ciencia --es decir, volviendo a la terminología clásica, el problema de las condiciones del descubrimiento científico- y que nos veamos en la necesidad de plantearlo también, en relación a Marx, es algo que multiplica otro tanto nuestras tareas. Que con ocasión del estudio de este problema seamos invitados a pensar de una manera totalmente nueva la relación de la ciencia con la ideología de la cual nace y que continúa acompañándola, más o menos, sordamente, en el curso de su historia; que tal investigación nos ponga frente a la evidencia de que toda ciencia no pueda ser concebida en su relación con la ideología de donde sale, sino como "ciencia de la ideología" es algo que podría desconcertarnos si no estuviéramos prevenidos sobre la naturaleza del objeto del conocimiento, que no puede existir sino en forma de ideología cuando se constituye la ciencia que va a producir, con el modo específico que la define, el conocimiento. Todos estos ejemplos, además de darnos una primera idea de la nueva concepción de la historia del conocimiento que debemos producir, nos dan también la medida del trabajo de investigación histórica y de elaboración teórica que nos espera.

Vuelvo sobre una segunda observación decisiva de Marx. El texto de la *Introducción del 57*, que distingue rigurosamente el objeto real del objeto de conocimiento, distingue también sus procesos y, lo que es capital, pone en evidencia una diferencia de orden en la génesis de estos dos procesos. Para emplear otro lenguaje, que aparece constantemente en *El capital*, Marx declara que el orden que gobierna las categorías pensadas en 'el proceso del conocimiento no coincide con el orden que gobierna las categorías reales en el proceso de la génesis histórica real.

Esta distinción toca de cerca, evidentemente, una de las cuestiones más debatidas de *El capital*: la de saber si hay identidad entre el orden llamado "lógico" (u orden de "deducción" de las categorial en *El capital*) y el orden "histórico" real. La mayoría de los intérpretes no logra "salir" verdaderamente de este problema, porque no quiere plantearlo en sus términos adecuados, es decir, en el campo de la problemática requerida por este problema. Digamos lo mismo en otra forma, que será familiar para nosotros: *El capital* nos da toda una serie de respuestas sobre la identidad y la no-identidad del orden "lógico" y de] orden "histórico". Son respuestas sin pregunta explícita: ir, (al respecto, ellas nos plantean la cuestión de su pregunta, es decir nos obligan a formular la pregunta no-formulada a la cual esas cuestiones responden. Es evidente que esta cuestión se refiere a la relación entre el orden lógico y el orden histórico, pero al pronunciar estas palabras no hacemos sino retomar los términos de las respuestas: lo que gobierna, en último término, el planteamiento (y, por lo tanto, la producción) de la pregunta es la definición del campo de la problemática en el cual esa pregunta (ese problema) debe plantearse. Ahora bien, la mayor parte de los intérpretes plantea esta pregunta en el campo de una problemática empirista, o (su "inversión" en sentido estricto) en el campo de una problemática hegeliana, tratando de demostrar, en el primer caso, que el orden "lógico", que es por esencia idéntico al orden real, que existe en la realidad del orden real como su misma esencia, no puede sino seguir el orden real; en el segundo caso, que el orden real, que es por esencia idéntico al orden "lógico", el orden real que no es más que la existencia real de] orden lógico, debe seguir al orden lógico. En ambos casos, los intérpretes se ven obligados a violentar ciertas respuestas de Marx que contradicen manifiestamente sus hipótesis. Propongo plantear esta pregunta (este problema) no en el campo de una problemática ideológica, sino en el campo de la problemática teórica marxista de la distinción entre el objeto real y el objeto del conocimiento, tomando nota de que esa distinción de objetos lleva consigo una distinción radical entre el orden de aparición de las "categorías" en el conocimiento, por un lado, y en la realidad histórica, por el otro. Es suficiente plantear el supuesto problema de la relación entre el orden de la génesis histórica real y el orden de desarrollo de los conceptos en el discurso científico, dentro de] campo de esta problemática (distinción radical de estos dos órdenes), para concluir que se trata de un problema imaginario.

Esta hipótesis permite respetar la variedad de las respuestas que Marx nos da, es decir, tanto los casos de correspondencia como los de no-correspondencia entre el orden "lógico" y el orden "real", en el supuesto de que no pueda haber correspondencia biunívoca entre los diferentes momentos de estos dos órdenes distintos. Cuando digo que la distinción entre el objeto real y el objeto del conocimiento lleva consigo la desaparición de] mito ideológico (empirista o idealista absoluto) de la correspondencia biunívoca entre los términos de los dos órdenes, me refiero a toda forma, incluso invertida, de correspondencia biunívoca entre los términos de los dos órdenes: porque una correspondencia invertida es también una correspondencia término a término según un orden común (del cual sólo cambia el signo). Evoco esta última hipótesis porque ha sido mantenida como esencial por Della Volpe y su escuela para la comprensión no sólo de la teoría de *El capital*, sino también de la "teoría del conocimiento" marxista.

Esta interpretación se basa en algunas frases de Marx, siendo la más clara la que aparece en la *Introducción del 57*.

"Sería, por consiguiente, imposible y falso ubicar las categorías económicas en el orden en que han sido históricamente determinantes. Su orden, por el contrario, está determinado por el tipo de relación mutua que mantienen entre sí en la sociedad burguesa moderna, y este orden es, precisamente, el inverso [umgekehrte] de lo que parece ser su orden natural, o de lo que corresponde al orden del desarrollo histórico."

Es porque se dio fe a esta Umkehrung, a esta "inversión de sentido, por lo que se llegó a considerar el orden lógico inverso, término a término, al orden histórico. Sobre este punto me remito al comentario de Rancière. La continuación inmediata del texto de Marx no permite ningún equívoco, pues nos enseña que este debate sobre la correspondencia directa o inversa de los términos de los dos órdenes no tienen nada que ver con el problema analizado: "No se trata de la relación que se establece históricamente entre las relaciones económicas... se trata de su Gliederung [combinación articulada] en el interior de la sociedad burguesa moderna". Es precisamente esta Gliederung, esta totalidad-articulada-de-pensamiento lo que se trata de producir en el conocimiento, como objeto de conocimiento, para llegar al conocimiento de la Gliederung real, de la totalidad-articulada-real, que constituye la existencia de la sociedad burguesa. El orden en que la Gliederung de pensamiento es producida es un orden específico, el orden mismo del análisis teórico que Marx lleva a cabo en *El capital*, el orden de la unión, de la "síntesis" de los conceptos necesarios para la producción de este todo-de-pensamiento, de este concreto-depensamiento que es la teoría de *El capital*.

El orden en que estos conceptos se articulan en el análisis es el orden de la demostración científica de Marx: no tiene ninguna relación directa, biunívoca, con el orden en que tal o cual categoría ha aparecido en la historia. Puede haber encuentros provisionales, trozos de secuencias aparentemente ritmadas por el mismo orden, pero que lejos de ser la prueba de la existencia de esa correspondencia, de ser una respuesta a la pregunta de la correspondencia plantean otra pregunta. Es preciso pasar por la teoría de la distinción de los dos órdenes para examinar si es simplemente legítimo plantearla (lo cual no es seguro en absoluto: esta pregunta puede no tener ningún sentido -y tenemos numerosas razones para pensar que no tiene ningún sentido). Muy por el contrario, Marx emplea su tiempo demostrando, no sin malicia, que el orden real contradice al orden lógico y si a veces llega, en la expresión, hasta decir que existe entre los dos órdenes una relación "inversa", no podemos tomar esta palabra al pie de la letra por un concepto, o sea, por una afirmación rigurosa que extrae su sentido, no de haber sido proferida, sino por pertenecer con pleno derecho a un campo teórico definido. La demostración de Rancière muestra, por el contrario, que el término "inversión", en este caso como en muchos otros, ocupa en *El capital* el lugar de un uso analógico, sin rigor teórico, es decir, sin ese rigor que nos impone la problemática teórica que sustenta todo el análisis de Marx, rigor que es preciso haber identificado y definido previamente para poder juzgar sobre la validez o las debilidades de un término o incluso de una frase. Sería fácil extender con éxito esta demostración a todos los pasajes que solicitan una interpretación de la correspondencia biunívoca invertida entre los términos de los dos órdenes.

Vuelvo, pues, al carácter propio del orden de los conceptos en la exposición del análisis de Marx, es decir, en su demostración. Una cosa es decir que este orden de los conceptos (u orden "lógico"), sin relación biunívoca de términos con el orden histórico, es un orden específico: aún es preciso dar razón de esta especificidad, es decir, de la naturaleza de este orden como orden. Plantear esta cuestión es evidentemente plantear la cuestión de la forma de orden requerida, en un momento dado de la historia del conocimiento, por el tipo de científicidad existente o, si se prefiere, por las normas de validez teórica reconocidas por la ciencia, en su propia práctica, como científicas. Éste es otro problema de gran alcance y complejidad-, que supone la elucidación de cierto número de problemas teóricos previos. El problema esencial presupuesto por la cuestión del tipo de demostratividad existente es el problema de la historia de la producción de las diferentes formas en las que la práctica teórica (que produce conocimientos, ya sean ideológicos" o "científicos") reconoce las - normas exigibles de su validez. Propongo denominar esta historia la historia de lo teórico como tal, o la historia de la producción (y de la transformación) de aquello que, en un momento dado de la historia del conocimiento, constituye la problemática teórica a la cual se remiten todos los criterios de validez teórica existentes, por consiguiente, las formas requeridas para dar al orden de un discurso teórico fuerza y valor de demostración. Esta historia de lo teórico, de las estructuras de la teoriedad y de las formas de la apodicticidad teórica, está por constituirse y también acerca de esto, como lo decía Marx en el momento en que comenzaba su obra, "existe una enorme literatura" a nuestra disposición. Pero una cosa son los elementos, a menudo de gran valor, de que disponemos (en particular, en cuanto a la historia de la filosofía considerada como historia de la "teoría del conocimiento"), y otra cosa es su puesta en forma teórica, lo que supone precisamente la formación, la producción de esta teoría.

He dado este rodeo sólo para volver a Marx y para decir que el carácter apodíctico del orden de su discurso teórico (u orden "lógico" de las categorías en *El capital*) no puede concebirse sino sobre el fondo ' de una teoría de la historia de lo teórico, que muestre qué relación efectiva existe entre las formas de la demostración en el discurso teórico de *El capital*, por un lado, y las formas de la demostración teórica que le son contemporáneas y próximas, por el otro.

Desde este ángulo, nuevamente es indispensable el estudio comparado de Marx y de Hegel. Pero este estudio no agota nuestro objeto. Marx; nos advierte, a menudo, por sus referencias constantes a otras formas de, demostración además de las formas del discurso filosófico que él recurre también a formas de demostración tomadas de las matemáticas, de la física, de la química, de la astronomía, etc. Por lo tanto, el propio Marx nos advierte constantemente acerca del carácter complejo y original del orden de demostración que instaura en la economía política.

Discurso instaurado por Descartes, explícitamente consciente de la importancia capital del orden de las razones" tanto en filosofía como en ciencias, e igualmente consciente de la distinción entre el orden del conocimiento y el orden del ser a pesar de su caída en un empirismo dogmático.

Él mismo declara, en su carta a La Chatre: "El método de análisis que he empleado y que nunca se había aplicado a cuestiones económicas hace bastante ardua la lectura de los primeros capítulos. . ."

Ese método de análisis de que habla Marx, es lo mismo que el "modo de exposición" (*Darstellungsweise*) que cita en el Posfacio de la segunda edición alemana y que distingue cuidadosamente del "modo de investigación" (*Forschungsweise*). El "modo de investigación" es la búsqueda concreta que Marx efectuó durante años en los documentos, existentes y los hechos que estos documentos atestiguan: esta búsqueda ha seguido vías que desaparecían en su resultado, el conocimiento de su objeto, el modo de producción capitalista. Los protocolos de la investigación" de Marx están en parte contenidos en sus notas de lectura. Pero en *El capital* nos encontramos con algo muy diferente de los procedimientos complejos y variados, de los "ensayos y errores` que lleva consigo toda investigación y que expresan, al nivel de la práctica teórica del inventor, la lógica propia del proceso de su descubrimiento. En *El capital* nos encontramos con la exposición sistemática, con la puesta en orden apodíctico de los conceptos en la forma propia a ese tipo de discurso demostrativo que es el "análisis" de que habla Marx. ¿De dónde proviene este "análisis" que Marx debía considerar como preexistente, puesto que no reivindica sino su aplicación a la economía política? Esta es una pregunta que consideramos indispensable para la comprensión de Marx, y a la cual no estamos en condiciones de dar una respuesta exhaustiva.

Nuestras exposiciones se refieren por cierto a este análisis, a las formas de razonamiento y de demostración que pone en acción y, en primer lugar, a esas palabras casi inaudibles, a esas palabras aparentemente neutras, que Macherey estudia en las primeras frases de *El capital* y que todos hemos tratado de escuchar. Literalmente, estas palabras llevan consigo, en el discurso efectivo de *El capital*, el discurso a veces semisilencioso de su demostración. Si a veces hemos logrado reconstituir en ciertos puntos delicados -incluso a pesar de la letra de Marx- la secuencia y la lógica propia de este discurso silencioso; si hemos tenido que identificar y llenar sus blancos; si hemos tenido la suerte de remplazar algunas de sus palabras todavía vacilantes por otros términos más rigurosos, no hemos ido más lejos. Si hemos podido establecer, con bastantes pruebas para afirmarlo, que el discurso de Marx es en su principio extraño al discurso de Hegel, que su dialéctica (el Posfacio la identifica con el modo de exposición de que hablamos) es totalmente diferente de la dialéctica hegeliana, no hemos pasado de ahí. No hemos llegado a descubrir de dónde obtuvo Marx este método de análisis que él considera preexistente. No nos hemos planteado el problema de saber si Marx, en lugar de tomarlo prestado, no habrá inventado este método de análisis que él creía sólo haber aplicado, de la misma manera que ha inventado ciertamente esa dialéctica que, en varios pasajes conocidos y demasiado manoseados por intérpretes apresurados, declara haber tomado de Hegel. Y si ese análisis y esa dialéctica no son, como creemos, sino una sola y misma cosa, no basta, para explicar su producción original, señalar que ella sólo ha sido posible al precio de una ruptura con Hegel; es preciso exhibir todavía las condiciones positivas de esa producción, los modelos positivos posibles que -reflejándose en la coyuntura teórica personal a la cual la historia de Marx lo había conducido-, han producido esa dialéctica en su

pensamiento. Nosotros no estábamos en condiciones de hacer todo esto. No negamos que las diferencias que hemos puesto de relieve pueden servir de índices y de guía teórica para emprender esta nueva investigación, pero no pueden ocupar su lugar.

Además, podemos estar casi seguros, como creemos poder pensarlo después de este primer esfuerzo de lectura filosófica, de que si Marx ha inventado realmente una forma nueva de orden de análisis demostrativo, le ocurrirá como a la mayoría de los grandes inventores en la historia de lo teórico: se necesita tiempo para que su descubrimiento sea simplemente reconocido y pase, en seguida, a la práctica científica corriente. Un pensador que instaura un nuevo orden en lo teórico, una nueva forma de apodicticidad o de científicidad, sufre una suerte muy diferente de la de un pensador que funda una nueva ciencia. Puede permanecer largo tiempo desconocido, incomprendido, sobre todo si, como es el caso de Marx, el inventor revolucionario en lo teórico se encuentra disimulado, en el mismo hombre por el inventor revolucionario en una rama de la ciencia (aquí la ciencia de la historia). Marx corre un riesgo mayor de sufrir esta condición, ya que sólo ha pensado parcialmente acerca del concepto de la revolución que inaugura en lo teórico. Este riesgo se duplica si las razones que han limitado la expresión conceptual de una revolución que afecta a lo teórico a través del descubrimiento de una ciencia nueva no dependen solamente de circunstancias de orden personal, o de la "falta de tiempo", sino que dependen, ante todo, del grado de realización de las condiciones teóricas objetivas que gobiernan la posibilidad de la formulación de esos conceptos. Los conceptos teóricos indispensables no se construyen mágicamente, por sí mismos, a pedido, cuando se necesitan. Toda la historia de los comienzos de las ciencias o de las grandes filosofías muestra, por el contrario, que el conjunto exacto de los conceptos nuevos no pasa, como en una parada militar, en un solo bloque sino que, por el contrario, algunos se hacen esperar largo tiempo, o desfilan con vestimentas ficticias, antes de ponerse su traje propio: esto ocurre hasta que la historia proporciona el sastre y el tejido. Mientras tanto, el concepto está ciertamente presente en ciertas obras, pero en una forma que no es la del concepto, en una forma que se busca en el interior de una forma "pedida" a otros detentadores de conceptos formulados y disponibles, o fascinantes. Todo esto para hacer comprender que no hay nada que no sea inteligible en el hecho paradójico de que Marx trate su método de análisis original como un método ya existente en el momento mismo en que lo inventa, ni en el hecho de que piense que lo toma de Hegel en el momento mismo en que rompe sus amarras hegelianas. Esta simple paradoja requiere un trabajo que aquí apenas bosquejarnos y que, sin duda, nos guarda sorpresas.

Sin embargo, ya hemos avanzado bastante en este trabajo para poder abordar, volviendo a la diferencia de orden entre el objeto del conocimiento y el objeto real, el problema cuyo índice es esta diferencia: el problema de la relación entre estos dos objetos (objeto de conocimiento y objeto real), relación que constituye la existencia misma del conocimiento.

Debo advertir que entramos ahora en un dominio de muy difícil acceso, por dos razones. En primer lugar, porque disponemos de pocos puntos de referencia marxistas que señalen su espacio y nos orienten en él; de hecho estamos ante un problema que no sólo tenemos que resolver, sino lisa y llanamente plantear, porque todavía no ha sido planteado verdaderamente, es decir, no ha sido enunciado sobre la base de la problemática requerida y en los conceptos rigurosos requeridos por esa problemática. Además -y ésta es, paradójicamente, la dificultad más grave-, porque nos encontramos literalmente sumergidos por la abundancia de soluciones ofrecidas para ese problema que todavía no ha sido verdaderamente planteado en todo su rigor; sumergidos por estas soluciones y cegados por su "evidencia". Ahora bien, estas soluciones no son, como aquellas de las que hemos hablado en relación a Marx, respuestas a preguntas ausentes, preguntas que hay que formular, sin embargo, para expresar la revolución teórica contenida en las respuestas. Son, por el contrario, respuestas a preguntas, soluciones a problemas perfectamente formulados, puesto que estas preguntas y problemas han sido hechos a la medida de esas respuestas y esas soluciones.

Hago alusión, muy precisamente, a lo que, en la historia de la filosofía ideológica, se agrupa bajo el título de "problema del conocimiento" o de "teoría del conocimiento". Digo que se trata aquí de una filosofía ideológica, ya que es esta posición ideológica del "problema del conocimiento" lo que define la tradición que se confunde con la filosofía idealista occidental (desde Descartes a Husserl, pasando por Kant y Hegel). Digo que esta posición del "problema" del conocimiento es ideológica en la misma medida en que este problema ha sido formulado partiendo de su "respuesta", como su reflejo exacto, les decir, no como un problema real, sino como el problema que debía plantearse para que la solución ideológica -que se le quería dar- fuese precisamente la solución a este problema. No puedo tratar aquí este punto que define lo esencial de la ideología, en su forma de ideología, y que reduce en su principio el conocimiento ideológico (y por excelencia el conocimiento de que habla la ideología, cuando piensa el conocimiento bajo la forma de problema de conocimiento o de teoría del conocimiento) al fenómeno de un reconocimiento. En el modo de producción teórico de la ideología (muy diferente en este aspecto del modo de producción teórico de la ciencia), la formulación de un problema no es sino la expresión teórica de las condiciones que permiten a una solución ya producida fuera del proceso del conocimiento -puesto que es impuesta por instancias y exigencias extraeóricas (por "intereses" religiosos, morales, políticos u otros)reconocerse en un problema, artificial, fabricado para servirle, al mismo tiempo, de espejo teórico y de justificación práctica. Toda la filosofía occidental moderna, dominada por el "problema del conocimiento", está dominada de hecho por la formulación de un "problema" planteado en unos términos y sobre una base teórica tales (conscientemente en unos, inconscientemente en otros, poco importa aquí) que permitan producir los efectos teórico-prácticos esperados de este reconocimiento en espejo. Esto equivale a decir que toda la historia de la filosofía occidental está dominada no por el "problema del conocimiento", sino por la solución ideológica, es decir, impuesta anticipadamente por "intereses" prácticos, religiosos, morales y políticos, extraños a la realidad del conocimiento que este "problema" debía recibir. Como lo dice tan profundamente Marx desde la Ideología alemana: "no solamente en la respuesta había engaño, sino también en la propia pregunta".

Aquí encontramos la dificultad más grande, ya que tenemos que resistir, casi solos en esta empresa, a las "evidencias" seculares producidas en los espíritus por la repetición, no sólo de una respuesta falsa, sino sobre todo de una pregunta falsa. Tenemos que salir del espacio ideológico definido por esa pregunta ideológica, de ese espacio necesariamente cerrado (pues éste es uno de los efectos esenciales de la estructura de reconocimiento que caracteriza al modo de producción teórico de la ideología: el círculo inevitablemente cerrado de lo que en otro contexto y con otros fines Lacan ha llamado la "relación "especular dual,), para poder abrir, en otro lugar, un nuevo espacio que sea el espacio requerido para un planteamiento justo del problema, que no prejuzgue su solución. El que este espacio del "problema del conocimiento" sea un espacio cerrado, es decir, un círculo vicioso (el mismo de la relación especular del reconocimiento ideológico) nos lo hace ver toda la historia de la "teoría del conocimiento" en la filosofía occidental, desde el célebre "círculo cartesiano" hasta el círculo de la teleología de la Razón hegeliana o husserliana. Que el punto más alto de conciencia y de honradez haya sido alcanzado precisamente por la filosofía (Husserl) que acepta asumir teóricamente -es decir, pensar como esencial para su empresa ideológica- la existencia necesaria de este círculo, no quiere decir que ello la haya hecho salir de este círculo, que la haya liberado de su cautiverio ideológico, -como tampoco ha podido salir de este círculo aquel que ha querido pensar en una „apertura" (que aparentemente no es sino el no-cierre ideológico del cierre), en la condición de posibilidad absoluta de este "cierre", es decir, en la historia cerrada de la "repetición" de este cierre en la metafísica occidental: Heidegger. No se sale de un espacio cerrado instalándose simplemente fuera de él, ya sea en lo exterior o en la profundidad: mientras ese exterior o esa profundidad sigan siendo su exterior y su profundidad, pertenecen todavía a este círculo, a este espacio cerrado, en calidad de su "repetición" en su otro cualquiera-que-sea. No es mediante la repetición, sino mediante la no-repetición de este espacio como se logra escapar de este círculo: únicamente mediante la fuga teórica fundada, que precisamente no sea una fuga consagrada siempre a aquello de lo que huye, sino una fundación radical de un nuevo espacio, de una nueva problemática, que permita plantear el problema real, desconocido en la estructura de reconocimiento, de su posición ideológica.

Quisiera dedicar las reflexiones que siguen a un primer bosquejo del planteamiento de este problema, sin ocultar que las considero tal y como son: tan precarias como indispensables.

En la *Introducción del 57*, Marx escribe: "El todo, tal como aparece [erscheint] en el pensamiento, como todo-de-pensamiento [Gedankenganzes], es un producto de la cabeza pensante, que se apropiá [aneignet] el mundo [die Welt] en el solo y único [cinzig] modo [Weise] que le es posible, modo que es diferente de la apropiación artística [küntslerisch], religiosa y práctico-espiritual [praktisch-geistig] de este Mundo". No se trata aquí de atravesar el misterio de este concepto de apropiación (Aneignung) bajo el cual Marx expresa la existencia de una relación fundamental, en el que el conocimiento, el arte, la religión y la actividad práctico-espiritual (que también hay que definir; pero se trata seguramente de la actividad ético-político-histórica), aparecen como otros tantos modos (Weise) distintos y específicos. En efecto, el énfasis del texto tiene por objeto la especificidad del modo de apropiación teórica (el conocimiento) en relación a todos los demás modos de apropiación declarados distintos de aquél en sus principios. Pero en su expresión, esta distinción

hace aparecer precisamente la comunidad de una relación-con-el-mundo real, que constituye el fondo sobre el cual se destaca esta distinción. Con ello se indica claramente que el conocimiento se relaciona con el mundo real a través de su modo de apropiación específico del mundo real: con ello se plantea justamente el problema de la manera como se ejerce -y, por consiguiente, del mecanismo que asegura la función de apropiación del mundo real por el conocimiento, es decir, por ese proceso de producción de conocimientos que, aunque, o más bien, debido a que ocurre enteramente en el pensamiento (en el sentido que hemos precisado), procura, sin embargo, esa captación (del concepto: Begriff) del mundo real denominada apropiación (Aneignung). De este modo queda planteada, en su verdadero terreno, la cuestión de una teoría de la producción de un conocimiento que sea, como conocimiento de su objeto (objeto del conocimiento en el sentido que hemos precisado), captación de, apropiación del objeto real, del mundo real.

¿Es preciso señalar que esta cuestión es totalmente diferente a la cuestión ideológica del "problema del conocimiento"? ¿Que no se trata de reflexionar, desde fuera, sobre las condiciones de posibilidad a priori que garantizan la posibilidad del conocimiento? ¿Que no se trata de poner en escena a los personajes indispensables para esa escenificación: una conciencia filosófica (que se cuida de plantear la cuestión de sus títulos, de su lugar y de su función, puesto que ella es, a sus propios ojos, la Razón misma, presente desde el Origen en sus objetos ya que no tiene que tratar jamás sino consigo misma en su misma cuestión, o sea, planteando el problema del cual ella es, por adelantado, respuesta obligada), que plantea a la conciencia científica la cuestión de las condiciones de posibilidad de su relación de conocimiento con su objeto? ¿Es preciso señalar que los personajes teóricos puestos en escena por esa escenificación ideológica son el Sujeto filosófico (la conciencia filosofante), el Sujeto científico (la conciencia sapiente) y el Sujeto empírico (la conciencia percibiente) por una parte y el Objeto que se enfrenta a esos tres Sujetos, el Objeto trascendental o absoluto, los principios puros de la ciencia y las formas puras de la percepción; que por su parte los 3 Sujetos están subsumidos bajo una misma esencia, mientras que los 3 Objetos están, por su lado, subsumidos bajo una misma esencia (por ejemplo, como se ve, con variantes significativas, tanto en Kant como en Hegel y Husserl, esta identificación de los 3 Objetos descansa en una identificación continuada del objeto percibido con el objeto conocido); que esta repartición paralela de los atributos dispone frente a frente al Sujeto y al Objeto; que por este hecho se escamotean, del lado del Objeto, la diferencia de carácter entre el objeto del conocimiento y el objeto real, y del lado del sujeto, la diferencia de carácter entre el Sujeto filosofante y el Sujeto sapiente, por un lado, y entre el Sujeto sapiente y el Sujeto empírico, por el otro? ¿Que, por este hecho, la única relación que pueda imaginarse es una relación de interioridad y de contemporaneidad entre un Sujeto y un Objeto míticos, encargados de tomar a cargo, para someterlos a fines religiosos, éticos y políticos (salvar la "fe", la "moral" o la "libertad", es decir, valores sociales) de tomar a cargo, si es preciso falsificándolas, las condiciones reales, es decir, el mecanismo real de la historia de la producción de conocimientos?

La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo: no es una pregunta cerrada de antemano por su respuesta. No es una cuestión de garantía. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar del cierre

preestablecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de personajes teóricos cuya única función es la de asegurar este cierre ideológico: los personajes de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos tienen la misión de respetar para poder representar sus papeles, en la complicidad del acto ideológico concluido entre las instancias supremas del Sujeto y le] Objeto, bajo la bendición de la 'Libertad del Hombre' occidental. Es una cuestión que en su principio se plantea y se demuestra como cuestión abierta, es decir, como homogénea en su estructura de apertura con todas las cuestiones efectivas planteadas por el conocimiento en su existencia científica: una cuestión que en su forma debe expresar esa estructura de apertura, que debe ser planteada, por consiguiente, en el campo y en los términos de la problemática teórica que requiere esa estructura de apertura. Dicho de otro modo, la cuestión del modo de apropiación del objeto real, específico del conocimiento debe ser planteada en términos que excluyan recurrir a la solución ideológica que llevan consigo los personajes ideológicos del Sujeto y del Objeto y la estructura de reconocimiento especular mutuo, en cuyo círculo cerrado se mueven; en términos que formen el concepto de la estructura de conocimiento, estructura específica abierta, y que sean, al mismo tiempo, el concepto de la cuestión planteada por ella misma al conocimiento, lo cual implica que el lugar y la función de esa cuestión sean concebidos en el planteamiento de la cuestión misma.

Esta Última exigencia, es indispensable para fundamentar la distinción entre la teoría de la historia de la producción del conocimiento (o filosofía) y los contenidos existentes del conocimiento (las ciencias), sin por ello hacer de la filosofía la instancia jurídica que, en las "teorías del conocimiento", legisla para las ciencias en nombre de un derecho que ella misma se arroga. Este derecho no es sino el hecho consumado de la puesta en escena del reconocimiento especular que asegura a la ideología filosófica el reconocimiento jurídico del hecho consumado de los intereses "superiores" a los cuales sirve.

Planteado en estas condiciones rigurosas, el problema que nos ocupa puede enunciarse entonces en la siguiente forma: ¿mediante qué mecanismo el proceso de conocimiento -que ocurre enteramente en el pensamiento- produce la apropiación cognoscitiva de su objeto real, que existe fuera del pensamiento, en el mundo real? o también: ¿mediante qué mecanismo la producción del objeto de conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real, que existe fuera del pensamiento en el mundo real? La simple sustitución de la cuestión ideológica de las garantías de la posibilidad del conocimiento por la cuestión del mecanismo de la apropiación cognoscitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento contiene en sí esta mutación de la problemática que nos libera del espacio cerrado de la ideología y nos abre el espacio abierto de la teoría filosófica que buscamos.

Antes de llegar a nuestra cuestión, quememos las etapas de los malentendidos clásicos, que nos hacen recaer precisamente en el círculo vicioso de la ideología.

En efecto, se nos sirve bien caliente la respuesta a nuestra pregunta, diciéndonos, en la buena lengua del pragmatismo de "la evidencia": ¿el mecanismo por el cual la producción del objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del

objeto real... ? ¡pero si es la práctica! ¡Es el juego del criterio de la práctica! Y si este plato nos deja con hambre, tienen el gusto de variar el menú o de darnos tantos platos como sea necesario para hartarnos. Se nos dice: ¡la práctica es la piedra de toque, la práctica de la experimentación científica! ¡La práctica económica, política, técnica, la práctica concreta. O bien, para convencernos del carácter "marxista" de la respuesta: ¡es la práctica social! o, para "lograr un mayor peso", la práctica social de la humanidad repetida miles y miles de millones de veces, durante miles de años! O también se nos sirve el desdichado budín de Engels a quien Manchester habría proporcionado este argumento alimenticio: "¡La prueba del budín está en comérselo!"

Observaré, en primer lugar, que este género de respuestas puede tener su eficacia y debe emplearse cuando se trata de combatir la ideología en el terreno de la ideología, cuando se trata, pues, de lucha ideológica en sentido estricto: porque es una respuesta ideológica, que se sitúa precisamente en el terreno, ideológico, del adversario. Ha ocurrido, en grandes circunstancias históricas, y puede ocurrir que nos veamos obligados a combatir en el terreno del adversario ideológico cuando no hemos podido atraerlo a nuestro propio terreno, o cuando no está maduro para levantar allí la tienda, o cuando es necesario descender a su terreno. Pero esta práctica y el modo de empleo de los argumentos ideológicos adaptados a esta lucha debe constituir el objeto de una teoría, para que la lucha ideológica en el dominio de la ideología no sea una lucha sometida a las leyes y voluntades del adversario, para que ella no nos transforme en puros sujetos de -u ideología que tenemos que combatir. Pero, al mismo tiempo, añadiré que no es asombroso que este género de respuesta pragmatista nos deje con hambre sobre nuestra cuestión teórica. Se puede demostrar esto por medio de una razón general y por razones particulares, que se basan todas en el mismo principio.

En efecto, el pragmatismo, en su esencia, al darle una respuesta ideológica, hace descender nuestra cuestión a la ideología. El pragmatismo no hace sino ir en búsqueda de una garantía, lo mismo que la ideología de la "teoría de] conocimiento". La única diferencia consiste en que el idealismo clásico no se conforma con una garantía de hecho, y quiere una garantía de derecho (la que no es sino un disfraz jurídico de una situación de hecho), mientras que el pragmatismo sale en busca de una garantía de hecho: el éxito de la práctica que, a menudo, constituye el único contenido assignable a lo que se llama el "criterio de la práctica". De todas maneras, se nos sirve una garantía, que es el índice irrefutable de la respuesta y de la pregunta ideológica, cuando andamos en búsqueda de un mecanismo: ¡El hermoso argumento de que la prueba de] budín consiste en comérselo! ¡Lo que nos interesa es el mecanismo que nos asegure que es verdaderamente budín lo que comemos y no una joven elefanta en baño maría, cuando creemos comer nuestro budín matinal! ¡La famosa prueba de la prueba por la repetición durante cientos o miles de años de la práctica social de la humanidad (esa noche donde todas las prácticas son negras)! ¡Durante cientos o miles de años, esa "repetición" ha producido, por ejemplo, "verdades" como la resurrección de Cristo, la virginidad de María, todas las "verdades" de la religión, todos los prejuicios de la "espontaneidad" humana, es decir, todas las "evidencias" adquiridas, tanto las más respetables como las menos respetables de la ideología! Sin hablar de la trampa mutua que se hacen el idealismo y el pragmatismo, en la complicidad de su juego que obedece a lo mismas reglas. ¿Con qué derecho dices que la práctica es

el derecho? -le dice el idealismo al pragmatismo-. Tu derecho no es más que un hecho disfrazado -responde el pragmatismo. Y así nos encontramos girando en torno al círculo cerrado de la cuestión ideológica. En todos estos casos, la regla común que permite este juego es, en efecto, la cuestión de la garantía del acuerdo entre el conocimiento (o Sujeto) y su objeto real (u Objeto), es decir, la cuestión ideológica en persona.

Pero dejemos esta razón general para entrar en las particulares, que nos pondrán frente a nuestro objeto. Porque basta pronunciar la palabra práctica, que tomada en su acepción ideológica (idealista o empirista) no es sino la imagen reflejada, la contra-connotación de la teoría (la pareja de "contrarios" práctica y teoría que compone los dos términos de un campo espejular), para descubrir el juego de palabras que está en la base. Hay que reconocer que no existe práctica en general, sino prácticas distintas, que no están en una relación maniquea con una teoría que les sería totalmente opuesta y extraña. Porque no existe por un lado la teoría -que no sería sino pura visión intelectual sin cuerpo ni materialidad- y, por el otro, la práctica totalmente material -que se "pondría manos a la obra". Esta dicotomía no es más que un mito ideológico en el que una "teoría del conocimiento" refleja "intereses" bien diferentes de los de la razón: aquellos de la división social del trabajo, con mayor precisión, una división entre el poder (político, religioso ideológico) y la opresión (los ejecutores, que son también los ejecutados). Incluso cuando esta dicotomía está al servicio de una visión revolucionaria que exalta la causa de los trabajadores, de su trabajo, de sus penas, de sus luchas y de su experiencia, sigue siendo ideológica en la proclamación indiferenciada de la primacía de la práctica: exactamente lo mismo que el comunismo igualitarista es todavía una concepción ideológica de los fines del movimiento obrero. En sentido propio, una concepción igualitarista de la práctica -y lo digo con el profundo respeto que todo marxista debe a la experiencia y a los sacrificios de los hombres cuyo trabajo, sufrimientos y luchas nutren y sostienen nuestro presente y nuestro porvenir, todas nuestras razones de vivir y de tener esperanzas-, una concepción igualitarista de la práctica es al materialismo dialéctico, lo mismo que el comunismo igualitarista es al comunismo científico: una concepción que hay que criticar y superar, para fundamentar en su exacto lugar una concepción científica de la práctica.

Ahora bien, no existe concepción científica de la práctica sin una distinción exacta de las distintas prácticas y sin una nueva concepción de las relaciones entre la teoría y la práctica. Nosotros afirmamos teóricamente la primacía de la práctica mostrando que todos los niveles de la existencia social son los lugares de distintas prácticas: la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica, la práctica técnica y la práctica científica (o teórica). Nosotros pensamos el contenido de estas diferentes prácticas pensando su estructura propia, que es, en todos estos casos, la estructura de una producción; concibiendo lo que distingue entre sí estas diferentes estructuras, es decir, la naturaleza diferente del objeto al cual se aplican, de sus medios de producción y de las relaciones en que producen (estos diferentes elementos y su 'combinación -Verbindung- varían evidentemente cuando se pasa de la práctica económica a la práctica política y, luego, a la práctica teórico-filosófica). Pensamos las relaciones de fundamentación y de articulación de estas diferentes prácticas pensando su grado de independencia, su tipo de autonomía "relativa j, ambos determinados por su tipo de dependencia respecto a la práctica

"determinante en última instancia", la práctica económica. Pero vamos más lejos. No nos contentamos con suprimir el mito igualitarista de la práctica; pensamos sobre bases totalmente nuevas la relación entre la teoría y la práctica, mystificada en la concepción idealista o empirista. Estimamos que un elemento de "conocimiento", aunque sea en formas muy rudimentarias, aunque esté profundamente impregnado de ideología, está siempre presente, aun en los primeros grados de la práctica, éso que se pueden observar a partir de las prácticas de subsistencia de las sociedades más "primitivas". En el otro extremo de la historia de las prácticas, consideramos que lo que se denomina corrientemente la teoría, en sus formas más "puras" -a' que parecen no poner en juego sino las fuerzas del pensamiento (por ejemplo, las matemáticas o la filosofía), fuera de toda relación directa con la "práctica concreta"--' es, en sentido estricto, una práctica, la práctica científica o teórica, divisible en varias ramas (las diferentes ciencias, las matemáticas, la filosofía). Esta práctica es teórica: es distinta de las demás prácticas, no teóricas, por el tipo de objeto (materia prima) que transforma; de medios de producción que pone en acción y de relaciones sociohistóricas en las cuales produce y, finalmente, por el tipo de objeto que produce (conocimientos).

Entonces es cuando adquiere pleno sentido hablar del criterio de la práctica en materia de teoría -lo mismo que en cualquier otra práctica-; porque la práctica teórica es a sí misma su propio criterio, contiene en sí protocolos definidos de validación de la calidad (fe su producto, es decir, los criterios de la científicidad de los productos de la práctica científica. Lo mismo ocurre con la práctica real de las ciencias: una vez que están verdaderamente constituidas y desarrolladas, ya no tienen ninguna necesidad de la verificación de prácticas exteriores para declarar "verdaderos", es decir, conocimientos, los conocimientos que producen. Ningún matemático en el mundo ha esperado que la física, en la cual se aplican, sin embargo, partes enteras de las matemáticas, haya verificado un teorema para declararlo demostrado: la "verdad" de su teorema le es proporcionada en un 100% por criterios puramente interiores a la práctica de la demostración matemática y, por consiguiente, por el criterio de la práctica matemática es decir, por las formas requeridas por la científicidad matemática existente. Otro tanto podemos decir de los resultados de toda ciencia; al menos para las más desarrolladas, y en las regiones del conocimiento que dominan de modo suficiente, ellas mismas proporcionan el criterio de validez de sus conocimientos, confundiéndose totalmente este criterio con las formas rigurosas del ejercicio de la práctica científica considerada. Lo mismo podemos decir de las ciencias „experimentales": el criterio de su teoría son sus experiencias, las que constituyen la forma de su práctica teórica. Lo mismo debemos decir de la ciencia que nos interesa en mas alto grado: el materialismo histórico. Es porque la teoría de Marx es "verdadera" por lo que pudo ser aplicada con éxito, y no es porque fue aplicada con éxito por lo que es verdadera. El criterio pragmatista puede convenir a una técnica que no tenga más horizonte que su campo de ejercicio, pero no a conocimientos científicos. Con todo rigor, debemos ir más lejos y rechazar el asimilar, más o menos indirectamente, la teoría marxista de la historia con el modelo empirista de una "hipótesis" aleatoria, de la que para poder afirmar la "verdad" habría que haber esperado la verificación por la práctica política de la historia. No es la práctica histórica ulterior la que puede dar sus títulos de conocimiento al conocimiento que Marx ha producido: el criterio de la "verdad" de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de

cientificidad de las formas que ha asegurado la producción de esos conocimientos. Es la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de "verdad" de los conocimientos producidos por Marx. Y -porque se trata verdaderamente de conocimiento y no de hipótesis aleatorias, dichos conocimientos han dado los resultados que conocemos, en los que no sólo los éxitos son también los fracasos constituyen "experiencias" pertinentes para la reflexión de la teoría sobre sí y para su desarrollo interno.

Que esta interioridad radical del criterio de la práctica en la práctica científica no excluya en absoluto, en las ciencias donde vale sin restricción, relaciones orgánicas con otras prácticas que proporcionan a esas ciencias una buena parte de su materia prima y llegan, a veces,, hasta provocar cambios más o menos profundos en la estructura teórica: de esas ciencias, es algo que he demostrado suficientemente, en otro lugar, para que nadie se equivoque sobre el sentido de lo que se acaba de decir. Que en las ciencias en vías de gestación y, con mayor razón, en las regiones aún dominadas por un "conocimiento" ideológico, NF intervención de otras prácticas desempeñe, a menudo, un papel crítico determinante, que incluso puede ser revolucionario, es algo que he indicado en términos inequívocos. Pero tampoco se pretende querer ahogar, en una concepción igualitarista de la práctica, el modo intervención específica de una práctica determinada en el campo de una práctica teórica, aún ideológica o en evolución hacia la ciencia -ni la función precisa de esta intervención, ni sobre todo la forma (teórica) en la cual se efectúa esta intervención. Sabemos muy bien tomando el ejemplo de Marx,<sup>1</sup> que las experiencias prácticas más ardientes y más personales (su experiencia de polemista "forzado a decir su opinión sobre cuestiones prácticas" en la *Rheinische Zeitung*, su experiencia directa de las primeras organizaciones de lucha del proletariado parisino; su experiencia revolucionaria en los años 48) han intervenido en su práctica teórica y en la commoción que lo hizo pasar de la práctica teórica ideológica a la práctica teórica científica: pero esas experiencias intervinieron en su práctica teórica en la forma de objetos de experiencia, incluso de experimentación, es decir, en la forma de nuevos objetos de pensamiento, de ideas" y después de conceptos, cuyo surgimiento ha contribuido, en combinación (*Verbindung*) con otros resultados conceptuales (salidos de la filosofía alemana y de la economía política inglesa), a conmover la base teórica, todavía ideológica, en la cual, hasta entonces, había vivido (o sea, pensado).

No me disculpo por este largo rodeo ya que no es tal. Teníamos que levantar el obstáculo de las respuestas ideológicas a nuestro problema: y para hacer esto, explicamos acerca de una concepción ideológica de la práctica, de la que no siempre se ha liberado el propio marxismo, y que todos deben reconocer que reina soberanamente sobre la filosofía contemporánea y sobre sus representantes más honrados y generosos, como Sartre, y, sin duda, reinará aún por largo tiempo. Con, esto hemos logrado --evitando esta encrucijada de la práctica igualitarista o, como suena bien decirlo en filosofía, de la "praxis"- reconocer que no queda ante nosotros sino una sola vía, estrecha, por cierto, pero abierta o, al menos, por abrir. Volvamos a nuestra pregunta: ¿cuál es el mecanismo por el cual la producción del objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real que existe fuera del

pensamiento, en el mundo real? Hablamos de un mecanismo que debe proporcionarnos la explicación de un hecho específico: el modo de apropiación del mundo por la práctica específica del conocimiento, que se basa por entero en su objeto (objeto de conocimiento) distinto del objeto real, del cual es el conocimiento.

Aquí es donde amenazan los mayores riesgos. Se comprenderá que yo no pueda pretender dar, con la más expresa reserva, más que los primeros argumentos de una precisión de la cuestión planteada y no su respuesta.

Para formular estas precisiones, debemos comenzar por una distinción muy importante. Cuando planteamos la cuestión del mecanismo por el cual el objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real, planteamos un problema muy diferente de la cuestión de las condiciones de la producción de los conocimientos. Esta última cuestión depende de una teoría de la historia de la práctica teórica que no es posible, como lo vimos, sino poniendo en acción los conceptos que permitan concebir la estructura de esta práctica y la historia de sus transformaciones. La cuestión que planteamos es una cuestión nueva, que precisamente ha pasado bajo silencio en la otra. La teoría de la historia del conocimiento o teoría de la historia de la práctica teórica nos hace comprender cómo se producen -en la historia de la sucesión de los diferentes modos de producción- los conocimientos humanos, primero bajo la forma de ideología, después bajo la forma de ciencia. Ella nos permite asistir a la aparición de los conocimientos, a su desarrollo, a su diversificación, a las rupturas y a las conmociones teóricas internas de la problemática que rige su producción y a la división progresiva que se instaura en su dominio entre los conocimientos ideológicos y los conocimientos científicos, etc. Esta historia toma los conocimientos, en cada momento de su historia, por lo que son, se declaren o no conocimientos, sean ideológicos o científicos, etc.: por conocimientos. Los considera únicamente como productos, como resultados. Esta historia nos da la comprensión del mecanismo de la producción de conocimientos, no nos da -para un conocimiento existente en un momento dado del proceso de la historia de su producción- la comprensión del mecanismo por el cual este conocimiento considerado cumple, para aquel que lo manipula como conocimiento, su función de apropiación cognoscitiva del objeto real por medio de su objeto pensado. Ahora bien, es precisamente este mecanismo el que nos interesa.

¿Es necesario precisar más nuestro problema? Una teoría de la historia de la producción de conocimientos jamás nos puede dar otra cosa que una comprobación: he ahí a través de qué mecanismo se han producido los conocimientos. Pero esta constancia toma al conocimiento como un hecho, cuyas transformaciones y variaciones estudia como otros tantos efectos de la estructura de la práctica teórica que los produce, como otros tantos productos, que son conocimientos -sin pesar jamás el hecho de que esos productos no son cualquier producto, sino precisamente conocimientos. Una teoría de la historia de la producción de conocimientos no da cuenta, pues, de lo que propongo denominar "el efecto de conocimiento", que es lo propio de esos productos particulares que son los conocimientos. Nuestra nueva cuestión ataña precisamente a este efecto de conocimiento (lo que Marx llama el "modo de apropiación del mundo, propio del conocimiento"). El mecanismo que nos proponemos elucidar es el mecanismo que

produce este efecto de conocimiento en esos productos completamente particulares que llamamos conocimientos,

De nuevo nos encontramos ante ilusiones que hay que rechazar y destruir (porque jamás escaparemos al destino de tener que apartar constantemente las falsas representaciones, para despejar la vía que abre el espacio de nuestra investigación). En efecto, podemos vernos tentados a remitir a los orígenes el mecanismo que tratamos de descubrir; a decir que ese efecto de conocimiento que se ejerce, para nosotros, en las formas puras de una determinada ciencia rigurosa nos llega, por una serie infinita de mediaciones, de la realidad misma.

Así, en matemáticas, podemos vernos tentados a pensar el efecto de conocimiento de tal o cual fórmula particularmente abstracta, como el eco purificado y formalizado hasta el extremo de tal o cual realidad, sea el espacio concreto, sean las primeras manipulaciones y operaciones concretas de la práctica humana. Se admitirá fácilmente que en ciertos momentos haya intervenido, entre la práctica concreta de los agrimensores y la abstracción pitagórica o euclíadiana, un "desajuste", pero se pensará este desajuste como un despegue y el calco de las formas y gestos concretos de una práctica anterior en el elemento de la idealidad". Pero todos los conceptos que se hagan jugar para explicar el inmenso espacio que separa al contable caldeo del agrimensor egipcio de Bourbaki nunca serán sino los conceptos mediante los cuales se tratará de instaurar --con las diferencias indiscutibles que es preciso pensar- una continuidad de sentido que une en su principio el efecto de conocimiento de los objetos matemáticos modernos a un efecto de sentido originario, que forma cuerpo con un objeto real originario, una práctica concreta, gestos concretos originarios. Habría así una "tierra natal un "suelo originario" del efecto de conocimiento: ya sea el objeto real mismo, cuyo conocimiento, según declara el empirismo, nunca hace más que extraer una de sus partes: la esencia; ya sea el mundo "prerreflexivo" husserliano de la "vida", la síntesis pasiva antepredicativa; ya sea, por último, lo concreto de las conductas y gestos elementales, donde todas las psicologías del niño, genéticas u otras, se dan, con poco gasto, el lujo de fundamentar su "teoría del conocimiento". En todos estos casos, un originario real, concreto, viviente, está encargado de tomar a su cargo, para siempre, la responsabilidad integral del efecto de conocimiento, del que las ciencias en toda su historia y, aún hoy, no hacen más que comentar su herencia o sea, no han hecho más que sufrir esta herencia. De la misma manera que en la buena teología cristiana la humanidad no hace más que vivir en el pecado original, existiría un efecto de conocimiento original, salido de las formas más concretas de lo real, de la vida, de la práctica, es decir, que se pierde en ellas, idéntico a ellas -un efecto de conocimiento original, cuya señal indeleble llevarían aún hoy los objetos científicos más "abstractos", consagrados como están a su destino, condenados al conocimiento. ¿Es preciso situar la Problemática que este "modelo" supone? Se adivina que su consistencia necesita el socorro del mito del origen; de una unidad originaria indivisa entre el sujeto y el objeto, entre lo real y su conocimiento (que tengan el mismo nacimiento, que el conocimiento sea conocimiento, como decía un hombre versado en efectos de teatro); de una buena génesis, de todas las abstracciones y, sobre todo, de todas las mediaciones indispensables. Se habrá reconocido, al pasar, un conjunto de conceptos típicos, que la filosofía del siglo xviii difundió por el mundo, y que prosperan por aquí y por allá, incluso en las obras de especialistas marxistas, pero de los cuales se puede asegurar sin equivocarse que,

en tanto que están hechos a la medida de las funciones ideológicas que de ellos se espera, no tienen nada que ver con Marx.

Y puesto que hemos llegado aquí, digámoslo claramente: el marxismo no podrá encontrarse ni volver a encontrarse por la vía de este empirismo, aunque éste se declare materialista o se sublime en un idealismo del antepredicativo, del "suelo originario", o de la "praxis en ese idealismo y en los conceptos que ha fabricado para representar los primeros papeles en su teatro. Los conceptos de origen, de "suelo originario de génesis y de mediación deben considerarse, a priori, como sospechosos: no sólo porque siempre inducen, en más o en menos, a la ideología que los ha producido, sino también porque siendo producidos únicamente para el uso de esta ideología son los nómadas de ella, llevándola siempre consigo en mayor o menor grado. No se debe al azar el que Sartre y todos aquellos que, sin tener su talento, necesitan llenar el vacío entre las categorías "abstractas" y lo "concreto", hagan tal abuso del origen, de la génesis y de las mediaciones. El concepto de origen tiene la función -al igual que en el pecado original de, asumir en una palabra lo que es preciso no pensar para poder pensar lo que se quiere pensar. El concepto de génesis tiene la misión de tomar a su cargo, para ocultarlas, una producción o una mutación, cuyo reconocimiento amenazaría la continuidad vital del esquema empirista de la historia. El concepto de mediación está investido de un último papel: asegurar mágicamente, en un espacio vacío, el relevo entre los principios teóricos y lo "concreto", lo mismo que los albañiles hacen la cadena para pasarse los ladrillos. En todos los casos, se trata de funciones de enmascaramiento y de impostura teórica que pueden, sin duda, dar, a la vez, testimonio de una dificultad y de una buena voluntad reales y del deseo de no perder el control teórico de los acontecimientos, y que no por eso dejan de ser, en el mejor de los casos, ficciones teóricas peligrosas. Aplicados a nuestro problema, estos conceptos nos aseguran de golpe una solución barata: hacen la cadena -entre un efecto de conocimiento originario y los efectos de conocimiento actuales, dándonos por solución el simple planteamiento, o más bien, el no-planteamiento del problema.

19

Tratemos de avanzar algunos pasos más en el espacio que acabamos de despejar.

De la misma manera que vimos que el recurso a un objeto real primitivo no podía librarnos de pensar la diferencia entre el objeto del conocimiento y el objeto real, de los cuales el primer objeto nos da el conocimiento, de la misma manera acabamos de ver que no podíamos descargarnos en un "efecto de conocimiento" originario, del cuidado de pensar el mecanismo de ese efecto de conocimiento actual. Y, en verdad, sabemos que esos dos problemas no son sino uno, puesto que no es el mito de un efecto originario el que puede darnos la respuesta que buscamos, sino la realidad misma del efecto de conocimiento actual. En este sentido, estamos en la misma situación que Marx, quien nos dice, en términos adecuados, que es el conocimiento de la Gliederung (de la combinación articulada, jerarquizada, sistemática) de la sociedad actual lo que hay que elucidar, para poder acceder a la comprensión de las formas anteriores y, por lo tanto, de las formas más primitivas. La célebre frase sobre "la anatomía del hombre clave de la anatomía del mono" no

quiere decir, por supuesto, otra cosa; forma cuerpo con esa otra frase de la Introducción, donde se dice que no es la génesis histórica de las categorías, ni su combinación en formas anteriores, lo que nos da su comprensión, sino el sistema de su combinación en la sociedad actual, el que nos abre también la comprensión de las formaciones pasadas, dándonos el concepto de la variación de ésa combinación. Del mismo modo, sólo la elucidación del mecanismo del efecto de conocimiento actual puede darnos luces sobre los efectos anteriores. El rechazo a recurrir al origen es, pues, correlativo de una exigencia teórica muy profunda, que hace depender la explicación de las formas más primitivas del modo de combinación sistemático actual de las categorías que se encuentran, en parte, en las formas anteriores.

Debemos considerar esta exigencia como constitutiva de la teoría de Marx, en el dominio mismo de la teoría de la historia. Me explico. Cuando Marx estudia la sociedad burguesa moderna, adopta una actitud paradójica. Concibe, en primer lugar, esa sociedad existente como un resultado histórico, como un resultado producido por una historia. Parece conducirnos, muy naturalmente, a una concepción hegeliana en la que el resultado es concebido como resultado inseparable de su génesis, hasta el punto en que sea preciso concebirlo como "el resultado de su devenir". De hecho, Marx toma, al mismo tiempo, otra vía muy diferente. "No se trata de la relación que se establece históricamente entre las relaciones económicas, en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Todavía menos de su orden de sucesión en la idea (Proudhon, concepción nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su combinación articulada [Cliederung] en el cuadro de la sociedad burguesa moderna." *La miseria de la filosofía* ya expresaba rigurosamente la misma idea: "¿Cómo podría la mera fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones coexisten simultáneamente [g'chzeítig] y se sostienen entre sí?" El objeto de estudio de Marx es, pues, la sociedad burguesa actual, la que es pensada como un resultado histórico; pero la comprensión de esta sociedad, lejos de pasar por la teoría de la génesis de este resultado, pasa al contrario, exclusivamente, por la teoría del "cuerpo", es decir, de la estructura actual de la sociedad, sin que su génesis intervenga para nada. Esta actitud paradójica -pero afirmada en términos categóricos por Marx como la condición de posibilidad absoluta de su teoría de la historia- pone en evidencia la existencia de dos problemas distintos, en su unidad de disyunción. Existe, por cierto, un problema teórico que hay que plantear y resolver para explicar el mecanismo por el cual la historia ha producido como resultado el modo de producción capitalista actual. Pero existe, al mismo tiempo, otro problema teórico, absolutamente distinto, que hay que plantear y resolver para comprender que este resultado es ciertamente un modo social de producción, que este resultado es precisamente una forma de existencia social, y no cualquier existencia: este segundo problema es lo que constituye el objeto de la teoría de *El capital*, sin confundirse ni un solo instante con el primero.

Podemos expresar esta distinción, absolutamente fundamental para la comprensión de Marx, diciendo que Marx considera la sociedad actual (y cualquier otra forma de sociedad pasada) al mismo tiempo como un resultado y como una sociedad. Corresponde a la teoría del mecanismo de la transformación de un modo de producción en otro, es decir, a la teoría de las formas de transición entre un modo de producción y el que le sigue, plantear y resolver el problema del resultado, es

decir, de la producción histórica de un modo de producción o de una formación social. Pero la sociedad actual no es, solamente, un resultado, un producto: es este resultado particular, ese producto particular que funciona como sociedad, a diferencia de otros resultados y de otros productos que funcionan de modo muy diferente.

A este segundo problema es al que responde la teoría de la estructura de un modo de producción, la teoría de *El capital*. La sociedad es tomada allí como "cuerpo" y no como cualquier cuerpo, sino como ese cuerpo que funciona como sociedad. Esta teoría hace total abstracción de la sociedad como resultado y por eso Marx afirma que las explicaciones por medio del movimiento, la sucesión, el tiempo, la génesis, en derecho, no pueden responder a este problema, que es un problema muy diferente. Para decir lo mismo en un lenguaje más pertinente, propongo la siguiente terminología: lo que Marx estudia en *El capital*, es el mecanismo que hace que el resultado de la producción de una historia exista como sociedad; es, pues, el mecanismo que da a ese producto de la historia, que es precisamente el producto-sociedad que él estudia, la propiedad de producir el "efecto de sociedad"; el mecanismo que hace existir ese resultado como sociedad y no como montón de arena, hormiguero, almacén de herramientas o simple agrupación humana. Cuando Marx nos dice que al explicar la sociedad por su génesis se pierde su "cuerpo" -que es justamente lo que se trata de explicar-, fija, a su atención teórica, la tarea de elucidar el mecanismo por el cual ese resultado funciona precisamente como sociedad y, por tanto, el mecanismo que produce el "efecto de sociedad" propio del modo de producción capitalista. El mecanismo de la producción de este "efecto de sociedad" sólo logra su plena realización, cuando todos los efectos del mecanismo son expuestos, hasta el punto en que se producen bajo la forma de los efectos mismos que constituyen la realidad concreta, consciente o inconsciente, de los individuos con la sociedad como sociedad, es decir, hasta los efectos del fetichismo de la ideología (o "formas de la conciencia social" -Prefacio a *la Contribución*) en los cuales los hombres viven sus ideas, sus proyectos, sus acciones, su comportamiento y sus funciones, consciente o inconscientemente, como sociales. Desde este ángulo, *El capital* debe considerarse como la teoría del mecanismo de producción del efecto de sociedad en el modo de producción capitalista. Que este efecto de sociedad sea diferente según los diferentes modos de producción es algo que comenzamos a sospechar, aunque sólo sea por los trabajos de la etnología y de la historia contemporáneas. Que el mecanismo de producción de estos diferentes efectos de sociedad sea diferente según los diversos modos de producción es algo que, teóricamente hablando, tenemos razón de pensar. Que la conciencia exacta del problema preciso implicado en la teoría de *El capital* nos abra nuevos horizontes, al plantearnos nuevos problemas, comenzamos a entreverlo. Pero, al mismo tiempo, comprendemos el alcance absolutamente decisivo de esas frases lúcidas de *La miseria de la filosofía* y de la *Introducción del 57* con las cuales Marx nos advierte que busca algo muy diferente de la comprensión del mecanismo de producción de la sociedad como resultado de la historia: la comprensión del mecanismo de producción del efecto de sociedad por medio de ese resultado que es efectivamente una sociedad real existente.

Al definir así su objeto, en una distinción implacable, Marx nos ofrece con qué plantear el problema que nos ocupa: el de la apropiación cognoscitiva del objeto real por el objeto del conocimiento, que es un caso particular de la apropiación del mundo real por diferentes prácticas, la teórica, la estética, la religiosa, la ética, la técnica, etc. Cada uno de estos modos de apropiación plantea el problema del mecanismo de producción de su "efecto" específico, el efecto de conocimiento para la práctica teórica, el efecto estético para la práctica estética, el efecto ético para la práctica ética, etc. En ninguno de estos casos se trata de sustituir una palabra por otra, como la virtud, adormecedora del opio. La búsqueda de cada uno de estos "efectos" específicos exige la elucidación del mecanismo que lo produce y no, la repetición de una palabra por la magia de otra. Sin prejuzgar las conclusiones a que pueda conducirnos el estudio de estos diferentes efectos, contentémonos con algunas indicaciones sobre el efecto que nos interesa aquí, el efecto de conocimiento, producto de la existencia de ese objeto teórico que es un conocimiento. Esta expresión efecto de conocimiento constituye un objeto genérico que comprende, por lo menos, dos subobjetos: el efecto de conocimiento ideológico y el efecto' de conocimiento científico. El efecto de conocimiento ideológico se, distingue por sus propiedades (es un efecto de reconocimiento-desconocimiento en una relación espeacular) del efecto de conocimiento científico pero, en la medida en que el efecto ideológico posee realmente un efecto de conocimiento propio -dependiente de otras funciones sociales que son dominantes- entra, bajo este aspecto, en la categoría general que nos preocupa. Tengo que hacer esta advertencia,' para evitar todo malentendido acerca del comienzo del análisis que sigue y que se centra únicamente sobre el efecto de conocimiento del' conocimiento científico.

¿Cómo dar cuenta del mecanismo de este efecto de conocimiento?

Podemos volver a emplear aquí un saber reciente: la interioridad del, "criterio de la práctica" en la práctica científica considerada -y podemos anticipar que nuestra presente cuestión está en relación con esta interioridad. En efecto, hemos mostrado que, en una práctica científica determinada, la validación de una proposición científica como, conocimiento estaba asegurada, en una práctica científica determinada, por el juego de formas particulares que aseguran la presencia de la científicidad en la producción del conocimiento, o, dicho de otro modo, por formas específicas que confieren a un conocimiento su carácter de conocimiento ("verdadero"). Me refiero aquí a las formas', de la científicidad, pero pienso también, a propósito de ello, en las formas que desempeñan el mismo papel (asegurar el efecto diferente' pero correspondiente) en el "conocimiento" ideológico, es decir, en todos los modos del saber. Estas formas son distintas de las formas en las que ha sido producido el conocimiento como resultado, por" el proceso de la historia del conocimiento: estas formas ataúen, repito a un conocimiento ya producido como conocimiento por esta historia. Dicho de otro modo, consideramos el resultado sin su devenir, a riesgo de dejamos acusar de crimen de lesos hegelianismo o de lesos genetismo, porqué este doble crimen no es sino un favor: la liberación de la ideología empirista de la historia. A este resultado es al que planteamos la cuestión del mecanismo de producción del efecto de conocimiento, en forma semejante a la manera como Marx interroga a una sociedad dada, tomada como resultado, para plantearle la cuestión de su "efecto de sociedad" o la cuestión del mecanismo que produce su existencia como sociedad.

Vemos funcionar estas formas específicas en el discurso de la demostración científica, es decir, en ese fenómeno que impone a las categorías pensadas (o conceptos) un orden regulado de aparición y de desaparición. Podemos decir entonces que el mecanismo de producción del efecto de conocimiento está unido al mecanismo que sostiene el juego de formas de orden en el discurso científico de la demostración. Decimos el mecanismo que sostiene, y no solamente que regula, el juego de formas, por la siguiente razón: porque, en efecto, esas formas de orden no se manifiestan como formas de orden de aparición de los conceptos en el discurso científico sino en función de otras formas que, sin ser ellas mismas formas de orden, son, no obstante, el principio ausente de estas últimas. Hablando un lenguaje que ya hemos empleado, las formas de orden (formas de demostración en el discurso científico) son la "diacronía" de una "sincronía" fundamental. Tomamos estos términos, en el sentido que más adelante precisaremos como los conceptos de las dos formas de existencia del objeto del conocimiento, como dos formas puramente interiores del conocimiento. La sincronía representa la estructura de organización de los conceptos en la totalidad-de-pensamiento o sistema (o, como dice Marx, "síntesis"); la diacronía, el movimiento de sucesión de los conceptos en el discurso ordenado de la demostración. Las formas de orden del discurso de la demostración no son sino el desarrollo de la Gliederung, de la combinación jerarquizada de los conceptos en el sistema mismo. Cuando decimos que la "sincronía entendida así, ocupa el primer lugar y rige todo, queremos decir:

1] que el sistema, de la jerarquía de los conceptos en su combinación determina la definición de cada concepto en función de su lugar y de su función en el sistema. Esta definición del lugar y de la función del concepto de la totalidad del sistema es lo que se refleja en el sentido inmanente de éste concepto, cuando lo ponemos en correspondencia biunívoca con su categoría real;

2] que el sistema de la jerarquía de los conceptos determina el orden "diacrónico" de su aparición en el discurso de la demostración. Es en este sentido que Marx habla del "desarrollo de las formas" (del concepto) del valor, de la plusvalía, etc.; este "desarrollo de las formas" es la manifestación, en el discurso de la demostración científica, de la dependencia sistemática que une entre sí los conceptos en el sistema de la totalidad-de-pensamiento.

El efecto de conocimiento, producido al nivel de las formas de orden del discurso de la demostración, y después al nivel de un concepto aislado, es; posible, pues, con la condición de la sistematicidad, del sistema, que es el fundamento de los conceptos y de su orden de aparición en el discurso científico. El efecto de conocimiento se juega entonces en la dualidad o duplicidad de la existencia del sistema, por un lado -del cual se dice que "se desarrolla" en el discurso científico, y de la existencia de las formas de orden del discurso, por el otro; precisamente en el "juego" (en el sentido mecánico del término) que constituye la unidad de desajuste del sistema y del discurso. El efecto de conocimiento es producido como efecto del discurso científico, que no existe sino como discurso del sistema, es decir, del objeto tomado en la estructura de su constitución compleja. Si este análisis tiene algún sentido, nos conduce al umbral de la nueva pregunta que sigue: ¿cuál es la diferencia específica del discurso científico como discurso? ¿En qué se distingue el discurso científico de

las otras formas de discurso? ¿En qué aspecto los otros discursos son productores de efectos diferentes (efecto estético, efecto ideológico, efecto inconsciente) del efecto de conocimiento que es producido por el discurso científico?

20

Dejaré la cuestión en suspenso, en esta última forma, contentándome solamente con recordar los términos. Nosotros no buscamos, como la "teoría del conocimiento" de la filosofía ideológica, enunciar una garantía de derecho (o de hecho) que nos asegure que conocemos bien lo que conocemos y que podemos referir este acuerdo a una cierta relación entre el Sujeto y el Objeto, la Conciencia y el Mundo. Buscamos elucidar el mecanismo que nos explique cómo un resultado de hecho, producido por la historia del conocimiento, a saber, un conocimiento determinado, funciona como conocimiento y no como otro resultado (ya sea un martillo, una sinfonía, un sermón, una consigna política, etc.). Buscamos, pues, definir su efecto específico: el efecto de conocimiento, por la comprensión de su mecanismo. Si esta cuestión está bien planteada, al abrigo de todas las ideologías que todavía nos aplastan, fuera del campo de los conceptos ideológicos con los cuales se plantea comúnmente el "problema del conocimiento", nos conduce a la cuestión del mecanismo por el cual las formas de orden, determinadas por el sistema del objeto de conocimiento existente, producen, por el juego de su relación con ese sistema, el efecto de conocimiento considerado. Esta última cuestión nos pone en definitiva frente a la naturaleza diferencial del discurso científico, es decir, de la naturaleza específica de un discurso que no puede ser considerado como discurso sino en referencia a lo que está presente como ausencia en cada instante de su orden: el sistema constitutivo de su objeto el cual requiere, para existir como sistema, la presencia ausente del discurso científico que lo "desarrolla".

Si nos detenemos aquí como ante un umbral que, sin embargo, habrá que franquear, permítasenos recordar que lo propio del discurso científico es ser escrito; y que nos plantea la cuestión de la forma de su escritura. Ahora bien, quizá recuerden que nosotros habíamos partido de su lectura.

Así pues, no hemos salido del círculo de una sola y misma cuestión: si hemos podido evitar dar vueltas en el círculo, sin salir de él, ha sido porque este círculo no es el círculo cerrado de la ideología, sino el círculo perpetuamente abierto gracias a sus propios cierres, el círculo de un conocimiento fundamentado.

junio de 1965

# **EL OBJETO DE *EL CAPITAL***

**LOUIS ALTHUSSER**

## ADVERTENCIA

En la división del trabajo, semiacordada, semiexpontánea, que precedió a la organización de este estudio colectivo de *El capital*, me correspondió hablar de la relación de Marx con su obra. Bajo este título me proponía tratar el siguiente problema: ¿qué representación se hace Marx, nos da Marx, de la naturaleza de su empresa? ¿En qué conceptos piensa su novedad y, por lo tanto, su distinción de los economistas clásicos? ¿En qué sistema de conceptos da cuenta de las condiciones que provocaron los descubrimientos de la economía clásica, por una parte, y sus propios descubrimientos, por otra? En tal sentido me proponía interrogar al propio Marx para ver dónde y cómo había pensado teóricamente la relación de su obra con las condiciones teórico-históricas de su producción. Pretendía así plantearle directamente la pregunta epistemológica fundamental que constituye el objeto mismo de la filosofía marxista, y medir lo más exactamente posible el grado de conciencia filosófica explícita al que Marx había llegado en el curso de la elaboración de *El capital*. Tomar esta medida era, en efecto, comparar, en el nuevo campo filosófico que Marx había abierto por el acto mismo de su fundación científica, la parte que él había esclarecido con la parte que había quedado en la sombra. Midiendo lo que Marx había hecho, quería representar, en la medida de lo posible, lo que él mismo nos había invitado a hacer para situar este campo, estimar su extensión y hacerlo accesible al descubrimiento filosófico; en una palabra, fijar lo más exactamente posible el espacio teórico abierto a la investigación filosófica marxista.

Tal era mi proyecto. Podía parecer simple, a primera vista, y de fácil ejecución, Marx, en efecto, nos dejó encaminados, en el texto o las notas de *El capital*, toda una serie de juicios sobre su obra misma, comparaciones críticas con sus predecesores (los fisiócratas, Smith, Ricardo, etc.) y, en fin, observaciones metodológicas muy precisas que acercan sus procedimientos de análisis al método de las ciencias matemáticas, físicas, biológicas, etc., y al método dialéctico definido por Hegel. Como, por otra parte, disponemos de la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* de 1857 —que desarrolla de manera extremadamente profunda las primeras observaciones teóricas y metodológicas del libro II de *Miseria de la filosofía* (1847), parecía legítimo creer que este conjunto de textos abarcaba realmente nuestro objeto de reflexión y que, en suma, bastaría someter esta materia ya elaborada a una puesta en orden sistemático para que el proyecto epistemológico, del cual acabo de hablar,

tomarse cuerpo y realidad. Parecía natural pensar que, al hablar de su obra y de sus descubrimientos, Marx reflexionaba en términos filosóficamente adecuados sobre la novedad, por lo tanto, sobre la distinción específica de su objeto, y que esta misma reflexión filosófica adecuada se ejercía sobre una definición del *objeto científico* de *El capital*, fijando su distinción específica en términos claros.

Ahora bien, los protocolos de lectura de *El capital*, de los cuales disponemos en la historia de la interpretación del marxismo, al igual que la experiencia que podemos hacer de la lectura de *El capital*, nos ponen frente a dificultades reales inherentes al texto de Marx. Las reuniré en dos puntos capitales que serán el objeto de mi exposición.

1] Contrariamente a ciertas apariencias y, en todo caso, a lo que esperábamos, las reflexiones metodológicas de Marx en *El capital* no nos dan el concepto desarrollado, ni siquiera el concepto *explicito del objeto de la filosofía marxista*. Siempre nos permiten reconocerlo, identificarlo y cercarlo y, finalmente, pensarlo, pero con frecuencia al término de una larga búsqueda y una vez penetrado el enigma de ciertas expresiones. Nuestro problema exige, pues, más que una simple lectura literal, incluso atenta, una verdadera lectura *crítica*, que aplique al texto de Marx, los principios mismos de esta filosofía marxista que nosotros buscamos por lo demás en *El capital*. Esta lectura crítica parece constituir un círculo, ya que parecemos esperar la filosofía marxista de su aplicación misma. Precisemos entonces: esperamos del *trabajo teórico* de los principios filosóficos que Marx nos ha dado explícitamente, o que pueden desprenderse de sus Obras de la Ruptura y de la Maduración; esperamos del trabajo teórico de estos principios aplicados a *El capital*, su desarrollo, su enriquecimiento, al mismo tiempo que el afinamiento de su rigor. Este círculo aparente no debería sorprendernos: toda "producción" de conocimiento lo implica en su proceso.

2] Sin embargo, esta búsqueda filosófica choca con otra dificultad real, la que no atañe, esta vez, a la presencia y la distinción del *objeto de la filosofía marxista* en *El capital*, sino la presencia del *objeto científico* de *El capital* mismo. Para no retener sino una sola y simple pregunta sintomática alrededor de la cual gira la mayoría de las interpretaciones y críticas de *El capital*, rigurosamente hablando, ¿cuál es la naturaleza del objeto del cual *El capital* nos da la teoría? ¿Es la economía o la historia? Y para especificar esta pregunta: si el *objeto de El capital* es la economía, ¿en qué se distingue el *objeto* precisamente, en su concepto, del *objeto de la economía clásica*? Si el *objeto de El capital* es la historia, ¿cuál es esta historia, cuál es el lugar de la economía en la historia?, etc. Todavía aquí, una simple lectura literal, aunque sea atenta, del texto de Marx, puede dejarnos con hambre o puede hacernos pasar *al lado de la cuestión* dispensándonos de formular esta cuestión, por lo demás esencial para la comprensión de Marx, privándonos de la conciencia exacta de la revolución teórica provocada por el descubrimiento de Marx y de la envergadura de su consecuencia. Sin duda, Marx nos da en

*El capital* y bajo una forma extremadamente explícita la manera cómo identificar y enunciar el concepto de su objeto —¡qué digo! lo anuncia en términos perfectamente claros. Pero, si ha formulado, sin equívoco, el concepto de su objeto, no ha definido siempre con la misma nitidez el concepto de su *distinción*, el concepto de la *diferencia específica* que lo separa del objeto de la economía clásica. Que Marx haya tenido una conciencia aguda de la *existencia* de esta distinción, no hay ninguna duda: lo prueba toda su crítica a la economía clásica. Pero las fórmulas dentro de las cuales nos da esta distinción, esta diferencia específica, son, como se verá, a veces desconcertantes. Nos ponen en la vía del concepto de esta distinción, pero con frecuencia, al término de una larga investigación y, también aquí, una vez penetrado el enigma de algunas de sus expresiones. Entonces, ¿cómo fijar, con alguna nitidez, la especificidad diferencial del objeto de *El capital* sin una lectura crítica y epistemológica que fije el *lugar* en que Marx se separa teóricamente de sus predecesores y determine el sentido de esta ruptura? ¿Cómo pretender este resultado sin recurrir, precisamente, a una teoría de la historia de la producción de conocimientos, aplicada a las relaciones de Marx con su prehistoria; sin recurrir a los principios de la *filosofía marxista*? A esta primera cuestión se agrega, como lo veremos, una segunda: la dificultad que parece haber experimentado Marx para pensar en un concepto riguroso, la diferencia que distingue su objeto del objeto de la economía clásica, ¿no tiene que ver con la *naturaleza* del descubrimiento de Marx, con la índole de su prodigiosa *novedad*? ¿no tiene que ver con el hecho de que este descubrimiento se hallaba teóricamente *muy adelantado* con respecto de los conceptos filosóficos entonces disponibles? Y, en este caso, el descubrimiento científico de Marx ¿no exige imperiosamente el planteamiento de problemas filosóficos nuevos, requeridos por la naturaleza desconcertante de su *nuevo objeto*? Por esta última razón, la filosofía debería estar presente en toda lectura en profundidad de *El capital* para responder a los problemas sorprendentes que le hace su texto: problemas inéditos y decisivos para el porvenir de la misma filosofía.

Tal es, entonces, el doble objeto de este estudio, que no es posible sino por una constante y doble remisión: la identificación y el conocimiento del objeto de la filosofía marxista que actúa en *El capital* supone la identificación y el conocimiento de la diferencia específica del objeto mismo de *El capital*, lo que implica por su lado el recurrir a la filosofía marxista y exigir su desarrollo. No es posible leer verdaderamente *El capital* sin la ayuda de la filosofía marxista, que tenemos que leer también, y al mismo tiempo, en *El capital*. Si esta doble lectura y la constante remisión de la lectura científica a la lectura filosófica y de la lectura filosófica a la lectura científica son necesarias y fecundas, podremos, sin lugar a duda, reconocer allí lo propio de la revolución filosófica que implica el descubrimiento científico de Marx: una revolución que inaugura un modo de pensamiento filosófico auténticamente nuevo.

Podemos convencernos de lo indispensable de esta lectura doble por las dificultades y los contrasentidos que provocaron en el pasado las lecturas simples, inmediatas, de *El capital*: dificultades y contrasentidos que conciernen todos a un malentendido, más o menos grave, sobre la diferencia específica del objeto de *El capital*. Nosotros estamos obligados a tener en cuenta este hecho macizo: hasta un período relativamente reciente, *El capital* casi no fue leído entre los "especialistas" sino por economistas e historiadores que a menudo pensaron, los unos, que *El capital* era un tratado de economía en el sentido inmediato de su propia práctica, los otros, que *El capital* era, en algunas de sus partes, una obra de historia en el sentido inmediato de su propia práctica. Este libro, que han estudiado miles y miles de militantes obreros, ha sido leído por economistas e historiadores pero muy pocas veces por filósofos,<sup>1</sup> es decir, por "especialistas" capaces de plantear a *El capital* el problema previo de la naturaleza diferencial de su objeto. Salvo raras excepciones, por lo tanto, más sobresalientes, los economistas y los historiadores no estaban en situación de formular este género de problema, al menos bajo una forma rigurosa y, por lo tanto, identificar conceptualmente lo que distingue, en propiedad, el objeto de Marx de otros objetos, aparentemente parecidos o emparentados, que le son anteriores o contemporáneos. Tal empresa no era, generalmente, accesible sino a filósofos o a especialistas poseedores de una formación filosófica suficiente, ya que ella corresponde al objeto mismo de la filosofía.

Ahora bien, ¿cuáles son los filósofos que, pudiendo plantear a *El capital* el problema de su objeto, la diferencia específica que distingue el objeto de Marx del objeto de la economía política, sea clásica o moderna, han leído *El capital* planteándole este problema? Cuando se sabe que *El capital* fue golpeado durante ochenta años por una prohibición ideológico-política radical por los economistas y los historiadores burgueses, ¡imáginate el destino que podía reservarle la filosofía universitaria! Los únicos filósofos dispuestos a considerar *El capital* como un objeto digno de la atención de la filosofía

<sup>1</sup> Por razones que son muy profundas, a menudo son, de hecho, militantes y dirigentes políticos los que, sin ser filósofos de oficio, han sabido leer y comprender *El capital* como filósofos. Lenin es el ejemplo más extraordinario: su comprensión filosófica de *El capital* da a sus análisis económicos y políticos una profundidad, un rigor y una agudeza incomparables. En la imagen que tenemos de Lenin, el gran dirigente político oculta frecuentemente al hombre que se dispuso al estudio paciente, minucioso, profundo de las grandes obras teóricas de Marx. No se debe al azar el que debamos a los primeros años de la actividad pública de Lenin (los años que precedieron a la revolución de 1905) tantos textos agudos consagrados a los problemas más difíciles de la teoría de *El capital*. Diez años de estudio y de meditación de *El capital* dieron al hombre esa formación teórica incomparable que produjo la prodigiosa inteligencia política del dirigente del movimiento obrero ruso e internacional. Y es también por esta razón por lo que las obras económicas y políticas de Lenin (no solamente sus obras escritas sino también su obra histórica) tienen tal valor teórico y filosófico; en ellas se puede estudiar la filosofía marxista puesta en acción, en estado "práctico", la filosofía marxista hecha política, acción, análisis y decisiones políticas. Lenin: una incomparable formación teórica y filosófica hecha política.

no pudieron ser, durante mucho tiempo, sino militantes marxistas: solamente desde los dos o tres últimos decenios, algunos filósofos no-marxistas han franqueado la frontera de las prohibiciones. Pero, marxistas o no, estos filósofos no podían plantearle a *El capital* sino problemas producidos por su filosofía, que generalmente no estaba en situación, cuando no rechazaba obstinadamente, de concebir un verdadero tratamiento epistemológico de su objeto. Entre los marxistas, fuera de Lenin, cuyo ejemplo es tan sobresaliente, podemos citar a Labriola y Plejanov, los "austromarxistas", Gramsci y más recientemente Rosenthal e Iljenkov en la URSS, en Italia la escuela de Della Volpe (Della Volpe, Colletti, Pietranera, Rossi, etc.) y numerosos investigadores en los países socialistas. Los "austromarxistas" no son sino neokantianos; no nos entregaron nada que haya sobrevivido a su proyecto ideológico. La obra importante de Plejanov, y sobre todo de Labriola, merecería un estudio especial —como, por lo demás y a diferente nivel, las grandes tesis de Gramsci sobre la filosofía marxista. Hablaremos de esto más adelante. No es hablar mal de la obra de Rosenthal (*Problemas de la dialéctica en El capital*) juzgar que en parte pasa al lado del problema, ya que no hace más que parafrasear el lenguaje inmediato con el cual Marx designa su objeto y sus operaciones teóricas, sin suponer que, a menudo, el propio lenguaje de Marx pueda estar prisionero en el problema. En cuanto a los estudios de Iljenkov, Della Volpe, Colletti, Pietranera, etc., son obras de filósofos que han leído *El capital* y le plantean directamente el problema esencial, obras eruditas, rigurosas y profundas, conscientes de la relación fundamental que une la filosofía marxista y la comprensión de *El capital*. Pero veremos qué, a menudo, nos proponen una concepción de la filosofía marxista que merece discusión. Sea como sea, en las investigaciones de los teóricos marxistas contemporáneos se expresa, en todas partes, la misma exigencia: el entendimiento en profundidad de las consecuencias teóricas de *El capital*, pasa por una definición más rigurosa y más rica de la filosofía marxista. En otros términos, y para retomar la terminología clásica, el porvenir teórico del materialismo histórico está supeditado a la profundización del materialismo dialéctico, el cual depende de un estudio crítico riguroso de *El capital*. La historia nos propone esta inmensa tarea. Quisiéramos, en la medida de nuestros medios, por modestos que sean, participar en ella.

Vuelvo a la tesis que voy a tratar de exponer e ilustrar. Esta tesis no es solamente una tesis epistemológica que sólo interese a los filósofos que se plantean el problema de la diferencia que separa a Marx de los economistas clásicos; es también una tesis que puede interesar a los economistas y a los historiadores mismos y, naturalmente, por vía de consecuencia, a los militantes políticos; en una palabra, a todos los lectores de *El capital*. Al plantear el problema del objeto de *El capital*, esta tesis concierne directamente al fundamento de los análisis económicos e históricos contenidos en su texto; ella debería ser capaz de resolver ciertas dificultades de lectura, que han servido

tradicionalmente a sus adversarios como objeciones perentorias. El problema del objeto de *El capital* no es entonces solamente un problema filosófico. Si lo que se ha adelantado respecto a la relación de la lectura científica con la lectura filosófica tiene fundamento, la elucidación de la diferencia específica del objeto de *El capital* puede entregarnos los medios de una mejor comprensión de *El capital* en su contenido económico e histórico.

Cierro aquí esta advertencia para concluir: si remplacé el proyecto inicial de esta exposición que debía tratar acerca de la *relación de Marx con su obra* por un segundo proyecto que trata acerca del *objeto propio de El capital*, es por una razón necesaria. En efecto, para entender en toda su profundidad las observaciones donde Marx expresa su relación con su obra, era necesario ir más allá de su letra hasta el punto esencial presente en todas sus observaciones, en todos los conceptos que implican esta relación, hasta el punto esencial de la *diferencia específica del objeto de El capital*; ese punto, a la vez visible y escondido, presente y ausente, ese punto ausente por razones que tienen que ver con la *naturaleza* misma de su presencia, con la novedad desconcertante del descubrimiento revolucionario de Marx. Que en ciertos casos estas razones puedan sernos, a primera vista, invisibles, se debe indudablemente, en última instancia, al carácter enceguecedor de toda novedad radical.

## MARX Y SUS DESCUBRIMIENTOS

Procedo a una lectura inmediata y dejo con este fin la palabra a Marx:  
En una carta a Engels del 24 de agosto de 1867 escribe:

Lo mejor que hay en mi libro es: 1] (y sobre esto descansa toda la comprensión de los hechos) la puesta en relieve desde el primer capítulo del doble carácter del trabajo, según se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2] el análisis de la plusvalía, independientemente de sus formas particulares tales como el beneficio, el impuesto, la renta de la tierra, etc. Esto aparece, sobre todo, en el segundo volumen. El análisis de las formas particulares en la economía clásica, que las confunde constantemente con la forma general, es una "macedonia".<sup>2</sup>

En las *Notas sobre Wagner*, que datan de 1883, al fin de su vida, Marx escribe, hablando de Wagner:<sup>3</sup>

...el vir *obscurus* [Wagner] no ha visto que ya mi análisis de la mercancía no se detiene en las dos formas en las que se presenta, sino que continúa inmediatamente diciendo que en esta dualidad de la mercancía se refleja el doble carácter del trabajo de que aquélla es producto, a saber, el trabajo útil, es decir, las modalidades concretas de trabajos que crean valores de uso, y el trabajo abstracto, el trabajo como gasto de fuerza de trabajo, poco importa en qué forma "útil" se gaste (es en lo que se basa luego la exposición del proceso de producción);

*a continuación*, que en el desarrollo de la forma valor de la mercancía y, en última instancia, de su forma dinero, por lo tanto, del dinero, el valor de una mercancía se expresa en el valor de uso, es decir, en la forma natural de la otra mercancía;

*por último*, que la propia plusvalía se deduce de un valor de uso específico de la fuerza de trabajo, que pertenece exclusivamente a ésta, etcétera;

<sup>2</sup> Correspondencia Marx-Engels, Editorial Cartago, 1957, pp. 156-157.

<sup>3</sup> Karl Marx, *El capital*, tercera edición, Fondo de Cultura Económica, 1964, tomo I, pp. 719-720.

*Le Capital*, Editions Sociales, tomo III, p. 248.

y que, por consiguiente, en mi obra el valor de uso desempeña un papel importante muy distinto del que tiene en la antigua economía; sólo (*¡n.b.!*) es tomado en consideración allí donde una tal consideración surge del análisis de una formación económica dada y no de una raciocinación sobre los términos o nociones "valor de uso" y "valor".

Cito estos textos como protocolos, donde Marx designa expresamente los conceptos fundamentales que guían todo su análisis. En estos textos Marx indica, pues, las diferencias que lo separan de sus predecesores. Nos entrega así la diferencia específica de su objeto, pero notémoslo bien, menos bajo la forma del concepto de su objeto que bajo la forma de conceptos que sirven para el análisis de este objeto.

Estos textos están lejos de ser los únicos en los que Marx anuncia sus descubrimientos. La lectura de *El capital* nos señala descubrimientos de una gran envergadura: por ejemplo, la génesis de la moneda que la economía clásica en su conjunto fue incapaz de pensar; la composición orgánica del capital ( $c + v$ ) ausente en Smith y Ricardo; la ley general de la acumulación capitalista; la ley de la tendencia decreciente de la tasa de beneficio; la teoría de la renta de la tierra, etc. No enumero estos descubrimientos que, cada vez, hacen inteligibles los hechos económicos y las prácticas que los economistas clásicos o bien habían dejado en silencio o bien habían eludido por ser incompatibles con sus premisas. Estos descubrimientos de detalle son sólo la consecuencia, próxima o lejana, de los nuevos conceptos fundamentales que Marx identificó en su obra como sus descubrimientos principales. Examinémoslos.

La reducción de las diferentes formas de beneficio, renta e interés, a la plusvalía es un descubrimiento secundario a la plusvalía. Los descubrimientos de base conciernen entonces a:

1] la pareja valor/valor de uso, la relación de esta pareja a otra pareja que los economistas no supieron identificar: la pareja trabajo abstracto/trabajo concreto; la importancia tan particular que Marx da en contra de los economistas clásicos, al valor de uso y a su correlativo, el trabajo concreto; la referencia a los puntos estratégicos donde valor de uso y trabajo concreto desempeñan un papel decisivo; la distinción del capital constante y del capital variable por una parte, de los dos sectores de la producción por otra (Sector I, producción de medios de producción; Sector II, producción de medios de consumo);

2] la plusvalía.

Resumo: los conceptos que soportan los descubrimientos fundamentales de Marx son: los conceptos de valor y de valor de uso; de trabajo abstracto y de trabajo concreto; de plusvalía.

He aquí lo que Marx nos dice. Y no tenemos aparentemente ninguna razón para no creer en su palabra. De hecho, leyendo *El capital* podemos hacer la demostración de que sus análisis económicos se basan, en última instancia, en estos conceptos fundamentales. Po-

demos hacerla siempre que realicemos una lectura atenta. Pero esta demostración no aparece por sí misma, ella supone un gran esfuerzo de rigor y, sobre todo, para realizarse y ver claro en la claridad misma que produce, implica necesariamente, y desde el principio, algo que está presente en los descubrimientos declarados de Marx, pero que está presente con una extraña ausencia.

A modo de indicación, para hacer presentir en negativo esta ausencia, contentémonos con una simple observación: los conceptos con los cuales Marx informa expresamente su descubrimiento y que sostienen todos sus análisis económicos, los conceptos de valor y de plusvalía, son precisamente los conceptos sobre los cuales se ensañó toda la crítica dirigida a Marx por los economistas modernos. Es importante saber en qué términos fueron atacados estos conceptos por los economistas no-marxistas. Se ha reprochado a Marx que aunque sus conceptos hacen alusión a la realidad económica, en el fondo son conceptos no-económicos, "filosóficos" y "metafísicos". Incluso un economista tan esclarecido como C. Schmidt, que tuvo el mérito, una vez publicado el libro II de *El capital*, de deducir la ley de la tendencia decreciente de la tasa de beneficio, que debía ser solamente expuesta en el curso del libro III; incluso C. Schmidt reprocha a la ley del valor de Marx el ser una "ficción teórica", necesaria sin duda, pero de todas maneras ficción. No cito estas críticas por placer, sino porque se refieren al fundamento mismo de los análisis económicos de Marx, a los conceptos de valor y de plusvalía, rechazados como conceptos "no operarios", considerados realidades no-económicas porque no son medibles, ni cuantificables. Ciertamente este reproche traiciona, a su manera, a la concepción que los economistas en cuestión se hacen de su propio objeto y de los conceptos que éste autoriza, nos indica el punto donde su oposición a Marx llega al máximo de sensibilidad, pero no nos entrega el objeto mismo de Marx ya que lo trata de "metafísico". Indico, sin embargo, este punto como el punto mismo del malentendido, donde los economistas cometan un contrasentido sobre los análisis de Marx. Ahora bien, este malentendido de lectura sólo es posible por un malentendido acerca del objeto mismo de Marx: que hace leer a los economistas su propio objeto proyectado en Marx en lugar de leer, en Marx, otro objeto muy diferente del suyo. Este punto del malentendido que los economistas declaran el punto de la debilidad y de la falla teórica de Marx es, por el contrario, el punto de su mayor fuerza, lo que distingue radicalmente de sus críticos y también de algunos de sus partidarios más cercanos.

Para probar la extensión de este malentendido quisiera citar la carta de Engels a C. Schmidt (12 de marzo 1895), donde pudimos percibir, hace un instante, un eco de la objeción de Schmidt. Engels le responde así:

Encuentro [en su objeción] la misma propensión a perderse en detalles, y lo atribuyo al método ecléctico en filosofía que se introdujo en las universidades alemanas, des-

de 1848; se pierde totalmente de vista el conjunto y se mete con demasiada frecuencia en especulaciones sin fin y bastante estériles sobre puntos de detalles. Me parece que, de todos los clásicos, usted se ha ocupado sobre todo ahora de Kant; y Kant... hizo concesiones parecidas a los raciocinios al estilo de Wolf. Es así como me explico su tendencia, que se manifiesta también en el tópico sobre la ley del valor, a sumergirse en detalles... hasta el punto de que usted rebaja la ley del valor a una ficción, a una ficción necesaria, más o menos como Kant reduce la existencia de Dios a un postulado de la razón práctica.

Las objeciones que usted hace contra la ley del valor se aplican a *todos* los conceptos, al considerarlos desde el punto de vista de la realidad. La identidad del pensamiento y del ser, para retomar la terminología hegeliana, coincide por entero con vuestro ejemplo del círculo y del polígono. O incluso el concepto de una cosa y la realidad de ésta son paralelas, como dos asíntotas que se acercan sin cesar, sin encontrarse jamás. *Esta diferencia que los separa es, precisamente, la que hace que el concepto no sea —de golpe e inmediatamente— la realidad y que la realidad no sea su propio concepto.* Del hecho de que un concepto posea el carácter esencial de un concepto, pues no coincide de golpe con la realidad de la cual tuvo que abstraerse primero, de este hecho que es siempre más que una simple ficción, a menos que llame usted ficción a todos los resultados del pensamiento, porque la realidad no corresponde a estos resultados sino por un largo rodeo y aún entonces sólo se acerca de manera asintótica.

Esta respuesta, que causa estupor (por la banalidad de sus evidencias) constituye, de alguna manera, el comentario de buena voluntad del malentendido, del cual los adversarios de Marx harán un comentario de mala voluntad. Engels se libera de la objeción "operatoria" de C. Schmidt mediante una teoría del conocimiento a la medida, que va a buscar y a fundamentar, en las aproximaciones de la abstracción, la inadecuación del concepto, en tanto que concepto, a su objeto. Es una respuesta que no responde a la pregunta: en Marx, en efecto, el concepto de la ley del valor es, sin duda, un concepto adecuado a su objeto, ya que es el concepto de los límites de sus variaciones, el concepto adecuado de su campo de inadecuación, y en ningún caso un concepto inadecuado en virtud de un pecado original, que afectaría a todos los conceptos puestos en el mundo por la abstracción humana. Engels traslada entonces, como debilidad original del concepto, a una teoría empírica del conocimiento, lo que hace justamente la fuerza teórica del concepto adecuado de Marx. Este traslado sólo es posible con la complicidad de esta teoría ideológica del conocimiento, ideológica no solamente en su contenido (el empi-

rismo) sino también en su empleo, en cuanto fue hecha para responder, entre otros, a este preciso malentendido teórico. No solamente la teoría de *El capital* corre el riesgo de ser afectada (la tesis de Engels, en el Prefacio del libro III: la ley del valor es económicamente válida "desde el comienzo del intercambio... hasta el siglo XV de nuestra era", es un ejemplo perturbador) sino incluso la teoría filosófica marxista corre el riesgo de ser marcada, y ¡con qué marca!: la misma de la ideología empírista del conocimiento, que sirve de norma teórica silenciosa a la objeción de Schmidt al igual que a la respuesta de Engels. Si me he detenido en esta última respuesta es para destacar que el presente malentendido puede no solamente descubrir la malevolencia política e ideológica sino también los efectos de un encogimiento teórico, en el que corremos el riesgo de caer, por poco que nos descuidemos, al plantear a Marx el problema de su objeto.

## LOS MÉRITOS DE LA ECONOMÍA CLÁSICA

Tomemos, por lo tanto, las cosas tal como nos son dichas y preguntémonos entonces cómo se ve Marx a sí mismo, no sólo directamente, cuando examina en él lo que lo distingue de los economistas clásicos, sino también indirectamente cuando se ve en ellos, es decir, cuando señala en ellos la presencia o el presentimiento de su descubrimiento en su no-descubrimiento y piensa, por lo tanto, su propia clarividencia en el enceguecimiento de su prehistoria más cercana.

No puedo entrar aquí en todos los detalles, que merecerían un estudio preciso y exhaustivo. Me propongo retener solamente algunos elementos que serán para nosotros otros tantos indicios pertinentes del problema que nos ocupa.

Marx mide su deuda hacia sus predecesores, estima lo positivo de su pensamiento (en relación a su propio descubrimiento) bajo dos formas distintas que aparecen muy claramente en la "Teoría sobre la plusvalía" (*Historia de las doctrinas económicas*):

*Por una parte*, honra y alaba a tal o cual de sus predecesores por haber aislado y analizado un concepto importante, incluso si la expresión que enuncia este concepto queda todavía atrapada en la trampa de una confusión o de un lenguaje equívoco. Señala así el concepto de valor en Petty, el de plusvalía en Stuart, los fisiócratas, etc. Hace el descuento de las adquisiciones conceptuales aisladas, extrayéndolas a menudo de la confusión de una terminología aún inadecuada.

*Por otra parte*, pone de relieve otro mérito, que no se refiere a tal o cual adquisición de detalle (tal concepto) sino al modo de tratamiento "científico" de la economía política. Dos rasgos le parecen aquí discriminantes. El primero concierne a la actitud científica misma: el método de puesta entre paréntesis de las apariencias sensibles, es decir, en el dominio de la economía política, de todos los fenómenos visibles y los conceptos empírico-prácticos producidos por el mundo económico (la renta, el interés, el beneficio, etc.), en una palabra, de todas esas categorías económicas de la "vida cotidiana", de las cuales Marx dice, al final de *El capital*, que equivalen a una "religión". Esta puesta entre paréntesis tiene por efecto la revelación de la esencia oculta de los fenómenos, de su interioridad esencial. La ciencia de la economía depende para Marx, como cualquier otra ciencia, de esta reducción del fenómeno a la esencia o, como lo dice él, en una comparación explícita con la astronomía, del "movimiento aparente" al "movimiento real". Todos los economistas que han hecho un descubrimiento científico, incluso de detalle, han pasado por esta

reducción. Sin embargo, esta reducción parcial no basta para constituir la ciencia. Es entonces cuando interviene el segundo rasgo. Es ciencia una teoría sistemática, que abarca la totalidad de su objeto, y capta el "lazo interior" que relaciona las esencias (reducidas) de todos los fenómenos económicos. El gran mérito de los fisiócratas, y en primer término de Quesnay, es —aunque bajo una forma parcial ya que se limitaba a la producción agrícola— el de haber relacionado fenómenos tan diversos como el salario, el beneficio, la renta, el beneficio comercial, etc., a una esencia originaria única, la plusvalía producida en el sector de la agricultura. El mérito de Smith es el de haber esbozado esta sistemática liberándola del presupuesto agrícola de los fisiócratas, pero también es su error el haber hecho esto a medias. La debilidad imperdonable de Smith es la de haber querido pensar en un origen único objetos de naturaleza diferente: a la vez verdaderas "esencias" (reducidas), pero también fenómenos brutos no reducidos a su esencia; su teoría no es sino la amalgama innecesaria de dos doctrinas, la *exotérica* (donde se encuentran unidos fenómenos brutos no reducidos) y la *esotérica*, la única científica (donde se encuentran unidas las esencias). Esta simple observación de Marx está llena de sentido, ya que implica que no es la sola forma de la sistematicidad la que hace la ciencia sino la forma de la sistematicidad de las puras "esencias" (conceptos teóricos) y no la sistematicidad de fenómenos brutos (elementos de lo *real*) ligados entre ellos, o aun, la sistematicidad mixta de las "esencias" y fenómenos brutos. El mérito de Ricardo es el de haber pensado y superado esta contradicción entre las dos "doctrinas" de Smith y de haber concebido, verdaderamente, la economía política bajo la forma de la científicidad, es decir, como el sistema unificado de conceptos que enuncia la esencia interna de su objeto:

Por último, vino Ricardo... El fundamento, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués, de la comprensión de su organismo íntimo y de su proceso vital, es la determinación del valor por el tiempo de trabajo. Ricardo parte de allí y fuerza a la ciencia a renunciar a la vieja rutina, a darse cuenta hasta qué punto las otras categorías que desarrolló o representó —las relaciones de producción y de circulación— corresponden a este fundamento, a este punto de partida, o lo contradicen; hasta qué punto la ciencia, que no hace más que reproducir los fenómenos del proceso, y esos fenómenos mismos, corresponden al fundamento sobre el cual descansa la conexión íntima, la verdadera fisiología de la sociedad burguesa, o que conforman el punto de partida; en una palabra, en qué situación está esta contradicción entre el movimiento real y el movimiento aparente del sistema. Tal es para la ciencia la gran significación histórica de Ricardo.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Histoire des doctrines économiques*, III, 8-9.

Reducción del fenómeno a la esencia (del dato a su concepto), unidad interna de la esencia (sistematicidad de los conceptos unificados bajo su concepto), tales son las dos determinaciones positivas que constituyen, a los ojos de Marx, las condiciones del carácter científico de un resultado aislado o de una teoría general. Se notará aquí que estas determinaciones expresan, a propósito de la economía política, las condiciones generales de la racionalidad científica existente (del teórico existente): Marx no hace más que tomarlas en el estado de ciencia existente para importarlas a la economía política como normas *formales* de la racionalidad científica en general. Cuando juzga a los fisiócratas, Smith o Ricardo, los somete a estas normas formales, que deciden si ellos las han respetado u omitido, sin prejuzgar acerca del contenido de su objeto.

Sin embargo, no nos quedamos en puros juicios de forma. ¿El contenido del cual estas formas hacen abstracción no ha sido anteriormente mostrado por Marx en los economistas? Los conceptos que Marx ubica en el fundamento de su propia teoría, el valor y la plusvalía, ¿no figuran ya en persona en los títulos teóricos de los economistas clásicos, al igual que la reducción fenómeno-esencia y la sistematicidad teórica? Pero henos aquí ante una situación muy extraña. Todo se presenta como si en lo esencial —y es así como los críticos modernos de Marx han juzgado su empresa— Marx fuera en realidad sólo el heredero de la economía clásica, y un heredero muy bien provisto, porque recibe de sus ancestros sus conceptos claves (el contenido de su objeto) y el método de reducción, al igual que el modelo de la sistematicidad interna (la forma científica de su objeto). ¿Cuál puede ser entonces lo propio de Marx, su mérito histórico? Simplemente haber prolongado y terminado un trabajo ya casi cumplido, colmado lagunas, resuelto problemas en suspenso, en suma, acrecentando el patrimonio de los clásicos, pero sobre la base de sus propios principios, por lo tanto, de su problemática, aceptando no solamente su método y su teoría sino, también con ellos, la definición misma de su objeto. La respuesta al problema ¿cuál es el objeto de Marx, cuál es el objeto de *El capital*? estaría ya inscrita, salvo en algunos matices y descubrimientos, en sus líneas generales, en Smith y, sobre todo, en Ricardo. El gran pañuelo teórico de la economía política ya estaba listo; por cierto que con algunos hilos atravesados, lagunas por aquí y por allá. Marx habría arreglado los hilos, asegurado la trama, acabado algunos puntos, en suma, terminado el trabajo para tornarlo irreprochable. A esta altura, la posibilidad de un malentendido de lectura de *El capital* desaparece; el objeto de Marx no es otro que el objeto de Ricardo. La historia de la economía política de Ricardo hasta Marx viene a ser una bella continuidad sin ruptura, que no causa problema alguno. Si hay malentendido, está en otro lado, en Ricardo y Marx, ya no entre Ricardo y Marx, sino entre toda la economía clásica del valor-trabajo, de la cual Marx sólo es el brillante "finalizador", y la economía política moderna marginalista y neo-marginalista, que descansa sobre una problemática completamente diferente.

De hecho, cuando leemos ciertos comentarios de Gramsci (la filosofía marxista es Ricardo generalizado), los análisis teóricos de Rosenthal o incluso, en otro sentido, las observaciones críticas de Della Volpe y de sus discípulos, nos sorprendemos al comprobar que no salimos de esta *continuidad de objeto*. Fuera del reproche que Marx dirige a Ricardo de haber descuidado la complejidad de las "mediaciones" y de haber puesto en relación muy directa abstracciones con las realidades empíricas, fuera del reproche de abstracción especulativa ("hipostización", en el lenguaje de Della Volpe, Colletti y Pietranera) que Marx dirige a Smith; es decir, en suma, con la excepción de algunos pasos en falso o de una "inversión" en el uso reglamentado de la abstracción, no se percibe diferencia esencial entre el objeto de Smith y de Ricardo y el de Marx. Esta no-diferencia de objeto ha sido registrada en la interpretación marxista vulgar en la siguiente forma: la diferencia está sólo en el método. El método que aplicaban los economistas clásicos a su objeto sólo sería *metafísico*; el de Marx, por el contrario, *dialéctico*. Todo tiene que ver, pues, con la dialéctica, que es concebida como método en sí importado de Hegel y aplicado a un objeto en sí, ya presente en Ricardo. Marx simplemente habría sellado, gracias a su genio, esta feliz unión que, como toda felicidad, no tiene historia. Para nuestra desgracia, sabemos, sin embargo, que subsiste una "pequeña" dificultad: la historia de la "reconversión" de esta dialéctica, que hay que "poner sobre sus pies" para que camine, por fin, sobre la tierra firme del materialismo.

Aquí, nuevamente, no evoco las facilidades de una interpretación esquemática que tiene, sin lugar a dudas, validez política e histórica, por el placer de tomar distancias. Esta hipótesis sobre la *continuidad de objeto* entre la economía clásica y Marx no es el producto sólo de los adversarios de Marx, sino también de algunos de sus partidarios: en muchas ocasiones, nace silenciosamente de discursos explícitos del propio Marx o, más bien, nace de cierto silencio de Marx que dobla, inesperadamente, su propio discurso explícito. En ciertos instantes, en ciertos lugares sintomáticos, este silencio surge en persona en el discurso y lo fuerza a producir, a pesar suyo, breves relámpagos blancos, invisibles a la luz de la demostración, verdaderos *lapsus* teóricos: tal palabra que queda en el aire, que parece insertada en la necesidad del pensamiento, tal juicio que cierra irremediablemente, con una falsa evidencia, el mismo espacio que parece abrir ante la razón. Una simple lectura literal sólo ve en los argumentos la continuidad del texto. Es necesaria una lectura "sintomática" para hacer perceptibles sus lagunas y para identificar, con las palabras enunciadas, el discurso del silencio que, surgiendo en el discurso verbal, provoca en él estos blancos que son las debilidades del rigor o los límites extremos de su esfuerzo: su ausencia, una vez alcanzados esos límites, en el espacio que abre.

Daré dos ejemplos: la concepción que se hace Marx de las abstracciones que sostienen el proceso de la práctica teórica y el tipo de reproche que dirige a los economistas clásicos.

El capítulo III de la *Introducción de 1857*<sup>6</sup> puede —con todo derecho— ser considerado como el *Discurso del método* de la nueva filosofía fundada por Marx. En efecto, es el único texto sistemático de Marx que contiene, como especies de análisis, categorías y método de la economía política con los cuales fundar una teoría de la práctica científica, una teoría de las condiciones del proceso del conocimiento, que es el objeto de la filosofía marxista.

La problemática teórica que sostiene este texto permite distinguir la filosofía marxista de toda ideología especulativa o empirista. El punto decisivo de la tesis de Marx tiene que ver con el principio de distinción de lo *real* y el *pensamiento*. Una cosa es lo real y sus diferentes aspectos: lo concreto-real, el proceso de lo real, la totalidad real, etc.; otra cosa es el *pensamiento de lo real* y sus diferentes aspectos: el proceso de pensamiento, la totalidad de pensamiento, lo concreto de pensamiento, etcétera.

Este principio de distinción implica dos tesis esenciales: 1] la tesis materialista de la primacía de lo real sobre su pensamiento, puesto que el pensamiento de lo real supone la existencia de lo real independiente de su pensamiento (lo real “antes o después de ser pensado subsiste independiente fuera del espíritu”); y 2] la tesis materialista de la especificidad del pensamiento y del proceso del pensamiento frente a lo real y al proceso real. Esta segunda tesis es, particularmente, el objeto de la reflexión de Marx en el capítulo III de la *Introducción*. El pensamiento de lo real, la concepción de lo real y todas las operaciones de pensamiento por medio de las cuales lo real es pensado y concebido, pertenecen al orden del pensamiento, al elemento del pensamiento que no sabríamos confundir con el orden de lo real, con el elemento de lo real. “El todo, tal como aparece en el espíritu, como totalidad pensada, es un producto del cerebro pensante...”;<sup>6</sup> de la misma manera lo concreto-de-pensamiento pertenece al pensamiento y no a lo real. El proceso de conocimiento, el trabajo de elaboración (*Verarbeitung*) por el cual el pensamiento transforma las intuiciones y las representaciones iniciales en conocimiento o concreto-de-pensamiento, ocurren por entero en el pensamiento.

No cabe duda alguna de que existe una relación entre el *pensamiento-de-lo-real* y este *real*, pero es una relación de *conocimiento*,<sup>7</sup> una relación de inadecuación o de adecuación de conocimiento y no una relación real; entendemos por esto una relación inscrita en este *real* del cual el pensamiento es el conocimiento (adecuado o inadecuado). Esta relación de conocimiento entre el conocimiento de lo real y lo real no es una relación de *lo real* conocido en esta relación. Esta distinción entre relación de conocimiento y relación de lo real es fundamental: si no se le respecta, se cae necesariamente ya sea en el

<sup>6</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*, tomo 13, Dietz Verlag, Berlín, 1964, pp. 632-633.

<sup>7</sup> Contribution à la critique de l'économie politique, París, Editions Sociales, p. 165.

\* Ibid. Ed. A. pp. 632-633. Ed. F. p. 166.

? Ver capítulo I, párrafos 16, 18 de este libro.

idealismo especulativo, ya sea en el idealismo empirista. En el idealismo especulativo, si se confunde junto con Hegel el pensamiento y lo real *reduciendo* lo real al pensamiento, "concibiendo lo real como el resultado del pensamiento";<sup>8</sup> en el idealismo empirista, si se confunde el pensamiento con lo real, *reduciendo* el pensamiento de lo real a lo real mismo. En los dos casos esta doble reducción consiste en proyectar y realizar un elemento en el otro: en pensar la diferencia entre lo real y su pensamiento como una diferencia ya sea interior al pensamiento mismo (idealismo especulativo), ya sea interior a lo real mismo (idealismo empirista).

Estas tesis naturalmente plantean problemas,<sup>9</sup> pero están implicadas inequívocamente en el texto de Marx. Ahora bien, he aquí lo que nos interesa. Examinando los métodos de la economía política, Marx distingue dos: el primer método, que parte "de una totalidad viviente" ("población, nación, Estado, algunos Estados"); y el segundo "que parte de nociones simples tales como el trabajo, la división del trabajo, el dinero, el valor, etc." Por lo tanto, dos métodos, uno que parte de lo real, el otro que parte de *abstracciones*. De estos dos métodos, ¿cuál es el bueno? "Parecería ser que el buen método consiste en empezar por lo real y lo concreto... no obstante al mirar más de cerca percibimos que esto es un error." El segundo método, que parte de las abstracciones simples para producir el conocimiento de lo real en un "concreto-de-pensamiento es, evidentemente, el método científico correcto" y es aquel de la economía política clásica, de Smith y de Ricardo. Formalmente se podría pensar que por lo evidente de este discurso no hay nada que retomar.

No obstante, este mismo discurso, en su evidencia, contiene y disimula un *silencio sintomático de Marx*. Este silencio es inaudible en todo el desarrollo del discurso, que se consagra a mostrar que el proceso de conocimiento es un proceso de trabajo y elaboración teórica y que el concreto-de-pensamiento o conocimiento de lo real es el producto de esta práctica teórica. Este silencio no se "percibe" sino en un punto preciso, justo allí donde pasa desapercibido: cuando Marx habla de las *abstracciones* iniciales sobre las que se efectúa este trabajo de transformación. ¿Qué son esas abstracciones iniciales? ¿Con qué derecho acepta Marx —en estas abstracciones iniciales y sin criticarlas— las categorías de las cuales parten Smith y Ricardo dando así lugar a pensar que él piensa en la continuidad de su objeto, por lo tanto, que entre ellos y él no interviene ninguna ruptura de objeto? Estas dos preguntas no son sino una sola y misma pregunta, justamente aquella a la cual Marx no responde, simplemente, porque no se la plantea. He aquí el terreno de su silencio, y este terreno vacío corre el riesgo de ser ocupado por el discurso "natural" de la ideología, en este caso del empirismo. "Los economistas del siglo XVIII parten simplemente —escribe Marx— de una totalidad viviente, población, nación, Es-

<sup>8</sup> Einleitung..., p. 632. Contribution..., p. 165.

<sup>9</sup> Ver capítulo I, párrafos 16, 17 y 18 de este libro.

tado, diversos Estados; pero terminan siempre por desprender, por medio del análisis, algunas relaciones generales abstractas determinantes tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Desde que estos factores han sido, más o menos, fijados y abstraídos, han empezado los sistemas económicos que parten de nociones simples, tales como trabajo...<sup>10</sup> Silencio sobre la naturaleza de este "análisis", de esta "abstracción", de esta "fijación"; silencio o más bien puesta en relación de estas "abstracciones" con lo real del cual se les "abstiene", con "la intuición y la representación" de lo real que parece, en este caso, ser, en su pureza, la materia bruta de estas abstracciones sin que el *status* de esta materia (¿bruta o prima?) sea enunciada. En el hueco de este silencio se puede recoger naturalmente la ideología de una relación de correspondencia *real* entre lo real y su intuición y representación, y la presencia de una "abstracción" que opera sobre este real para desprender las "relaciones generales abstractas", es decir, una ideología empirista de la abstracción. Se puede formular la pregunta de otra forma, siempre se comprueba la misma ausencia; estas "relaciones generales abstractas" ¿cómo pueden ser consideradas "determinantes"? ¿Toda abstracción como tal es el concepto científico de su objeto? ¿No hay abstracciones ideológicas y abstracciones científicas, abstracciones "buenas y malas"? Silencio.<sup>11</sup> Se puede aun formular la misma pregunta de otra forma: esas famosas categorías abstractas de los economistas clásicos, esas abstracciones de las cuales hay que partir para producir conocimientos, esas abstracciones ¿no plantean problemas a Marx? Ellas resultan, para él, de un proceso de *abstracción* previo, sobre el cual guarda silencio; las categorías abstractas pueden entonces "reflejar" categorías abstractas *reales*, el abstracto real que existe como la abstracción de su individualidad, en los fenómenos empíricos del mundo económico. Podemos también formular la misma pregunta de otra manera: las categorías abstractas iniciales (las de los economistas) ¿se encuentran todavía presentes al final del proceso? Si es así, han producido conocimientos "concretos", pero no se ve que se hayan *transformado*; parece que no tenían que transformarse pues existían ya desde la partida en una forma de adecuación a su objeto, tal como lo "concreto-de-pensamiento" que va a producir el trabajo científico pueda aparecer como su pura y simple *concretización*, su pura y simple autocomplicación, su pura y simple autocomposición, considerada implícitamente como su autoconcretización. Es así como un silencio puede prolongarse en un discurso explícito o implícito. Toda la descripción teórica que nos da Marx permanece formal, ya que no pone en duda la naturaleza de

<sup>10</sup> *Einleitung...*, p. 632. *Contribution...*, p. 165.

<sup>11</sup> El precio de este silencio es la tentación empirista. Léase el capítulo VII del libro de Rosenthal (*Los problemas de la dialéctica en El capital*) y, en particular, las páginas consagradas a evitar el problema de la diferencia entre la abstracción "buena" y la "mala". Piénsese en la suerte, en la filosofía marxista, de un término tan equívoco como aquel de "generalización", por la cual se piensa (es decir, de hecho no pensada) la naturaleza de la abstracción científica. El precio de este silencio no percibido es la tentación empirista.

estas abstracciones iniciales, el problema de su adecuación a su objeto, en una palabra, el objeto al cual se relacionan; ya que, correlativamente, estas abstracciones no ponen en duda la transformación de estas categorías abstractas en el curso del proceso de la práctica teórica, por lo tanto, la naturaleza del objeto implicado en estas transformaciones. No se trata de hacer reproches a Marx; él no tenía por qué decir todo en un texto que, por lo demás, quedó inédito, y de todas maneras nadie puede ser apremiado a decir todo a la vez. Sin embargo, se puede reprochar a sus lectores muy apresurados el no haber percibido este silencio y el haberse precipitado en el empirismo.<sup>12</sup> Situando con precisión *el lugar del silencio* de Marx podemos plantear el problema que contiene y recubre este silencio: precisamente el problema

<sup>12</sup> Que no se me interprete mal por el sentido de este silencio. Forma parte de un discurso determinado que no tenía por objeto exponer los principios de la filosofía marxista, de la teoría de la historia de la producción de conocimientos, sino fijar reglas de método indispensables al tratamiento de la economía política. Marx se situaba, por lo tanto, en el seno mismo de un saber ya constituido sin plantearse el problema de su producción. Es por eso por lo que, en los límites de este texto, puede tratar las "buenas abstracciones" de Smith y Ricardo como correspondientes a algo real y silenciar las condiciones extraordinariamente complejas que provocaron el nacimiento de la economía política clásica: puede dejar en suspenso el punto que se refiere a saber por qué proceso puede producirse el campo de la problemática clásica, donde el objeto de la economía política clásica pudo constituirse como objeto proporcionando, en su conocimiento, una cierta captación de lo real aunque estuviese aún dominada por la ideología. El que este texto metodológico nos conduzca al umbral de la exigencia de constituir esta teoría de la producción de conocimientos que se identifica con la filosofía marxista es una exigencia para nosotros: pero ésta es también una exigencia que debemos a Marx a condición de que a la vez estemos atentos al inacabamiento teórico de este texto (su silencio en este punto preciso) y a la envergadura filosófica de su nueva teoría de la historia (en particular a la que nos impelen a pensar: la articulación de la práctica ideológica y de la práctica científica con las otras prácticas y la historia orgánica y diferencial de estas prácticas). En suma, podemos tratar de dos maneras el silencio de este texto: o bien considerándolo como un silencio de por sí porque posee por contenido la teoría de la abstracción empírista dominante; o bien, tratándolo como un límite y un problema. Un límite: el punto extremo al cual Marx condujo su pensamiento, pero entonces este límite, lejos de enviarlos al antiguo campo de la filosofía empírista, nos abre un campo nuevo. Un problema: ¿cuál es precisamente la naturaleza de este nuevo campo? Disponemos ahora de suficientes estudios de la historia del saber como para sospechar que debemos buscar caminos distintos a los del empirismo. Pero en esta decisiva investigación Marx nos entrega principios fundamentales (la estructuración y articulación de diferentes prácticas). Para que se vea la diferencia que existe entre el tratamiento ideológico de un silencio o de un vacío teórico y su tratamiento científico: el primero nos pone ante un cierre ideológico, el segundo ante una apertura científica. Podemos ver aquí, mediante un ejemplo preciso, la amenaza ideológica que pesa sobre todo trabajo científico: la ideología no sólo acecha a la ciencia en cada punto en el que debilita su rigor, sino también en el punto extremo, donde una investigación actual alcanza sus límites. Allí precisamente puede intervenir la actividad filosófica, al nivel mismo de la vida de la ciencia: como la vigilancia teórica que protege la apertura de la ciencia contra el cierre de la ideología, a condición, por supuesto, de no contentarse con hablar de apertura y cierre en general, sino de estructuras típicas históricamente determinadas, de esta apertura y de este cierre. En Materialismo y empiriocriticismo Lenin no deja de llamar la atención sobre esta exigencia absolutamente fundamental que constituye la función específica de la filosofía marxista.

de la naturaleza diferencial de las abstracciones sobre las cuales trabaja el pensamiento científico para producir al término de su proceso de trabajo abstracciones nuevas, diferentes de las primeras y, en el caso de una ruptura epistemológica como la que separa a Marx de los economistas clásicos, radicalmente nuevas.

Si hace poco traté de poner en evidencia la necesidad de pensar esta diferencia, dando nombres diferentes a las diferentes abstracciones que intervienen en el proceso de la práctica teórica, distinguiendo cuidadosamente las Generalidades I (abstracciones iniciales) de las Generalidades III (productos del proceso de conocimiento), sin duda, he agregado algo al discurso de Marx: no obstante, bajo otro punto de vista, no he hecho otra cosa que restablecer, por lo tanto, conservar su propio discurso sin consentir a la tentación de su silencio. Percibí este silencio como la debilidad posible de un discurso bajo la presión y la acción de rechazo de otro discurso que, gracias a este rechazo, ocupa el lugar del primero y habla en su silencio: el discurso empírista. No he hecho otra cosa que hacer hablar este silencio en el primer discurso, disipando el segundo. Simple detalle, se dirá. Por cierto, pero es de este género de detalle del que dependen, cuando decac en ellos el rigor, los discursos de otro modo poco serios, que deportan a Marx filósofo por entero a la ideología misma que él combate y rechaza. Luego se verán ejemplos donde el no-pensamiento de un minúsculo silencio da origen a discursos no-pensados, es decir, discursos ideológicos.

## LOS DEFECTOS DE LA ECONOMIA CLASICA. BOSQUEJO DEL CONCEPTO DE TIEMPO HISTÓRICO

Llego a mi segundo ejemplo, donde podremos percibir el mismo problema, pero de otra manera: examinando el tipo de reproche que Marx dirige a los economistas clásicos. El les hace *algunos reproches de detalle y un reproche de fondo.*

De los reproches de detalle sólo retendré uno, que se refiere a un punto de la terminología. Marx objeta este hecho en apariencia insignificante: de que Smith y Ricardo analizan siempre la "plusvalía" *bajo la forma de beneficio, de renta, de interés*, que no es nunca llamada por su nombre sino siempre disfrazada bajo otros, que no es concebida en su "generalidad" distinta de sus "formas de existencia": beneficio, renta e interés. El grito de este reproche es interesante: Marx parece considerar esta confusión de la plusvalía con sus formas de existencia como una simple insuficiencia de lenguaje, fácil de rectificar. Y, de hecho, cuando lee a Smith y a Ricardo, restablece la palabra ausente bajo las palabras que la disfrazan, las traduce restableciendo su omisión, diciendo lo que precisamente callan, leyendo sus análisis de la renta y del beneficio, como otros tantos análisis de la plusvalía general, la que, sin embargo, no es jamás denominada como la esencia interior de la renta y del beneficio. Ahora bien, sabemos que el concepto de plusvalía, según el propio Marx, es uno de los dos conceptos claves de su teoría, uno de los conceptos indicativos de la diferencia propia que los separa de Smith y de Ricardo, en la relación de la problemática y del objeto. De hecho, Marx trata la ausencia de un concepto como si se tratara de la ausencia de una *palabra*, y de un concepto que no es cualquiera, sino, como lo veremos, un concepto que es imposible de ser tratado como concepto, con todo el rigor del término, sin suscitar el problema de la problemática que puede sustentarlo, es decir, la diferencia de problemática, la ruptura que separa a Marx de la economía clásica. Aquí nuevamente, cuando Marx articula este reproche, no piensa a la letra lo que hace, ya que reduce a la omisión de una *palabra* la ausencia de un concepto orgánico que "precipita" (en el sentido químico del término) la revolución de la problemática. Si no se destaca esta omisión de Marx, se lo reduce al nivel de sus predecesores, y henos de nuevo aquí en la continuidad de objeto. Volveremos sobre esto.

El reproche de fondo que Marx, desde *Miseria de la filosofía* a *El capital*, dirige a toda la economía clásica, es de tener una concepción *ahistórica*, eternitaria, fijista y abstracta de las categorías econó-

micas del capitalismo. Marx declara en sus propios términos que es preciso historicizar estas categorías para poner en evidencia y comprender su naturaleza, su relatividad, y su transitividad. Los economistas clásicos han hecho, dice, de las condiciones de producción capitalistas las condiciones eternas de toda producción, sin ver que estas categorías estaban históricamente determinadas, por lo tanto, que eran históricas y transitorias.

Los economistas expresan las relaciones de la producción burguesa, la división del trabajo, el crédito, la moneda, como categorías fijas, eternas, inmutables... Los economistas nos explican cómo se produce en estas relaciones dadas, pero lo que no nos explican es cómo estas relaciones se producen, es decir, el movimiento histórico que las hace nacer... Estas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos históricos y transitorios.<sup>13</sup>

Esta crítica no es, lo veremos, la última palabra de la crítica *real* de Marx. Esta crítica permanece superficial y equívoca, mientras su crítica es infinitamente más profunda. Pero sin duda no es una casualidad si Marx quedó a menudo a medio camino de su crítica real en su crítica declarada, cuando contra toda su diferencia con los economistas clásicos en la no-historicidad de su concepción. Este juicio ha pesado mucho en la interpretación que se ha hecho no solamente de *El capital* y de la teoría marxista de la economía política, sino también de la filosofía marxista. Estamos aquí en uno de los puntos estratégicos del pensamiento de Marx, diría, incluso, en el punto estratégico N.º 1 del pensamiento de Marx, donde el inacabamiento teórico del juicio de Marx sobre sí mismo ha producido los más graves malentendidos, y, una vez más, no solamente en sus adversarios interesados en desconocerlo para condenarlo, sino también y ante todo entre sus partidarios.

Todos estos malentendidos se pueden agrupar en torno a un malentendido central acerca de la relación teórica del marxismo con la historia, acerca del pretendido historicismo radical del marxismo. Examinemos el fundamento de las diferentes formas tomadas por este malentendido decisivo. Este malentendido pone en cuestión directamente la relación de Marx con Hegel y la concepción de la dialéctica y de la historia. Si toda la diferencia que separa a Marx de los economistas clásicos se resume en el carácter histórico de las categorías económicas, basta a Marx historizar estas categorías, rechazar el tenerlas por fijas, absolutas, eternas, y considerarlas, al contrario, como categorías relativas, provisionales y transitorias, por lo tanto, sometidas en última instancia al momento de una existencia histórica. En este caso, la relación de Marx con Smith y Ricardo puede ser representada

<sup>13</sup> *Miseria de la filosofía*, Ediciones Lenguas Extranjeras, Moscú, pp. 100-101.  
*Misère de la philosophie*, Editions Sociales, pp. 115-116 y 119.

como idéntica a la relación de Hegel con la filosofía clásica. Marx sería, entonces, Ricardo puesto en movimiento, como se pudo decir de Hegel que era Spinoza puesto en movimiento, es decir historizado. En este caso, nuevamente, todo el mérito de Marx sería el de hegelianizar, de dialectizar a Ricardo, es decir, pensar según el método dialéctico hegeliano un contenido ya constituido, que sólo estaba separado de la verdad por la delgada membrana de la relatividad histórica. En este caso, nuevamente, recaemos en los esquemas consagrados por toda una tradición, esquemas que descansan sobre una concepción de la dialéctica como método en sí, indiferente al contenido mismo del cual ella es la ley, sin relación con la especificidad del objeto del cual ella debe proveer al mismo tiempo los principios de conocimiento y las leyes objetivas. No insisto sobre este punto, que ha sido ya elucidado, al menos en su ideas generales.

Pero quisiera poner en evidencia otra confusión que no ha sido ni denunciada ni dilucidada, y que domina aún y, sin duda, dominará por mucho tiempo, la interpretación del marxismo; me refiero expresamente a *la confusión que tiene relación con el concepto de historia*.

Cuando se afirma que la economía clásica no tenía una concepción histórica, sino eternitaria, de las categorías económicas; cuando se declara que es necesario, para hacer estas categorías adecuadas a su objeto, pensarlas como históricas, se pone de relieve *el concepto de historia*, o mejor dicho *un cierto* concepto de historia existente en la representación común, pero sin tomar la precaución de plantearse preguntas al respecto. En realidad se hace intervenir como solución un concepto que por sí mismo plantea un problema teórico, ya que tal como se le recibe y se le considera, es un concepto no-criticado, y que, como todos los conceptos "evidentes", corre el riesgo de tener por todo contenido teórico sólo la función que le asigna la ideología existente o dominante. Es hacer intervenir como solución teórica un concepto cuya validez no se ha examinado y que lejos de ser una solución plantea en realidad teóricamente un problema. Es considerar que se puede tomar de Hegel o de la práctica empirista de los historiadores este concepto de Historia, e importarlo a Marx sin ninguna dificultad de principio, es decir, sin plantearse el problema crítico previo de saber cuál es el contenido efectivo de un concepto que se "recoge" así, ingenuamente, cuando que sería necesario, al contrario, y ante todo, preguntarse *cudl debe ser* el contenido del concepto de historia que exige e impone la problemática teórica de Marx.

Sin anticipar sobre la exposición que seguirá, quisiera precisar algunos puntos esenciales. Tomaré por contraejemplo pertinente (veremos luego el porqué de esta pertenencia) la concepción hegeliana de la historia, el concepto hegeliano del *tiempo histórico*, donde se refleja para Hegel la esencia de lo histórico como tal.

Hegel define el tiempo "*der daseiende Begriff*", es decir, el concepto en su existencia inmediata, empírica. Como el tiempo mismo nos remite al concepto como a su esencia, es decir, como Hegel proclama conscientemente que el tiempo histórico sólo es la reflexión, en

la continuidad del tiempo, de la esencia interior de la totalidad histórica que encarna un momento del desarrollo del concepto (aquí la Idea); podemos, con la autorización de Hegel, considerar que el tiempo histórico no hace sino reflejar la esencia de la totalidad social del cual él es la *existencia*. Es decir, que las características esenciales del tiempo histórico van a remitirnos, como tantos otros índices, a la estructura propia de esta totalidad social.

Podemos aislar dos características esenciales del tiempo histórico hegeliano: la continuidad homogénea y la contemporaneidad del tiempo.

1. *La continuidad homogénea del tiempo.* La continuidad homogénea del tiempo es la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea. El tiempo puede ser tratado así como un continuo *en el cual* se manifiesta la continuidad dialéctica del proceso de desarrollo de la Idea. Todo el problema de la ciencia de la historia tiene que ver entonces, a este nivel, con el corte de este continuo según una periodización correspondiente a la sucesión de una totalidad dialéctica con otra. Los momentos de la Idea existen como períodos históricos que deben ser cortados exactamente en el continuo del tiempo. Hegel no hizo aquí más que pensar en su problemática teórica propia el problema Núm. 1 de la práctica de los historiadores, aquel que Voltaire expresaba distinguiendo, por ejemplo, el siglo de Luis XV del siglo de Luis XIV; es todavía el problema mayor de la historiografía moderna.

2. *La contemporaneidad del tiempo o categoría del presente histórico.* Esta segunda categoría es la condición de posibilidad de la primera y es la que nos va a entregar el pensamiento más profundo de Hegel. Si el tiempo histórico es la existencia de la totalidad social, es necesario precisar cuál es la estructura de esta existencia. Que la relación de la totalidad social con su existencia histórica sea la relación con una existencia *inmediata* implica que esta relación sea ella misma *inmediata*. En otros términos, la estructura de la existencia histórica es tal que todos los elementos del todo coexisten siempre *en el mismo tiempo*, en el mismo presente y son contemporáneos los unos a los otros en el mismo presente. Esto quiere decir que la estructura de la existencia histórica de la totalidad social hegeliana permite lo que propongo llamar un "corte de esencia", es decir, esta operación intelectual por la cual se opera, en cualquier momento del tiempo histórico, un corte *vertical*, un corte tal del presente que todos los elementos del todo revelados por este corte estén entre ellos en una relación inmediata que exprese inmediatamente su esencia interna. Cuando hablamos de "corte de esencia" haremos alusión a la estructura específica de la totalidad social que permite este corte, donde todos los elementos del todo están en una co-presencia que es la presencia de su esencia, que se vuelve así inmediatamente legible *en ellos*. Se comprende que sea, en efecto, la estructura específica de la totalidad social la que permite este corte de esencia, ya que este corte sólo es posible debido

a la naturaleza propia de la unidad de esta totalidad, una unidad "espiritual", si definimos de esta manera la unidad de una totalidad expresiva, es decir, de una totalidad en la cual todas las partes sean otras tantas "*partes totales*" expresivas las unas de las otras y expresivas cada una de la totalidad social que las contiene, porque cada una contiene en sí, en la forma inmediata de su expresión, la esencia misma de la totalidad. Hago aquí alusión a la estructura del todo hegeliano, del cual ya he hablado: el todo hegeliano posee un tipo de unidad tal que cada elemento del todo, ya se trate de tal determinación material o económica, de tal institución política, de tal forma religiosa, artística o filosófica, no es jamás sino la presencia del concepto a sí mismo en un momento histórico determinado. Es en este sentido que la co-presencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento en el todo están fundadas en una presencia previa en derecho: la presencia total del concepto en todas las determinaciones de su existencia. Es por ello por lo que la continuidad del tiempo es posible como el fenómeno de la continuidad de presencia del concepto en sus determinaciones positivas. Cuando hablamos de *momentos* del desarrollo de la Idea en Hegel, debemos tener cuidado de que este término remita a la unidad en *dos sentidos*: al momento como momento de un desarrollo (lo que invoca la continuidad del tiempo y provoca el problema teórico de la periodización); y al momento como momento del tiempo, como presente, que no es jamás sino el fenómeno de la presencia del concepto a sí mismo en todas sus determinaciones concretas.

Esta presencia absoluta y homogénea de todas las determinaciones del todo en la esencia actual del concepto es la que permite "el corte de esencia" al que acabamos de referirnos. Es ella la que explica en sus líneas generales la famosa fórmula hegeliana que vale para todas las determinaciones del todo, comprendiendo incluso la conciencia de sí de este todo en el saber de este todo que es la filosofía históricamente *presente*, la famosa fórmula de que *nadie puede saltar por sobre su tiempo*. El presente constituye el *horizonte absoluto* de todo saber, ya que todo saber no es sino la existencia, en el saber, del principio interior del todo. La filosofía, por más lejos que vaya, jamás franquea los límites de este horizonte absoluto: aunque emprenda su vuelo en la *tarde*, pertenece todavía al día, al día de hoy; sólo es el presente reflexionando sobre sí, reflexionando sobre la presencia del concepto a sí mismo, el mañana le es prohibido por esencia.

Y es por esto por lo que la categoría ontológica del presente prohíbe toda anticipación del tiempo histórico, toda anticipación consciente del desarrollo futuro del concepto, todo *saber* que nos lleve al *futuro*. Esto explica el embarazo teórico de Hegel al dar cuenta de la existencia de "grandes hombres" que, en su reflexión, hacen el papel de testigos paradójicos de una imposible previsión histórica consciente. Los grandes hombres no perciben ni conocen el porvenir: lo adivinan en el presentimiento. Los grandes hombres no son más que adivinos que presienten, sin ser capaces de conocer, la inminencia de la esencia

del mañana, la "almendra en la corteza", el futuro en gestación invisible en el presente, la esencia por venir en vías de nacer en la alienación de la esencia actual. El que no haya Saber sobre el futuro impide que haya una ciencia de la política, un saber que nos lleve a los efectos futuros de los fenómenos presentes. Es por esto por lo que, en sentido estricto, no hay *política hegeliana* posible y, de hecho, jamás se ha conocido hombre político *hegeliano*.

Si insisto, en este punto, sobre la naturaleza del tiempo histórico hegeliano y sus condiciones teóricas, es porque esta concepción de la historia y de su relación al tiempo está aún viva entre nosotros, como se puede ver en la distinción, hoy propagada corrientemente, de la sincronía y de la diacronía. Es la concepción de un tiempo histórico continuo-homogéneo, contemporáneo a sí mismo, la que está en la base de esta distinción. Lo sincrónico es la contemporaneidad misma, la copresencia de la esencia con sus determinaciones, el presente pudiendo ser leído como estructura en un "corte de esencia" porque el presente es la existencia misma de la estructura esencial. Lo sincrónico supone, pues, esta concepción ideológica de un tiempo continuo-homogéneo. El diacronismo, entonces, sólo es el devenir de este presente en la secuencia de una continuidad temporal donde los "acontecimientos" a los que se reduce la "historia", en el sentido estricto (ver Lévi-Strauss), no son sino presencias contingentes sucesivas en el continuo del tiempo. Tanto lo diacrónico como lo sincrónico, que constituye el primer concepto, suponen ambos las características mismas que hemos revelado en la concepción hegeliana del tiempo: una concepción ideológica del tiempo histórico.

Ideológica, ya que está claro que esta concepción del tiempo histórico sólo es la reflexión de la concepción que se hace Hegel del tipo de unidad que constituye la unión entre todos los elementos, económicos, políticos, religiosos, estéticos, filosóficos, etc., del todo social. Es porque el todo hegeliano es un "todo espiritual" en el sentido de Leibniz, un todo en el cual todas sus partes "conspiran" entre ellas, en el cual cada parte es *pars totalis*, que la unidad de este doble aspecto del tiempo histórico (continuidad-homogénea/contemporaneidad) es posible y necesaria.

He aquí por qué este contraejemplo hegeliano es pertinente. Lo que oculta la relación que acabamos de fijar entre la estructura del todo hegeliano y la naturaleza del tiempo histórico hegeliano es que la idea hegeliana del tiempo es tomada del empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la "práctica" cotidiana,<sup>14</sup> que volvemos a encontrar en su forma ingenua en la mayoría de los *historiadores*, en todo caso, en los historiadores conocidos por Hegel, que entonces no se planteaban ningún problema sobre la estructura específica del tiempo histórico. Hoy, algunos historiadores comienzan a plantearse problemas y a menudo en forma muy notable (ver L.

<sup>14</sup> Se ha podido decir que la filosofía hegeliana era un "empirismo especulativo" (Feuerbach).

Febvre, Labrousse, Braudel, etc.); pero no se los plantean explícitamente en función de la *estructura del todo* que estudian, no se los plantean en una forma verdaderamente conceptual; simplemente comprobaron *que hay* diferentes tiempos en la historia, variedades de tiempo, tiempos cortos, medianos y largos, y se satisfacían con anotar sus interferencias como productos de su encuentro; no relacionan estas variedades, como las *variaciones*, con la *estructura del todo* que, por lo demás, domina directamente la producción de estas variaciones; más bien, están tentados de relacionar estas variedades, como variantes medibles por su duración, con el tiempo ordinario mismo, con el tiempo ideológico continuo del cual hablamos. El contraejemplo de Hegel, por lo tanto, es pertinente, puesto que es representativo de las ilusiones ideológicas brutas de la práctica corriente y de la práctica de los historiadores, no solamente de aquellos que no se plantean el problema, sino también de aquellos que se plantean el problema, ya que estos problemas generalmente están relacionados no con el problema fundamental del concepto de historia, sino con la concepción ideológica del tiempo.

No obstante, lo que podemos retener de Hegel es justamente lo que nos esconde este empirismo que Hegel no hizo más que sublimar en su concepción sistemática de la historia. Podemos retener el siguiente resultado, producto de nuestro breve análisis crítico: que es necesario interrogar con rigor la *estructura del todo social* para descubrir allí el secreto de la concepción de la historia en la cual se piensa el "devenir" de ese todo social; una vez conocida la estructura del todo social, se comprende la relación, aparentemente "sin problema", que con ella tiene la concepción del tiempo histórico en el cual esta concepción es pensada. Lo que se acaba de hacer con Hegel es válido igualmente para Marx: el paso que nos permitió poner en evidencia los supuestos teóricos latentes de una concepción de la historia —que parecía "obvia" pero que, de hecho, está ligada orgánicamente a una concepción precisa del todo social— podemos aplicarlo a Marx, proponiéndonos constituir el *concepto marxista de tiempo histórico* a partir de la concepción marxista de la totalidad social.

Sabemos que el todo marxista se distingue, sin confusión posible, del todo hegeliano: es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o "espiritual" del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar *niveles* o *instancias* distintas y "relativamente autónomas" que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía.<sup>16</sup>

Desde luego, debemos precisar la naturaleza estructural de este

<sup>16</sup> "Contradiction et surdetermination", *La Pensée*, núm. 106; "Sur la dialectique matérialiste", *La pensée*, núm. 110. Recogidos en *Pour Marx*, ediciones François Maspero, pp. 85 ss y 161 ss. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, pp. 71 ss, 132 ss.

todo, pero podemos contentarnos con esta definición provisoria, para vaticinar que el tipo de coexistencia hegeliana de la presencia (permitiendo un "corte de esencia") no puede convenir a la existencia de este nuevo tipo de totalidad.

Marx señala claramente esta coexistencia en un párrafo de *Miseria de la filosofía*<sup>16</sup> hablando de las relaciones de producción.

Las relaciones de producción, en toda sociedad, forman un todo. El señor Proudhon considera las relaciones económicas, como otras tantas fases sociales, que se engendran una a otra, se derivan la una de la otra como la antítesis de la tesis, y realizan en su sucesión lógica la razón impersonal de la humanidad. El único inconveniente de este método es que, al abordar el examen de una sola de estas fases, el señor Proudhon no pueda explicarla sin recurrir a todas las otras relaciones de la sociedad, relaciones que, sin embargo, no ha podido aún engendrar por medio de su movimiento dialéctico. Cuando, en seguida, el señor Proudhon pasa, por medio de la razón pura, a engendrar las otras fases, hace como si fueran niños recién nacidos, *olvidando que son de la misma edad* que la primera... Construyendo con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico se *dislocan los miembros del sistema social*. Se cambia a los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades que se suceden una tras otra. ¿Cómo puede la única fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, explicar el organismo social en el cual todas las relaciones económicas coexisten simultáneamente, y se sostienen las unas en las otras? [Subrayado por el autor.]

Todo está aquí: esta coexistencia, esta articulación de los miembros "del sistema social", el soporte mutuo de sus relaciones, no puede pensarse en la "lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo". Si tenemos presente que la "lógica" sólo es, como lo ha mostrado Marx en *La miseria de la filosofía*, la abstracción del "movimiento" y del "tiempo" que son invocados aquí en persona, como el origen de la mystificación prouthoniana, concebimos que hacia falta invertir el orden de la reflexión y pensar primero, para comprender la estructura específica de la totalidad, la forma de la coexistencia de sus miembros y relaciones constitutivas, y la estructura propia de la historia.

En la *Introducción* de 1857, que trata de la sociedad capitalista, Marx precisa nuevamente que la *estructura del todo* debe ser concebida, ante todo, en la sucesión temporal:

No se trata de la relación que se establece entre las

<sup>16</sup> *Miseria...*, pp. 106-107. *Misère...*, pp. 119-120

relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Menos aún de su orden de sucesión "en la Idea" (Proudhon), se trata de su jerarquía-articulada [Gliederung] en la sociedad burguesa.<sup>17</sup>

Aquí se precisa un nuevo punto importante: la estructura del todo está articulada como la estructura de un *todo orgánico jerarquizado*. La coexistencia de los miembros y relaciones en el todo está sometida al orden de una estructura dominante que introduce un orden específico en la articulación (*Gliederung*) de los miembros y de las relaciones.

En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que engendra las que asignan su rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas.<sup>18</sup>

Notemos aquí un punto capital: esta dominancia de una estructura —de la que Marx nos ofrece un ejemplo (dominación de una forma de producción, por ejemplo la producción industrial sobre la producción mercantil simple, etc.)— no puede reducirse a la primacía de un *centro*, tampoco la relación de los elementos con la estructura puede reducirse a la unidad expresiva de la esencia interior con sus fenómenos. Esta jerarquía representa la jerarquía de la eficacia existente entre los diferentes "niveles" o instancias del todo social. Como cada uno de los niveles está estructurado, esta jerarquía representa, por lo tanto, la jerarquía, el grado y el índice de eficacia que existe entre los diferentes niveles estructurados frente al todo: es la jerarquía de la eficacia de una estructura dominante sobre las estructuras subordinadas y sus elementos. En otro lugar he mostrado que esta "dominancia" de una estructura sobre las otras en la unidad de una coyuntura remitía, para ser concebida, al principio de la determinación "en última instancia" de las estructuras no económicas por la estructura económica; y que esta "determinación en última instancia" era la condición absoluta de la necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamientos de las estructuras en la jerarquía de eficacia, o del desplazamiento de la "dominancia" entre los niveles estructurales del todo; que sólo esta "determinación en última instancia" permitía escapar al relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función.

Si tal es el tipo de unidad propio a la totalidad marxista, resultan de ella importantes consecuencias teóricas.

En primer lugar, es imposible pensar la existencia de esta totalidad en la categoría hegeliana de la contemporaneidad del *presente*. La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, etc., por lo tanto, de la infraestructura económica,

<sup>17</sup> *Einleitung* . . ., p. 638. *Contribution* . . ., p. 171.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 637, 170, respectivamente.

de la superestructura jurídica y política, ideologías y formaciones teóricas (filosofía, ciencias), ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del *presente hegeliano*, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos. Y en consecuencia, el modelo de un *tiempo continuo* y *homogéneo*, que desempeña el papel de existencia inmediata, que es el lugar de la existencia inmediata de esta presencia continuada, ya no puede ser retenido como el tiempo de la historia.

Empecemos por este último punto que hará más sensibles las consecuencias de estos principios. Podemos concluir, a primera vista, acerca de la estructura específica del todo marxista, que ya no es posible pensar en *el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo. El tipo de existencia histórica de estos diferentes "niveles" no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los "tiempos" de los otros niveles. Debemos y podemos decir: para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política...; un tiempo y una historia propia de la filosofía...; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas...; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas..., etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y sólo puede ser conocida con la condición de haber determinado el *concepto* de la especificidad de su temporalidad histórica, y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas, etc.). El que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias sea *relativamente autónomo* no quiere decir que existan dominios *independientes* del todo: la especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, dicho de otra forma, su autonomía e independencia relativas, están fundadas sobre un cierto *tipo de dependencia* con respecto al todo. La historia de la filosofía, por ejemplo, no es una historia independiente por derecho divino: el derecho a existir de esta historia como historia específica está determinado por las relaciones de articulación, de eficacia relativa existente en el interior del todo. Así, la especificidad de estos tiempos y de estas historias es *diferencial*, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles: el modo y el grado de *independencia* de cada tiempo y de cada historia están, por lo tanto, determinados necesariamente por el modo y el grado de *dependencia* de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo. Concebir la independencia "relativa" de una historia y de un nivel no puede jamás reducirse a la afirmación positiva de una independencia en el vacío, ni aun a una simple negación de una dependencia en sí; concebir esta "independencia relativa" es definir su "relatividad", es decir, el tipo de *dependencia* que produce y fija, como su resultado necesario, ese modo de *independencia "relativa"*; es de-

terminar, al nivel de las articulaciones de estructuras parciales en el todo, este tipo de dependencia productor de independencia relativa, del cual observamos los efectos en la historia de los diferentes "niveles".

Este es el principio que fundamenta la posibilidad y la necesidad de *historias* diferentes correspondientes respectivamente a cada uno de los "niveles". Este principio es el que nos autoriza a hablar de una historia económica, de una historia política, de una historia de las religiones, de una historia de las ideologías, de una historia de la filosofía, de una historia del arte, de una historia de las ciencias, sin jamás eximirnos sino, por el contrario, imponiéndonos el pensar la independencia relativa de cada una de estas historias en la dependencia específica que articula, los unos con los otros, los diferentes niveles en el todo social. Es por esto por lo que si nosotros tenemos el derecho de constituir estas historias diferentes, que no son sino historias diferenciales, no podríamos contentarnos con comprobar, como lo hacen a menudo los mejores historiadores de nuestro tiempo, la existencia de tiempos y ritmos diferentes, sin relacionarlos al concepto de su diferencia, es decir, a la dependencia típica que los fundamenta en la articulación de los niveles del todo. Por lo tanto, no basta decir, como lo hacen los historiadores modernos, que *hay* periodizaciones diferentes según diferentes tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmo y de cadencia en su fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos. Digamos, para ir más lejos aún, que no hay que contentarse con pensar sólo la existencia de los tiempos *visibles* y mensurables, sino que es preciso, absolutamente necesario, plantear el problema del modo de existencia de los tiempos *invisibles*, con ritmo y cadencias invisibles que deben ser descubiertas bajo las apariencias de cada tiempo visible. La simple lectura de *El capital* nos muestra que Marx fue profundamente sensible a esta exigencia. Esta lectura muestra, por ejemplo, que el tiempo de la producción económica, siendo un tiempo específico (diferente según los diferentes modos de producción), es, como tiempo específico, un tiempo complejo no-lineal; es un tiempo de tiempos, un tiempo complejo que no se puede *leer* en la continuidad del tiempo de la vida o de los reflejos sino que es preciso *construir*, a partir de las estructuras propias de la producción. El tiempo de la producción económica capitalista que Marx analiza debe ser *construido* en su concepto. El concepto de este tiempo debe ser construido, a partir de la realidad de los ritmos diferentes que caracterizan las diferentes operaciones de la producción, de la circulación y de la distribución: a partir de los conceptos de esas diferentes operaciones, por ejemplo, la diferencia entre el tiempo de la producción y el tiempo de trabajo, la diferencia de los diferentes ciclos de la producción (rotación del capital fijo, del capital circulante, del capital variable, rotación monetaria, rotación del capital comercial y del capital financiero, etc.). El tiempo de la producción económica en el modo de producción capitalista no tiene, pues, ab-

solutamente nada en común con la evidencia del tiempo ideológico de la práctica cotidiana; está, por cierto, enraizada en ciertos lugares determinados, en el tiempo biológico (ciertos límites de alternancia entre el trabajo y el descanso para la fuerza de trabajo humana y animal; ciertos ritmos para la producción agrícola), pero no se identifica en nada, en su esencia, con este tiempo biológico y no es de ninguna manera un tiempo que pueda *leerse inmediatamente* en el transcurso de tal o cual proceso dado. Es un tiempo invisible, ilegible en esencia, tan invisible y tan opaco como la realidad misma del proceso total de la producción capitalista. Este tiempo no es accesible, como "entrecrezamiento" complejo de diferentes tiempos, de diferentes ritmos, rotaciones, etc., de los que acabamos de hablar, sino en su concepto, que como todo concepto no se "da" jamás inmediatamente, no es nunca legible en la realidad visible; este concepto, como todo concepto, debe ser *producido, construido*.

Lo mismo se puede decir del tiempo político, del tiempo ideológico, del tiempo de lo teórico (filosofía) y del tiempo de lo científico, sin hablar del tiempo del arte. Tomemos un ejemplo. El tiempo de la historia de la filosofía no es tampoco legible inmediatamente; ciertamente, se ve, en la cronología histórica, sucederse filósofos, y se puede tomar esta secuencia por la historia misma. Pero nuevamente aquí es preciso renunciar a los prejuicios ideológicos de la sucesión de lo visible y lanzarse a construir el *concepto del tiempo de la historia de la filosofía*, y para construir este concepto es preciso, absolutamente, definir la diferencia específica de lo filosófico en las formaciones culturales existentes (ideológicas y científicas); definir lo filosófico como perteneciente al nivel de lo Teórico como tal; y fijar las relaciones diferenciales de lo Teórico como tal, por una parte, con las diferentes prácticas existentes, por otra, con la ideología y por último con lo científico. Definir estas relaciones diferenciales es definir el tipo de articulación propia de lo Teórico (filosófico) con otras realidades, por lo tanto, definir la articulación propia de la historia de la filosofía con las historias de las prácticas diferentes, con las historias de las ideologías y la historia de las ciencias. Pero esto no basta; para construir el concepto de historia de la filosofía es preciso definir, en la filosofía misma, la realidad específica que constituye las formaciones filosóficas como tales y a la que se debe evocar para pensar la posibilidad misma de los *acontecimientos filosóficos*. Esta es una de las tareas esenciales de todo trabajo teórico de producción del concepto de historia: dar una definición rigurosa del *hecho histórico* como tal. Sin anticiparme en esta investigación, indico aquí, simplemente que se pueden definir como hechos históricos —entre todos los fenómenos que se producen en la existencia histórica— los *hechos que producen una mutación en las relaciones estructurales existentes*. En la historia de la filosofía es preciso igualmente admitir, para poder hablar de una historia, que se producen *hechos filosóficos, acontecimientos filosóficos de envergadura histórica*, es decir, precisamente *hechos filosóficos* que producen una mutación real en las

*relaciones estructurales filosóficas existentes, es decir, la problemática teórica existente.* Naturalmente, estos hechos no son siempre visibles; más bien sucede a veces que son objeto de una verdadera represión, de una verdadera denegación histórica más o menos durable. Por ejemplo, la mutación de la problemática dogmática clásica por el empirismo de Locke es un acontecimiento filosófico de envergadura histórica que domina aún hoy a la filosofía crítica idealista, como dominó todo el siglo XVIII, y a Kant y a Fichte y aun a Hegel. Este hecho histórico sobre todo por su gran envergadura (y en particular, por su importancia cardinal para la comprensión del pensamiento del idealismo alemán de Kant a Hegel) es tomado, a menudo, con recelo: pocas veces es apreciado en su verdadera profundidad. Ha desempeñado un papel absolutamente decisivo en la interpretación de la filosofía marxista y, en gran parte, somos aún sus prisioneros. Otro ejemplo. La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico, y con la filosofía spinozista sucedió más o menos lo que aún sucede en ciertos países con la filosofía marxista: sirvió de injuria infamante para el cargo de inculpación de "ateísmo". La insistencia con la que los siglos XVII y XVIII oficiales se ensañaron contra la memoria de Spinoza, la distancia que todo autor debía tomar ineludiblemente, con respecto a Spinoza, para tener derecho a escribir (ver Montesquieu), testimonia no solamente la repulsión sino también la extraordinaria atracción de su pensamiento. La historia del spinozismo rechazado de la filosofía transcurre entonces como una historia subterránea que actúa en otros lugares, en la ideología política y religiosa (el deísmo) y en la ciencia, pero no en el escenario iluminado de la filosofía visible. Y cuando el spinozismo reaparece en este escenario, en la "querella del ateísmo" del idealismo alemán, después, en las interpretaciones universitarias, reaparece más o menos, bajo el signo de un malentendido. Creo que ya he dicho bastante para sugerir en qué sentido debe plantearse, en los diferentes dominios, la construcción del concepto de historia; para mostrar que la construcción de este concepto produce, indiscutiblemente, una realidad que no tiene nada que ver con la secuencia visible de los acontecimientos registrados por la crónica.

De la misma manera que sabemos, desde Freud, que el tiempo del inconsciente no se confunde con el tiempo de la biografía que, por el contrario, es preciso construir el concepto del tiempo, del inconsciente para llegar a la comprensión de ciertos rasgos de la biografía, de la misma forma es necesario construir los conceptos de los diferentes tiempos históricos, que nunca son dados por la evidencia de la continuidad del tiempo (que bastaría con cortar, convenientemente, mediante una buena periodización para hacer el tiempo de la historia), sino que deben ser construidos a partir de la naturaleza

diferencial y de la articulación diferencial de su objeto en la estructura del todo. ¿Se precisan otros ejemplos para convencerse? Que se lean los estudios sobresalientes de Michel Foucault sobre la "historia de la locura", sobre el "nacimiento" de la clínica, y se verá la distancia que puede separar las bellas secuencias de la crónica oficial —donde una disciplina o una sociedad no hacen sino reflejar su buena (es decir, la máscara de su mala) conciencia— de la temporalidad absolutamente inesperada que constituye la esencia del proceso de constitución y de desarrollo de estas formaciones culturales: la verdadera historia no tiene nada que permita leerla en la continuidad ideológica de un tiempo lineal del que bastaría señalar las cadencias y cortar; posee, por el contrario, una temporalidad propia extremadamente compleja y, desde luego, perfectamente paradójica con respecto de la simplicidad sorprendente del prejuicio ideológico. Comprender la historia de formaciones culturales tales como la de "la locura", del advenimiento de la "mirada clínica" en medicina, supone un inmenso trabajo, no de abstracción, sino un trabajo en la abstracción, para construir, identificándolo, el objeto mismo, y construir con esto el *concepto de su historia*. Estamos aquí en las antípodas de la historia empírica visible, donde el tiempo de todas las historias es el simple tiempo de la continuidad, y su "contenido": el vacío de acontecimientos que se producen en él y que se trata en seguida de determinar según procedimientos de corte para "periodizar" esta continuidad. En lugar de estas categorías de lo continuo y lo discontinuo, que resumen el relieve misterioso de toda historia, tenemos que tratar con categorías infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en las que intervienen nuevas lógicas, donde, por cierto, los esquemas hegelianos, que sólo son la sublimación de las categorías de la "lógica del movimiento y del tiempo", sólo tienen un valor altamente apoximativo, y aun a condición de *hacer un uso apoximativo (indicativo) correspondiente a su aproximación*, puesto que si estas categorías hegelianas se deben tomar por categorías adecuadas, su uso se tornaría entonces teóricamente absurdo y prácticamente vano o catastrófico.

Se puede hacer la experiencia de la realidad específica del tiempo histórico complejo de los niveles del todo tratando de aplicar a este tiempo específico y complejo la prueba del "corte de esencia", prueba decisiva de la estructura de la *contemporaneidad*. Un corte histórico de este género, aun si se efectúa sobre el corte de una periodización consagrada por fenómenos de mutación mayor —ya sea en el orden económico o en el orden político— jamás desprende ningún "presente" que posea dicha estructura de la "contemporaneidad", presencia correspondiente al tipo de unidad expresiva o espiritual del todo. La co-existencia que se comprueba en el "corte de esencia" no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los "niveles". El corte que "vale" para un nivel determinado, ya sea político o económico, que correspondería a un "corte de esencia" para lo político, por ejemplo, no corresponde, en absoluto,

con los de los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y que conocen otros cortes, otros ritmos y otras puntuaciones. El presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una "presencia" y de ausencias es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado. Lo que se ha tomado así, como ausencias en una presencia localizada, es justamente la no-localización de la estructura del todo o, más exactamente, el tipo de eficacia propio de la estructura del todo en sus "niveles" (a su vez estructurados) y en los "elementos" de estos niveles. Lo que revela este imposible corte de esencia es, en las propias ausencias que muestra en negativo, la forma de existencia histórica propia de una formación social dependiente de un modo de producción determinado, el prototipo de lo que Marx llama el proceso de desarrollo del modo de producción determinado. Este proceso corresponde a lo que Marx, hablando del modo de producción capitalista en *El capital*, llama el tipo de *entrelazamiento de los diferentes tiempos* (contentándose con hablar sólo del nivel económico), es decir, el tipo de "distancia" y de torsión de las diferentes temporalidades producidas por los diferentes niveles de la estructura, cuya compleja combinación constituye el tiempo propio del desarrollo del proceso.

Para evitar todo malentendido sobre lo que se acaba de decir, creo necesario agregar las observaciones que siguen.

La teoría del tiempo histórico que acabamos de esbozar permite fundamentar la posibilidad de una historia de los diferentes niveles, considerados en su autonomía "relativa", pero no por ello se debería de deducir que la historia está constituida por la yuxtaposición de las diferentes historias "relativamente" autónomas, de las diferentes temporalidades históricas que viven unas al modo corto, otras al modo largo, un mismo tiempo histórico. Dicho de otra forma, una vez rechazado el modelo ideológico de un tiempo continuo susceptible de cortes de esencia del presente, es preciso cuidarse de sustituir esta representación por una representación de diferente aspecto, pero que restauraría clandestinamente la misma ideología del tiempo. No se puede tratar entonces de relacionar a un mismo tiempo ideológico de base la diversidad de las diferentes temporalidades, y de medir, en la misma línea de un tiempo continuo de referencia, su distancia que sería pensada como un retraso o un avance en *el tiempo*, en ese tiempo ideológico de referencia. Si, en nuestra nueva concepción, tratamos de efectuar el "corte de esencia" comprobamos que ello es imposible. Pero esto no quiere decir que nos encontraremos entonces ante un corte desigual, un corte en escalera o de dientes múltiples, donde figuraría, en el espacio temporal, el adelanto o el retraso de un tiempo sobre el otro, como en esos tableros de la SNCF \* donde el adelanto y el retraso de los trenes están representados por un avance y un retraso especiales. Si hicieramos esto, recaeríamos, como lo hacen a

\* Société Nationale Chemin de Fer (Sociedad Ferrocarrilera Francesa). [T.]

menudo los mejores de nuestros historiadores, en la trampa de la ideología de la historia, donde el adelanto y el retraso son sólo variantes de la continuidad de referencia y no efectos de la estructura del todo. Es necesario romper con todas las formas de esta ideología para relacionar los fenómenos, comprobados por los historiadores, *con su concepto*, con el concepto de la historia del modo de producción considerado y no con un tiempo ideológico homogéneo y continuo.

Esta conclusión es de primera importancia para fijar bien el carácter de toda una serie de nociones, que desempeñan un gran papel estratégico en el lenguaje del pensamiento económico y político de nuestro siglo, por ejemplo, las nociones de *desigualdad de desarrollo*, *de sobrevivencia*, de *retraso* (retraso de la conciencia) en el propio marxismo o la noción de "*subdesarrollo*" en la práctica económica y política actual. Nos hace falta, por lo tanto, frente a estas nociones que tienen en la práctica consecuencias de gran envergadura, precisar bien el sentido que se debe dar a este concepto de temporalidad diferencial. Para responder a esta exigencia, tenemos que purificar nuevamente nuestro concepto de teoría de la historia y, radicalmente, de toda contaminación con las evidencias de la historia empírica, ya que sabemos que esta "historia empírica" sólo es el rostro desnudo de la ideología empirista de la historia. Contra esta tentación empirista —cuyo peso es inmenso y que, sin embargo, el común de los hombres no lo siente, incluidos los historiadores que, al igual que todos los seres humanos de este planeta, no sienten el peso de la enorme capa de aire que los aplasta— debemos ver y entender claramente, sin equívoco, que el *concepto de historia* ya no puede ser empírico, es decir, histórico en el sentido vulgar, puesto que, como ya lo decía Spinoza, *el concepto de perro no puede ladrar*. Debemos concebir con todo rigor la necesidad absoluta de liberar a la teoría de la historia de todo compromiso con la temporalidad "empírica", con la concepción ideológica del tiempo que la sostiene y recubre, con esa idea ideológica de que la teoría de la historia, *en tanto que teoría*, pueda estar sometida a las determinaciones "concretas" del "tiempo histórico" con el pretexto de que este "tiempo histórico" constituiría su objeto.

No debemos hacernos ilusiones acerca de la fuerza increíble de este prejuicio, que aún nos domina a todos, que constituye el fondo del historicismo contemporáneo y que pretende hacernos confundir el objeto del conocimiento con el objeto real, afectando el objeto del conocimiento de las "cualidades" mismas del objeto real del cual es conocimiento. Pero el conocimiento de la historia no es histórico, del mismo modo que el conocimiento del azúcar no es azucarado. Antes de que este simple conocimiento se haya "abierto camino" en las conciencias, será necesaria, sin duda, toda una "historia". Por lo tanto, contentémonos, por el momento, con precisar algunos puntos. Volveríamos a caer en la ideología del tiempo continuo-homogéneo/contemporáneo a sí mismo, relacionando este único y mismo tiempo como otras tantas discontinuidades de su continuidad, con las diferen-

tes temporalidades que se acaba de cuestionar y que se pensarian, entonces, como retraso, adelantos, sobrevivencias o desigualdades de desarrollo asignables a este tiempo. Así instituiríamos, de hecho, a pesar de nuestras negaciones, un tiempo de referencia en cuya continuidad mediríamos estas desigualdades. Por el contrario, debemos considerar estas diferencias de estructuras temporales como, y únicamente como, índices objetivos del modo de articulación de los diferentes elementos o de las diferentes estructuras de conjunto del todo. Esto equivale a decir que, si no podemos efectuar un "corte de esencia" en la historia, es en la unidad específica de la estructura compleja del todo donde debemos pensar el concepto de dichos retrasos, adelantos, sobrevivencias, desigualdades de desarrollo, que coexisten en la estructura del presente histórico real: el presente de la *coyuntura*. Hablar de historicidades diferenciales no tiene, por lo tanto, ningún sentido en referencia a un tiempo de base, donde podrían ser medidos estos atrasos y adelantos.

Esto equivale a decir, en cambio, que el sentido último del lenguaje metafórico del retraso, del adelanto, etc., debe ser buscado en la estructura del todo, en el lugar propio a tal o cual elemento, propio a tal nivel estructural en la complejidad del todo. Hablar de temporalidad histórica diferencial es, pues, obligarse absolutamente a situar *el lugar* y a pensar en su propia articulación *la función* de tal elemento o de tal nivel en la configuración actual del todo; es, determinar la relación de articulación de este elemento en función de los otros elementos, de esta estructura en función de otras estructuras, es obligarse a definir lo que ha sido llamado su *sobre-determinación* o su *sub-determinación* en función de la estructura de determinación del todo, es obligarse a definir lo que, en otras palabras, podríamos llamar *el índice de determinación*, *el índice de eficacia* en el cual el elemento o la estructura en cuestión están actualmente afectados en la estructura de conjunto del todo. Por *índice de eficacia* podemos entender el carácter de determinación más o menos dominante o subordinado, por lo tanto, siempre más o menos "paradójico", de un elemento o de una estructura dada, en el mecanismo actual del todo. Y esto no es otra cosa que la teoría de la *coyuntura*, indispensable para la teoría de la historia.

No quiero adelantar más en este análisis que está, casi por entero, por elaborarse. Me limitaré a extraer de estos principios dos conclusiones que conciernen, la una, a los conceptos de sincronía y diacronía, y la otra, al concepto de historia.

1] Si lo que he dicho tiene un sentido objetivo, queda claro que la pareja sincronía-diacronía da lugar a un desconocimiento, ya que, al tomarlo por un conocimiento, nos quedamos en el vacío epistemológico, es decir —teniendo la ideología horror del vacío— en lo pleno ideológico, más precisamente, en lo pleno de la concepción ideológica de una historia cuyo tiempo sería continuo-homogéneo/contemporáneo a sí mismo. Si esta concepción ideológica de la historia y de su objeto cae, esta pareja también desaparece. Sin embargo, queda algo: a lo

que se apunta por la operación epistemológica de la cual esta parece es la reflexión inconsciente, precisamente a esta operación epistemológica misma, una vez despojada de su referencia ideológica. Lo que es visualizado por la sincronía no tiene nada que ver con la presencia *temporal* del objeto como *objeto real*, sino que, por el contrario, concierne a otro tipo de presencia y a la presencia de *otro objeto*: no a la presencia temporal del objeto concreto, no al tiempo histórico de la presencia histórica del objeto histórico, sino a la presencia (o "tiempo") del *objeto de conocimiento* del análisis teórico mismo, la esencia del conocimiento. Lo sincrónico, entonces, es la *concepción* de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo, es el *conocimiento* de las relaciones de dependencia y de articulación que forman un todo orgánico, un sistema. Lo sincrónico es la eternidad en el sentido spinozista o conocimiento adecuado de un objeto completo por el conocimiento adecuado de su complejidad. Es, muy exactamente, lo que Marx distingue de la sucesión histórica concreta-real diciendo:

¿Cómo, en efecto, la sola fórmula lógica del movimiento, de la sucesión del tiempo podría explicar el cuerpo de la sociedad, en el cual todas las relaciones económicas coexisten simultáneamente y se sostienen las unas con las otras? <sup>19</sup>

Si la sincronía es justamente esto, no tiene nada que ver con la simple presencia temporal concreta, sino con el conocimiento de la articulación compleja que hace del todo un todo. La sincronía no es esta co-presencia concreta, es el conocimiento de la complejidad del objeto de conocimientos que da el conocimiento del objeto real.

Si sucede así con la sincronía, es necesario sacar conclusiones parecidas en lo que concierne a la diacronía, ya que es la concepción ideológica de la sincronía (de la contemporaneidad de la esencia en sí), la que fundamenta la concepción ideológica de la diacronía. Es casi innecesario mostrar cómo, en los pensadores que la hacen desempeñar el papel de la historia, la diacronía confiesa su desnudez. La diacronía se reduce al acontecer y a los efectos del acontecer, en la estructura de lo sincrónico: lo histórico es entonces lo imprevisto, el azar, lo único del hecho, que surge o cae, por razones contingentes, en el continuo vacío del tiempo. El proyecto de una "historia estructural" plantea entonces, en este contexto, problemas temibles cuya reflexión laboriosa aparece en los pasajes que le consagra Lévi-Strauss en la *Antropología estructural*. De hecho, ¿por medio de qué milagro un tiempo vacío y acontecimientos puntuales podrían provocar des- y re-estructuraciones de lo sincrónico? Una vez puesta en su lugar la sincronía, el sentido "concreto" de la diacronía cae, y aun aquí sólo queda de ella su uso epistemológico posible, con la condición de aplicarle

<sup>19</sup> Misère..., p. 120.

una conversión teórica, y considerarla en su verdadero sentido como una categoría no de lo concreto sino del conocer. La diacronía es, entonces, el falso nombre del proceso de lo que Marx llama el *desarrollo de las formas*.<sup>20</sup> Pero aun aquí estamos en *el conocimiento*, en el proceso del conocimiento y no en el desarrollo de lo concreto-real.<sup>21</sup>

2] Llego al concepto de tiempo histórico. Para definirlo con rigor hay que resignarse a la siguiente condición. Siendo que este concepto sólo puede fundarse en la estructura compleja a dominante y con articulaciones diferenciales de la totalidad social que constituye una formación social basada en un modo de producción determinado, su contenido sólo es assignable en función de la estructura de esta totalidad, considerada ya sea en su conjunto o en sus diferentes niveles. En particular, sólo es posible dar un contenido al concepto de tiempo histórico definiéndolo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada, existencia en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias de correspondencia, no-correspondencia, articulación, desplazamiento y torsión que mantienen entre ellos, en función de la estructura de conjunto del todo. Es preciso decir que, tal como no existe producción en general, no existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad fundadas, en última instancia, en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción; estructuras específicas de historicidad que, no siendo más que la existencia de formaciones sociales determinadas (basadas en los modos de producción específicos), articulados como un todo, sólo tienen sentido en función de la esencia de estas totalidades, es decir, en función de la esencia de su complejidad propia.

Esta definición del tiempo histórico por su concepto teórico interesa directamente a los historiadores y su práctica, puesto que llama la atención sobre la ideología empírista que domina masivamente, con algunas excepciones, en todas las variedades de historia (ya sea la historia en sentido amplio o la historia especializada, económica, social, política, la historia del arte, de la literatura, de la filosofía, de las ciencias, etc.). Para decir las cosas brutalmente, la historia vive en la ilusión de que puede prescindir de la teoría en el sentido estricto, de una teoría de su objeto y, por lo tanto, de una definición de su objeto teórico. Lo que le sirve de teoría, lo que, a su modo de ver,

<sup>20</sup> Ver Prefacio, párrafo 13.

<sup>21</sup> Para evitar todo malentendido, agrego que esta crítica del empirismo latente, que aparece actualmente en el uso corriente del concepto bastardo de "diacrónico", evidentemente no alcanza a la realidad de las transformaciones históricas, por ejemplo al tránsito de un modo de producción a otro. Si se quiere designar esta realidad (el hecho de la transformación real de las estructuras) como "la diacronía", no se designa sino lo histórico mismo (que nunca es puramente estático) o, por una distinción interior a la historia, lo que se transforma visiblemente. Pero cuando se quiere pensar el concepto de estas transformaciones ya no se está en lo real ("diacrónico") sino en el conocimiento, donde juega —a propósito de lo "diacrónico" real mismo— la dialéctica epistemológica que se acaba de exponer: el concepto y el "desarrollo de sus formas". Sobre este punto, ver la exposición de Balibar.

la reemplaza, es su metodología, es decir, las reglas que gobiernan sus prácticas efectivas, prácticas centradas en la crítica de los documentos y el establecimiento de los hechos. Lo que remplaza su objeto teórico, a su modo de ver, es su objeto "concreto". La historia toma, entonces, a la metodología por la teoría que le falta, toma lo "concreto" de las evidencias concretas del tiempo ideológico por el objeto teórico. Esta doble confusión es típica de una ideología empirista. Lo que le falta a la historia es afrontar, consciente y valientemente un problema esencial para toda ciencia, cualquiera que sea: el problema de la naturaleza y de la constitución de su teoría; entiendo por esto la teoría interior a la ciencia misma, el sistema de concepto teórico que fundamenta todo método y toda práctica, incluso experimental, y que, al mismo tiempo, define su objeto teórico. Ahora bien, salvo algunas excepciones, los historiadores no se plantean el problema vital y urgente para la historia: el de su teoría. Y, como sucede inevitablemente, el lugar que deja vacío la teoría científica lo ocupa una teoría ideológica, cuyos efectos nefastos se pueden mostrar, hasta en el detalle, a nivel de la metodología de los historiadores.

El objeto de la historia posee, por lo tanto, el mismo tipo de existencia teórica y se establece al mismo nivel teórico que el objeto de la economía política según Marx. La única diferencia que se puede destacar entre la teoría de la economía política —de la cual *El capital* es un ejemplo— y la teoría de la historia, como ciencia, es la que se refiere a que la teoría de la economía política sólo considera una parte relativamente autónoma de la totalidad social; en cambio la teoría de la historia se otorga como objeto, en principio, la totalidad compleja como tal. Fuera de esta diferencia, desde el punto de vista teórico no existe ninguna diferencia entre la ciencia de la economía política y la ciencia de la historia.

La oposición invocada, a menudo, entre el "carácter abstracto" de *El capital*, y el pretendido carácter "concreto" de la historia como ciencia es un puro y simple malentendido sobre el cual hay que pronunciarse, puesto que ocupa un lugar de honor en el reino de los prejuicios que nos gobiernan. El que la teoría de la economía política se elabore y se desarrolle en la investigación de una materia prima entregada, en última instancia, por prácticas de la historia concreta, real; el que dicha teoría pueda dar origen y lugar a aplicaciones o análisis económicos denominados "concretos", relacionándose a tal o cual coyuntura, a tal o cual período de tal o cual formación social, encuentra su exacta correspondencia en el hecho de que la teoría de la historia se elabora y se desarrolla también en la investigación de una materia prima producida por la historia concreta y real y que ella encuentra también sus aplicaciones en tal o cual período coyuntural concreto.

Todo el malentendido se basa en que la historia no existe sino bajo esta segunda forma: como "aplicación" de una teoría... que, en sentido estricto, no existe, y es por esto por lo que las "aplicaciones" de la teoría de la historia se hacen, en cierto modo, a es-

paldas de esta teoría ausente, y haciéndose pasar por ella, con toda naturalidad... a menos que se apoyen (ya que les falta un mínimo de teoría para existir) sobre esbozos de teorías más o menos ideológicas. Debemos tomar en serio el *hecho de que la teoría de la historia, en sentido estricto, no existe* o existe apenas, que los conceptos de la historia existente son frecuentemente conceptos "empíricos", en mayor o menor grado, en busca de su fundamento teórico —"empírico", es decir, bastante groseros, de una ideología que se disimula bajo sus "evidencias".

Es el caso de los mejores historiadores que se distinguen justamente de los otros por su afán teórico, pero que buscan la teoría en un nivel donde no se la puede encontrar, al nivel de los "hechos", que, no obstante, necesitan de la teoría para ser definidos como hechos.

El día en que la historia exista como teoría, en el sentido que se acaba de precisar, su doble existencia como ciencia teórica y como ciencia aplicada no planteará más problemas que la doble existencia de la teoría marxista de la economía política como ciencia teórica y ciencia aplicada. Ese día, el desequilibrio teórico de la pareja contrahecha: ciencia abstracta de la economía política/ciencia pretendidamente "concreta" de la historia, habrá desaparecido y con él todos los sueños y ritos religiosos de la resurrección de los muertos y de la comunión de los santos, que los historiadores aún celebran, no en las catacumbas, sino en las plazas públicas de nuestro siglo.

Agregaré aún algunas palabras al respecto. La presente confusión entre la historia como teoría de la historia y la historia como pretendida "ciencia de lo concreto", la historia tomada en el empirismo de su objeto, y la confrontación de esta historia empírica "concreta" con la teoría "abstracta" de la economía política, constituyen el origen de un número importante de confusiones conceptuales y de falsos problemas. Se podría igualmente decir que este malentendido produce conceptos ideológicos cuya función consiste en *llenar la distancia*, es decir, el vacío existente entre la parte teórica de la historia existente, por un lado, y la historia empírica por el otro (lo que a menudo es la historia existente). No quiero revisar estos conceptos, sería necesario consagrarles todo un estudio. Señalaré por ejemplo: las parejas clásicas esencia/fenómeno, necesidad/contingencia y el "problema" de la acción del individuo en la historia.

La pareja esencia/fenómeno estará encargada, en la hipótesis económica o mecanicista, de dar cuenta tanto de lo no-económico como del fenómeno de lo económico, su esencia. Subrepticiamente, en esta operación, lo teórico (y lo "abstracto") están del lado de la economía (ya que tenemos la teoría en *El capital*), y lo empírico, lo "concreto", del lado de lo no-económico, es decir, del lado de lo político, de lo ideológico, etc. La pareja esencia/fenómeno desempeña muy bien este papel, si se considera el "fenómeno" como lo concreto, lo empírico, y la esencia como lo no-empírico, como lo abstracto, como la verdad del fenómeno. Así se ubica esta absurda relación entre lo teórico (económico) y lo empírico (no-económico), en una cuadrilla que com-

para el conocimiento de un objeto con la existencia de otro, lo cual nos hunde en un paralogismo.

La pareja necesidad/contingencia o necesidad/azar es de la misma especie, está destinada a la misma función: llenar la distancia entre lo teórico de un objeto (por ejemplo la economía) y lo no-teórico, lo empírico de otro (lo no-económico donde lo económico "se abre camino"; las "circunstancias", "la individualidad", etc.). Cuando se dice, por ejemplo, que la necesidad "se abre camino" a través de datos contingentes, a través de circunstancias diversas, etc., se instala una asombrosa mecánica, donde se confrontan dos realidades sin relación directa. La "necesidad" designa, en este caso, un *conocimiento* (ejemplo: la ley de determinación en última instancia por la economía) y las "circunstancias", lo que no es conocido. Pero en lugar de comparar un conocimiento con un no-conocimiento, se pone el no-conocimiento entre paréntesis y se le sustituye por la *existencia empírica* del objeto no-conocido (lo que se denomina "la circunstancia", los datos contingentes, etc.) lo que permite *cruzar* los términos y realizar el paralogismo en cortocircuito donde se compara, entonces, el *conocimiento de un objeto determinado* (la necesidad de lo económico) con la *existencia empírica* de otro objeto (las "circunstancias" políticas u otras a través de las cuales esta "necesidad" dice abrirse camino").

La forma más célebre de este paralogismo la proporciona el "problema" del "papel del individuo en la historia"... trágico debate, donde se trata de confrontar lo teórico o conocimiento de un objeto definido (por ejemplo, la economía), que representa la esencia de los otros objetos (político, ideológico, etc.) que son pensados como sus fenómenos, con esta realidad empírica, endiabladamente importante (¡politicamente!), que es la acción individual. Aun aquí, nos encontramos con un cortocircuito de términos cruzados, cuya comparación es ilegítima pues se confronta el conocimiento de un objeto definido con la existencia empírica de otro ¡No quisiera insistir en las dificultades que oponen estos conceptos a sus autores, quienes, prácticamente, no tenían otra alternativa, a menos de poner en cuestión los conceptos filosóficos hegelianos (y más generalmente, clásicos) que se encuentran, como peces en el agua, en este paralogismo. Señalo, por lo demás, que este falso problema del "papel del individuo en la historia" es, sin embargo, el indicio de un verdadero problema que depende, indiscutiblemente, de la teoría de la historia: el problema del concepto de las *formas de existencia históricas de la individualidad*. El capital nos da los principios necesarios para situar este problema, definiendo, en el modo de producción capitalista, las diferentes formas de la individualidad requeridas y producidas por este modo de producción, según las funciones de las cuales los individuos son los "portadores" (Träger) en la división del trabajo, en los diferentes "niveles" de la estructura. Claro está que, aquí nuevamente, el modo de existencia histórica de la individualidad en un modo de producción dado no es legible a simple vista en "la historia", por lo tanto, su concepto también debe ser

construido, y como todo concepto, reservar sorpresas, de las cuales la más cruda consiste en que no se asemeja a las falsas evidencias del "dato", que es la máscara de la ideología corriente. A partir del concepto de las variaciones del modo de existencia histórica de la individualidad, se puede abordar aquello que verdaderamente subsiste del "problema" del "*papel del individuo en la historia*" que, planteado en su forma célebre, es un problema falso por ser contrahecho y teóricamente "adulterino" ya que confronta la teoría de un objeto con la existencia empírica de otro. Mientras no se plantee el problema teórico real (aquel de las formas de existencia histórica de la individualidad), se forcejeará en la confusión tal como Plejanov, quien registra el lecho de Luis XV para verificar si allí se esconden los secretos de la caída del Antiguo Régimen. Por regla general, los conceptos no se esconden en los lechos.

Una vez elucidada, al menos en sus líneas generales, la especificidad del concepto marxista de tiempo histórico; una vez criticadas como ideológicas las nociones comunes que abruman a la palabra *histórico*, podemos comprender mejor los diferentes efectos que este malentendido respecto a la historia ha producido en la interpretación de Marx. La comprensión del principio de las confusiones nos descubre *ipso facto* la pertinencia de ciertas distinciones esenciales que aparecen en términos adecuados en *El capital*, y que, sin embargo, son a menudo desconocidas.

Comprendemos *en primer lugar* que el simple proyecto de "historizar" la economía política clásica nos lanza en el atolladero teórico de un paralogismo donde las categorías económicas clásicas, lejos de ser pensadas en el concepto teórico de historia, están simplemente proyectadas en el concepto ideológico de historia. Este procedimiento nos entrega el esquema clásico, nuevamente ligado al desconocimiento de la especificidad de Marx; Marx, después de todo, habría sellado la unión de la economía política clásica, por una parte, con el método dialéctico hegeliano (concentrado teórico de la concepción hegeliana de la historia) por otra. Pero aquí estamos, nuevamente, ante el encapado de un método exótico preexistente sobre un objeto pre-determinado, es decir, ante la unión, teóricamente dudosa, de un método definido independientemente de su objeto y cuya adecuación con su objeto sólo puede ser sellada en el fondo común ideológico de un malentendido que marca tanto al historicismo hegeliano como al eternitarismo economicista. Así, los dos términos de la pareja eternidad-historia dependen de una problemática común, "el historicismo" hegeliano que no es sino la contra-connotación historizada de "el eternitarismo" economicista.

Pero también comprendemos, *en segundo lugar*, el sentido de los debates, que aún no están cerrados, sobre la relación de la teoría económica con la historia, dentro de *El capital* mismo. Si esos debates han podido prolongarse hasta aquí, se debe, en gran parte, al efecto de una confusión en cuanto al *status* de la propia teoría económica

y de la historia. Cuando Engels, en el *Anti-Dühring*<sup>22</sup> escribe que "la economía política es esencialmente una ciencia histórica 'puesto que' trata una materia histórica, es decir, en constante cambio", estamos en el punto exacto del equívoco: donde la palabra *histórico* puede oscilar tanto hacia el concepto marxista como hacia el concepto ideológico de historia, según si esta palabra designa el *objeto de conocimiento* de una teoría de la historia, o por el contrario, el *objeto real* cuyo conocimiento entrega esta teoría. Podemos decir indiscutiblemente que la teoría de la economía política marxista remite, como una de sus regiones, a la teoría marxista de la historia; pero podemos también creer que la teoría de la economía política está afectada, hasta en sus conceptos teóricos, por la *calidad* propia de la historia real (su "materia" que es "cambiante"). Es hacia esta segunda interpretación hacia donde nos precipita Engels en ciertos textos asombrosos que introducen la historia (en su sentido empirista-ideológico) hasta en las categorías teóricas de Marx. Recurro a modo de ejemplo, a su obstinación en repetir que Marx no podía producir, en su teoría, verdaderas *definiciones científicas*, por razones que se refieren a la *propiedad* de su objeto real, a la *naturaleza móvil y cambiante de una realidad histórica rebelde, en esencia, a todo tratamiento por definición, cuya forma fija y "eterna" no haría más que traicionar la perpetua movilidad del devenir histórico*.

En el Prefacio al libro III de *El capital*,<sup>23</sup> Engels, citando las críticas de Fireman, escribe:

Ellas se basan, por entero, en este *malentendido*: Marx quería *definir* allí donde en realidad *desarrolla*; de manera muy general, tendríamos el derecho de buscar en sus escritos *definiciones listas, definitivamente válidas*. Es evidente que, desde el momento en que las cosas y sus relaciones reciprocas son concebidas como no fijas, como variables, sus reflejos mentales, los *conceptos*, también están sometidos a la *variación y al cambio*; en estas condiciones, no se encontrarán encerrados en una *definición rígida* sino *desarrollados* de acuerdo al proceso *histórico o lógico* de su formación. En consecuencia, se ve claramente por qué Marx, al comienzo del libro I, parte de la simple producción mercantil que constituye para él la condición *histórica* previa, para llegar en seguida... al *capital*.

El mismo tema es retomado en las notas de trabajo del *Anti-Dühring*:<sup>24</sup>

*Las definiciones son sin valor para la ciencia, ya que son siempre insuficientes. La única definición real es el*

<sup>22</sup> *Anti-Dühring*, p. 179.

<sup>23</sup> Ed. A.: m., 20. Ed. E.: m., 16. Ed. F.: vi, 17.

<sup>24</sup> *Anti-Dühring*, p. 395.

desarrollo de la cosa misma, pero este desarrollo ya no es una definición. Para saber y mostrar lo que es la vida estamos forzados a estudiar todas las formas de la vida, y a representarlas en su encadenamiento. Por el contrario, para el uso corriente, una breve exposición de los caracteres más generales y, al mismo tiempo, los más típicos, en lo que se llama una definición, puede a menudo ser útil, incluso necesaria, y esto no nos puede molestar si no se pide a la exposición más de lo que puede enunciar. [Subrayado por el autor.]

Estos dos textos, desgraciadamente, no dejan lugar a equívoco, puesto que llegan a designar, muy exactamente, el lugar del "malentendido" y a formular los términos. Todos los personajes del malentendido son puestos allí en escena, cada uno desempeñando el papel prescrito por el efecto que se espera de este teatro. Nos basta cambiarlos de lugar para que confiesen el papel que se les ha confiado, lo abandonen y se dispongan a pronunciar un texto diferente. Todo el malentendido de este razonamiento se refiere, en efecto, al paralogismo que confunde el desarrollo teórico de los conceptos con la génesis de la historia real. Sin embargo, Marx había distinguido cuidadosamente estos dos órdenes, mostrando en la *Introducción* de 1857 que no se podía establecer ninguna correlación biunívoca entre los términos que figuran, por un lado, en el orden de sucesión de los conceptos en el discurso de la demostración científica y, por otro, en el orden genético de la historia real. Aquí, Engels postula esta imposible correlación identificando, sin vacilación, desarrollo "lógico" y desarrollo "histórico". Y, con gran honestidad, nos indica la condición de posibilidad teórica requerida por esta identificación: la afirmación de la identidad del orden de los dos desarrollos se basa en el hecho de que los conceptos necesarios para toda teoría de la historia están afectados, en su sustancia de conceptos, por las propiedades del objeto real. "Del momento en que las cosas... son concebidas como... variables, sus reflejos mentales, los conceptos, también están sometidos a la variación y al cambio."

Para poder identificar el desarrollo de los conceptos y el desarrollo de la historia real, es preciso haber identificado el objeto del conocimiento con el objeto real, y los conceptos sometidos a las determinaciones reales de la historia real. Engels atribuye así a los conceptos de la teoría de la historia un coeficiente de movilidad, tomado directamente de la sucesión empírica (de la ideología de la historia) concreta, transponiendo así lo "concreto-real" en lo "concreto-de-pensamiento", y lo histórico como cambio real en el concepto mismo. Bajo tales premisas, el razonamiento está verdaderamente constreñido a concluir aquello del carácter no científico de toda definición: "las definiciones no tienen valor para la ciencia" ya que "la única definición es el desarrollo de la cosa misma, pero este desarrollo ya no es más una definición". Aquí nuevamente, la cosa real sustituye al concepto

y el desarrollo de la cosa real (es decir, la historia real de la génesis concreta) sustituye al “desarrollo de las formas” que tanto la *Introducción* como *El capital* afirman explícitamente que ocurre, exclusivamente, en el conocimiento, concerniendo exclusivamente al orden necesario de aparición y de desaparición de los conceptos en el discurso de la demostración científica. ¿Es preciso mostrar cómo, en la interpretación de Engels, se encuentra un tema que ya habíamos encontrado en la respuesta a C. Schmidt: el tema de la debilidad originaria del concepto? Si las “definiciones son sin valor para la ciencia” es porque son “siempre insuficientes”, dicho de otra forma, porque el concepto es por esencia débil y lleva esta falta inscrita en su propia naturaleza conceptual: es la toma de conciencia de este pecado original que le hace abdicar de toda pretensión para *definir* lo real, que se “define” él mismo en la producción histórica de las formas de su génesis. Partiendo de esto, si se plantea el problema del *status* de la *definición*, es decir, del concepto, uno se ve obligado a conferirle un papel totalmente diferente de su pretensión teórica: un papel “práctico”, totalmente justo para “el uso corriente”, un papel de designación general, sin ninguna función teórica. Paradójicamente, no deja de tener interés notar que Engels, que ha comenzado por cruzar los términos implicados en este problema, termina, a modo de conclusión, en una definición cuyo sentido es también cruzado, es decir, desajustado en relación al objeto al cual apunta ya que en esta definición puramente práctica (corriente) del papel del concepto científico nos entrega, de hecho, material para iniciar una teoría de una de las funciones del concepto *ideológico*: su función de alusión y de índice práctico.

He aquí, por lo tanto, hasta dónde lleva el desconocimiento de la distinción fundamental que Marx había señalado claramente entre el objeto de conocimiento y el objeto real, entre el “desarrollo de las formas” del concepto en el conocimiento, y el desarrollo de las categorías reales en la historia concreta: conduce a una ideología empírista del conocimiento y a la identificación de lo lógico y de lo histórico en *El capital* mismo. El que tantos intérpretes den vuelta alrededor del problema que depende de esta identificación no es en absoluto sorprendente, si es verdad que todos los problemas que conciernen a la relación de lo lógico y de lo histórico en *El capital* suponen una *relación que no existe*. Aunque se representa esta relación como una relación de puesta en correspondencia biunívoca *directa* de los términos de los dos órdenes que figuran en los dos desarrollos (el desarrollo del concepto y el desarrollo de la historia real); o aunque se represente esta misma relación como una relación de puesta en correspondencia *inversa* de los términos de los dos órdenes de desarrollo (es el fondo de la tesis de Della Volpe y de Pietranera que analiza Rancière), no se sale de la hipótesis de una relación, *allí donde no existe ninguna relación*. De este equívoco se pueden sacar dos conclusiones. La primera es totalmente práctica: las dificultades encontradas en la solución de este problema son dificultades serias, ¡qué digo!, insuperables, y si no siempre se puede resolver un proble-

ma que existe, podemos estar seguros de que no se puede, en ningún caso, resolver *un problema que no existe*.<sup>25</sup> La segunda es teórica: es que se precisa una solución imaginaria para un problema imaginario, y no cualquier solución imaginaria sino *la* solución imaginaria requerida por el planteamiento (imaginario) de este problema imaginario. Todo planteamiento imaginario (ideológico) de un problema (que puede también ser imaginario) lleva, en efecto, en sí una problemática determinada que define y crea la posibilidad, y la forma del planteamiento de este problema. Esta problemática se *encuentra* reflejada en la solución dada a este problema, en virtud del juego especular propio de lo imaginario ideológico;<sup>26</sup> si esta problemática no se encuentra directamente personificada en dicha solución, aparece más allá, con la cara descubierta, cuando existe una referencia explícita de ella en la "teoría del conocimiento" latente que sostiene la identificación de lo histórico y de lo lógico: una ideología *empirista* del conocimiento. No se debe al azar el que veamos a Engels prácticamente precipitado, por su *problema*, en la tentación de este empirismo, ni que bajo otra forma Della Volpe y sus alumnos sostengan su tesis de la identificación *inversa* de los órdenes históricos y lógicos en *El capital* por medio del argumento de una teoría de la "abstracción histórica" que es una forma superior de empirismo historicista.

Vuelvo a *El capital*. El error que se acaba de señalar sobre la existencia imaginaria de una relación no-existente, tiene por efecto hacer invisible *otra relación* legítima, porque existe y está fundamentada en derecho, entre la teoría de la economía y la teoría de la historia. Si la primera relación (teoría de la economía e historia concreta) era imaginaria, la segunda relación (teoría de la economía y teoría de la historia) es una verdadera relación *teórica*. ¿Por qué nos ha sido hasta tal punto si no invisible, al menos opaca? Esto se debe a que la primera relación tenía a su favor la precipitación de la "evidencia", es decir, las tentaciones empiristas de los historiadores, quienes, leyendo en *El capital* páginas de historia "concreta" (la lucha por la disminución de la jornada de trabajo, el paso de la manufactura a la gran industria, la acumulación primitiva, etc.) se encontraban, en cierto modo, como "en casa" y planteaban, entonces, el problema de la teoría económica en función de la existencia de esta *historia*

<sup>25</sup> El hecho de que problemas que no existen puedan dar lugar a esfuerzos teóricos prodigiosos y a la producción, más o menos rigurosa, de soluciones tan fantasmagóricas como su objeto, debemos atribuirselo a Kant, cuya filosofía puede ser concebida, en gran parte, como la teoría de la posibilidad de la existencia de "ciencias" sin objeto (la metafísica, la cosmología, la psicología racionales). Si por ventura no se tiene el valor de leer a Kant, se puede interrogar directamente a los productores de "ciencias" sin objeto: por ejemplo, a los teólogos, a la mayor parte de los psicosociólogos, o a ciertos "psicólogos", etc. Por otra parte, agrego que, en algunas circunstancias, esas "ciencias sin objeto" pueden, a partir del hecho de la coyuntura teórica e ideológica, detentar o producir, en la elaboración de la teoría de su pretendido "objeto", las formas teóricas de la racionalidad existente: por ejemplo, en la Edad Media, la teología detentaba, sin duda alguna, y elaboraba las formas de lo teórico existente.

<sup>26</sup> Ver Prefacio, párrafo 10.

"concreta", sin experimentar la necesidad de plantear la pregunta acerca de su validez. Interpretaban de modo empirista los análisis de Marx, que, lejos de ser análisis históricos en sentido estricto, es decir, sostenidos por el desarrollo del concepto de historia, son más bien materiales semiterminados *para una historia* (ver el texto de Balibar) que un verdadero tratamiento *histórico* de estos *materiales*. Hacían de la presencia de estos materiales semielaborados el argumento de una concepción ideológica de la historia, y formulaban entonces la pregunta sobre esta ideología de la historia "concreta" a la teoría "abstracta" de la economía política, de ahí, a la vez, su fascinación por *El capital* y su embarazo ante este discurso que les parecía, en numerosas partes, "especulativo". Los economistas tenían más o menos el mismo reflejo, ubicados entre la historia económica (concreta) y la teoría económica (abstracta), unos y otros pensaban encontrar en *El capital* lo que buscaban, pero encontraban también otra cosa, que no "buscaban" y que trataban entonces de *reducir*, planteando el problema imaginario de las relaciones biunívocas u otro, entre el orden abstracto de los conceptos y el orden concreto de la historia. No veían que lo que encontraban no respondía a su pregunta, pero sí a otra pregunta que, bien entendido, hubiera desmentido la ilusión ideológica del concepto de historia que ellos tenían, y proyectaban en su lectura de *El capital*. Lo que no veían, es que la teoría "abstracta" de la economía política es la teoría de una región que pertenece orgánicamente como región (nivel o instancia), al objeto mismo de la teoría de la historia. Lo que no verían es que la historia figura en *El capital* como objeto de teoría y no como objeto real, como objeto "abstracto" (conceptual), y no como objeto concreto-real; y que los capítulos donde Marx aplica el primer grado de un tratamiento histórico, sea a las luchas por la reducción de la jornada de trabajo, sea a la acumulación capitalista primitiva, remiten a la teoría de la historia, a la construcción del concepto de historia y de sus "formas desarrolladas", siendo la teoría económica del modo de producción capitalista una región determinada de ella. Algunas palabras más sobre uno de los efectos actuales de este malentendido. Encontramos aquí uno de los orígenes de la interpretación de *El capital* como "modelo teórico", fórmula cuya intervención puede ser, *a priori*, siempre revelada, en el sentido clínico preciso de la palabra, como un síntoma de un malentendido empírista acerca del objeto de un conocimiento dado. Esta concepción de la teoría como "modelo" no es posible sino con la primera condición, propiamente ideológica, de incluir en la teoría misma la distancia que la separa de lo concreto-empírico; y con la segunda condición, igualmente ideológica, de pensar esta distancia como una distancia ella misma empírica, por lo tanto, como perteneciente a lo concreto mismo, que podemos entonces darnos el privilegio (es decir, la vanagloria) de definir como lo que es "siempre-más-rico-y-más-vivo que-la-teoría". No cabe duda de que, en esta proclamación de la sobrabilidad de la "vida" y de lo "concreto", de la superioridad de la imaginación del mundo y del verdor de la acción, sobre

la pobreza y opacidad de la teoría, hay una seria lección de modestia intelectual para los presuntuosos y dogmáticos. Pero sabemos que lo concreto y la vida pueden ser pretexto para facilitar un parloteo que puede servir para enmascarar designios apologéticos (un dios, cualquiera que sea su marca, está siempre haciendo su nido en las plumas de la superabundancia, es decir, de la "trascendencia" de lo "concreto" y de la "vida"), o una pura y simple pereza intelectual. Lo que nos importa es justamente el uso que se hace de este tipo de lugares comunes reiterados acerca del tema excesivo de la trascendencia de lo concreto. Ahora bien, en la concepción del conocimiento como "modelo" vemos que lo real o lo concreto intervienen para permitir pensar la relación, es decir, la *distancia* de lo "concreto" a la teoría, a la vez *en la propia teoría* y *en lo real*, no en un real exterior a este objeto real, cuyo conocimiento es otorgado por la teoría, sino *en este mismo objeto real*, como una *relación de la parte al todo*, de una parte "parcial" a un todo sobreabundante (ver prefacio anterior, parágrafo 10). Esta operación tiene el efecto inevitable de hacer pensar que la teoría es un instrumento empírico entre otros, en una palabra, de reducir directamente toda teoría del conocimiento como modelo a lo que es: una forma de pragmatismo teórico.

Tenemos aquí, hasta en el último efecto de su error, un principio de comprensión y de crítica preciso: es la puesta en relación de correspondencia biunívoca en lo real del objeto, de un conjunto teórico (teoría de la economía política) con el conjunto empírico *real* (la historia concreta) del cual el primer conjunto es el conocimiento, lo que está en el origen de los contra-sentidos respecto al problema de las "relaciones" de la "lógica" y de la "historia" en *El capital*. Lo más grave de este contrasentido es su efecto enceguecedor: que a veces ha impedido percibir que *El capital contenía*, verdaderamente, una teoría de la historia, indispensable para la comprensión de la teoría de la economía.

## EL MARXISMO NO ES UN HISTORICISMO

Pero a través de esto nos vemos confrontando un último malentendido, que es de la misma especie pero quizá todavía más grave, ya que descansa no solamente sobre la lectura de *El capital*, no solamente sobre la filosofía marxista, sino sobre la relación que existe entre *El capital* y la filosofía marxista, por lo tanto, entre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, es decir, sobre el sentido de la obra de Marx considerada como un todo y, finalmente, sobre la relación existente entre la historia real y la teoría marxista. Este malentendido se refiere al error que ve en el marxismo un historicismo y, el más radical de todos, un "historicismo" "absoluto". Esta afirmación pone en escena, a través de la relación existente entre la ciencia de la historia y la filosofía marxista, la relación que la teoría marxista tiene con la *historia real*.

Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo (ver *La revolución teórica de Marx*, pp. 182 ss); que en muchas circunstancias tanto el humanismo como el historicismo reposan sobre la misma problemática ideológica, y que *teóricamente hablando*, el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un antihumanismo y un antihistoricismo. Debería decir, con todo rigor, un a-humanismo y un a-historicismo. Empleo, por lo tanto, conscientemente, para darles el peso de una declaración de ruptura, que lejos de ser obvia, es, por el contrario, muy difícil de consumar esta doble forma *negativa* (anti-humanismo, anti-historicismo) en lugar de una simple forma privativa, ya que con ello pretendo rechazar el asalto humanista e historicista que, en ciertos medios, desde hace cuarenta años, no deja de amenazar al marxismo.

Sabemos perfectamente en qué circunstancias nació esta interpretación humanista e historicista de Marx y qué circunstancias recientes la fortalecieron. Nació de una reacción vital contra el mecanicismo y el economismo de la II Internacional, en el período que precedió y, sobre todo, en los años que siguieron a la Revolución de 1917. Tiene, al respecto, méritos históricos reales, tal como tiene cierto fundamento histórico —aunque en forma bastante diferente— el renacimiento reciente de esta interpretación, al día siguiente de la denuncia que hizo el XX Congreso de los crímenes y errores dogmáticos del "culto a la personalidad". Si este reciente renacimiento es sólo la repetición y, frecuentemente, la desviación generosa o hábil pero "derechista" de una reacción histórica que tenía entonces la fuerza de una protesta

de espíritu revolucionario, pero "izquierdista", no podría servirnos de norma para juzgar el sentido histórico de su primer estado. Fue primero gracias a la izquierda alemana de Rosa Luxemburgo y de Mehring, y luego, después de la Revolución del 17, gracias a una serie de teóricos entre los cuales algunos se perdieron como Korsch, pero otros desempeñaron un papel importante, como Lukács, y aún más importante, como Gramsci, que los temas del humanismo y del historicismo revolucionario fueron puestos en escena. Sabemos en qué términos juzgó Lenin este movimiento de reacción "izquierdizante" contra la simpleza mecanicista de la II Internacional: condenando sus fábulas teóricas, su táctica política (ver "Izquierdismo" o enfermedad infantil del comunismo) pero sabiendo reconocer lo que tenía de auténticamente revolucionario, por ejemplo, en Rosa Luxemburgo y en Gramsci. Será necesario aclarar un día todo este pasado. Este estudio histórico y teórico nos es indispensable para distinguir, en nuestro presente, los personajes reales de los fantasmas y para asentar, sobre bases indiscutibles, los resultados de una crítica conducida entonces, en las confusiones de la batalla, donde la reacción contra el mecanicismo y el fatalismo de la II Internacional debió tomar la forma de un llamado a la conciencia y a la voluntad de los hombres, para que *hicieran* por fin la revolución que la historia les encomendaba. Ese día quizás se comprenderá un poco mejor la paradoja de un célebre tratado donde Gramsci exaltaba *la revolución contra "El capital"*, afirmando brutalmente que: la Revolución anticapitalista de 1917 debió hacerse *contra El capital de K. Marx* por la acción voluntaria y consciente de los hombres, de las masas y de los bolcheviques, y no en virtud de un libro donde la II Internacional *leía*, como en una Biblia, el advenimiento fatal del socialismo.<sup>27</sup>

Esperando el estudio científico de las condiciones que produjeron la primera forma, "izquierdizante", de este humanismo y este historicismo, estamos en condiciones de identificar, en Marx, aquello que permitía esta interpretación y lo que, evidentemente, no deja de justificar su forma reciente a los ojos de los actuales lectores de Marx. No nos asombraremos al descubrir que las mismas ambigüedades de formulación que pudieron nutrir una lectura mecanicista y evolucionista han permitido igualmente una lectura historicista: Lenin nos dio bastantes ejemplos del fundamento teórico común del oportunismo y el izquierdismo para que este encuentro paradójico no nos desconcierte.

Invoco formulaciones ambiguas. Aquí nuevamente nos topamos con una realidad cuyos efectos ya hemos medido: Marx, que ha producido

<sup>27</sup> Gramsci: "No, las fuerzas mecánicas no prevalecen jamás en la historia; son los hombres, las conciencias, es el espíritu el que plasma la apariencia exterior y termina siempre triunfando... la ley natural y el curso fatal de los acontecimientos en manos de seudohombres de ciencia fue sustituido por la voluntad tenaz del hombre". (Texto publicado en *Rinascita*, 1957, pp. 149-158. Citado por Mario Tronti en *Studi Gramsciani*. Editori Riuniti, 1959, p. 306.) [Gramsci y el marxismo, Ed. Proteo, 1965, Buenos Aires, p. 61.]

en sus obras la distinción que lo separa de sus predecesores, no pensó —y es la suerte común a todos los inventores—, con toda la nitidez deseable, el concepto de esta distinción; Marx no pensó teóricamente, en forma adecuada y desarrollada, el concepto y las implicaciones teóricas de su quehacer teóricamente revolucionario. Además pensó, a falta de algo mejor, en base a conceptos tomados, en parte, principalmente de los conceptos hegelianos, lo que introduce un efecto de desajuste entre el campo semántico originario del cual son sacados estos conceptos y el campo de los objetos conceptuales a los cuales se aplican. Luego pensó esta diferencia en sí misma, pero en forma parcial, en la búsqueda obstinada de equivalentes,<sup>28</sup> pero sin alcanzar a enunciar, en la adecuación de un concepto, el sentido original riguroso de lo que producía. Esta diferencia, que sólo puede ser descubierta y reducida por una lectura crítica, forma parte, objetivamente, *del texto mismo del discurso de Marx*.<sup>29</sup>

Es por esto por lo que, fuera de toda razón tendenciosa, tantos herederos y partidarios de Marx pudieron desarrollar inexactitudes sobre su pensamiento, pretendiendo, texto en mano, ser fieles a su letra.

Quisiera entrar aquí en algunos detalles para mostrar, al respecto, sobre qué textos se puede fundar una lectura historicista de Marx. No hablaré de los textos de juventud de Marx o de los textos de la ruptura (*La revolución teórica de Marx*, p. 27), ya que la demostración es fácil. No hay necesidad de hacer violencia a textos tales como las Tesis sobre Feuerbach y la *Ideología alemana*, que aún resuenan con profundos ecos humanistas e historicistas, para hacerles pronunciar las palabras que se espera de ellos: las pronuncian solos. Hablaré solamente de *El capital* y de la *Introducción del 57*.

Los textos de Marx sobre los cuales puede apoyarse una lectura historicista pueden ser agrupados en dos puntos principales. Los primeros conciernen a la definición de las condiciones en las que se nos da el objeto de toda ciencia histórica.

En la *Introducción del 57* Marx escribe:

...en toda ciencia histórica o social en general, no hay nunca que olvidar, a propósito de la marcha de las categorías económicas, que el sujeto, en este caso la sociedad burguesa moderna, se da, tanto en la realidad como en el cerebro, que las categorías expresan, entonces, formas de existencia, condiciones de existencia determinadas, a menudo simples aspectos determinados de este sujeto, de esta sociedad determinada, etc...<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Al respecto sería preciso consagrar todo un estudio a estas metáforas típicas, a su proliferación alrededor de un centro, que tienen por misión rodear, al no poder llamar al concepto por su propio nombre.

<sup>29</sup> El hecho y la necesidad de este desajuste no son propios a Marx, sino a todo esfuerzo de fundación científica y a toda producción científica en general; su estudio depende de una teoría de la historia de la producción de conocimientos y de una teoría de lo teórico, cuya necesidad comprobamos aquí nuevamente.

<sup>30</sup> *Einleitung...*, p. 637. *Contribution...*, p. 170

Se puede acercar este texto a un pasaje de *El capital*:

La reflexión sobre las formas de la vida social y, por consiguiente, su análisis científico, sigue un camino completamente opuesto al movimiento real. Comienza muy tarde con datos ya establecidos, con los resultados del desarrollo...<sup>31</sup>

Estos textos indican no solamente que el objeto de toda ciencia social e histórica es un objeto producto de un cierto devenir, un resultado, sino también que la actividad de conocimiento que se aplica a este objeto está igualmente implicada en el *presente* de este dato, en el momento actual de este dato. Es lo que ciertos intérpretes marxistas italianos llaman, retomando una expresión de Croce, la categoría de la "contemporaneidad" del "presente histórico", categoría que define históricamente y define como históricas las condiciones de todo conocimiento que trata de un objeto histórico. Este término de contemporaneidad puede contener, lo sabemos, un equívoco.

El propio Marx parece reconocer esta condición absoluta en la *Introducción*, algunas líneas antes del texto citado:

Lo que se llama desarrollo histórico descansa, después de todo, sobre el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como etapas que llevan a su propio grado de desarrollo. Como esta etapa es pocas veces capaz, y solamente *en condiciones bien determinadas, de hacer su propia crítica*... siempre las concibe bajo un aspecto unilateral. La religión cristiana sólo fue capaz de ayudar a comprender objetivamente las mitologías anteriores después de haber terminado hasta un cierto grado, por así decir *dynamei*, su propia crítica. Igualmente, la economía política burguesa sólo llegó a comprender a las sociedades feudales antiguas, orientales, a partir del día en que comenzó la *autocrítica de la sociedad burguesa*...<sup>32</sup>

**Resumo:** toda ciencia de un objeto histórico (y en particular de la economía política) se refiere a un objeto histórico dado, presente, objeto producto de un devenir, resultado de la historia pasada. Toda operación de conocimiento que parte del presente y que se refiere a un objeto producto de un devenir sólo es, entonces, la proyección del presente sobre el pasado de este objeto. Marx describe aquí la retrospección que Hegel había criticado en la historia "reflexiva" (*Introducción a la filosofía de la historia*). Esta retrospección inevitable sólo es científica si el presente llega a la ciencia de sí, a la crítica de sí, a su autocrítica, es decir, si el presente es un "corte esencial" que hace visible la esencia.

<sup>31</sup> Ed. A.: 1, 89. Ed. E.: 1, 40. Ed. F.: 1, 87.

<sup>32</sup> *Einleitung...*, p. 637. *Contribution...*, p. 170

Pero aquí interviene el segundo grupo de textos: el punto decisivo donde se podría hablar de un historicismo de Marx. Este punto concierne precisamente a lo que Marx llama, en el texto que citamos más abajo, "*las condiciones bien determinadas de la autocritica*" de un *presente*. Para que la retrospección de la conciencia de sí de un presente deje de ser subjetiva, es preciso que este presente sea capaz de auto-criticarse para alcanzar la *ciencia de sí*. Ahora bien, ¿qué vemos, si consideramos la historia de la economía política? Vemos pensadores que no hicieron otra cosa que pensar, encerrados *en los límites de su presente* y no pudieron saltar por sobre su tiempo. Aristóteles: su genialidad sólo le permitía escribir la igualdad x objetos A = y objetos B, como igualdad y declarar que la sustancia común de esta igualdad era impensable por ser absurda. Haciendo esto, alcanzó los límites de su tiempo. ¿Qué le impidió ir más allá?

*Lo que impidió a Aristóteles LEER [herauslesen] en la forma valor de las mercancías en la cual todos los trabajos se expresan como trabajo humano indistinto y, por consiguiente, iguales, fue que la sociedad griega descansaba sobre el trabajo de los esclavos y tenía por base natural la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo.*<sup>33</sup>

El presente que permitía a Aristóteles tener esa genial intuición de lectura le impedía al mismo tiempo responder al problema que se había planteado.<sup>34</sup> Lo mismo sucede con todos los demás grandes inventores de la economía clásica. Los mercantilistas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, haciendo la teoría monetaria de la política monetaria de su tiempo. Los fisiócratas no hicieron más que reflexionar acerca de su propio presente, esbozando una genial teoría de la plusvalía, pero de la plusvalía natural, aquella del trabajo agrícola, donde se podía ver crecer el trigo y el excedente no consumido de un obrero agrícola productor de trigo, pasar a manos del granjero: haciendo esto no hacían otra cosa que expresar la *esencia misma de su presente*, el desarrollo del capitalismo agrario en las llanuras fértiles de la cuenca parisina, que Marx enumera, Normandía, Picardía, la Isla de Francia (*Anti-Dühring*, E. S., cap. x, p. 283). Tampoco ellos podían saltar por sobre su tiempo; no llegaban a un conocimiento sino en la medida en que su tiempo se los ofrecía en forma *visible*, los había producido para su conciencia; en suma, describían lo que *veían*. Smith y Ricardo fueron más allá, describieron lo que *no veían*? Saltaron por sobre su tiempo? No. Si llegaron a una ciencia que fuera otra cosa que la simple *conciencia de su presente*, es porque su *conciencia* contenía la verdadera *autocrítica* de este presente. ¿Cómo

<sup>33</sup> Ed. A.: 1, 74. Ed. E.: 1, 26. Ed. F.: 1, 73.

<sup>34</sup> Esto no es falso, por cierto, pero cuando se relaciona directamente esta limitación con la "historia", se corre el riesgo, aquí nuevamente, de invocar simplemente el concepto ideológico de la historia.

fue posible esta autocritica? En la lógica de esta interpretación, hegeliana en su principio, nos vemos tentados a decir: alcanzaron la ciencia en la conciencia de su presente, porque esta conciencia era, como conciencia, *su propia autocritica, por lo tanto, ciencia en sí*.

En otras palabras: la característica de su presente vivo y vivido, que lo distingue de todos los demás *presentes* (del pasado), es que por primera vez este presente producía en sí *su propia crítica de sí*, que poseía ese privilegio histórico de producir la ciencia de sí en la forma misma de la conciencia de sí. Pero tiene un nombre: es el presente del *saber absoluto*, donde la conciencia y la ciencia se hacen uno, donde la ciencia existe en la forma inmediata de la conciencia y donde la verdad puede ser *leída*, a libro abierto, en los fenómenos, si no en forma directa, con poco esfuerzo, ya que está realmente presente en los fenómenos, en la existencia empírica real, abstracciones sobre las que descansa la ciencia histórico-social considerada.

El secreto de la expresión del valor —dice Marx, inmediatamente después de haber hablado de Aristóteles—, la igualdad y la equivalencia de todos los trabajos, en cuanto son y por el hecho de ser trabajo humano, sólo pueden ser descubiertos cuando la idea de igualdad humana ya haya adquirido la firmeza de un prejuicio popular... Pero esto sólo es posible *en una sociedad donde la forma mercancía llega a ser la forma general de los productos del trabajo*, donde, por consecuencia, la relación entre los hombres en tanto que productores y cambistas de mercancías es la relación social dominante...<sup>35</sup>

O también:

...es necesario que la producción mercantil se desarrolle completamente para que de la propia *experiencia* se extraiga esta verdad *científica*: que los trabajos privados, ejecutados independientemente los unos de los otros, aunque se entrelacen como ramificaciones del sistema social espontáneo de la división del trabajo, pueden reducirse constantemente a su medida de proporción social...<sup>36</sup>

El descubrimiento científico... de que los productos del trabajo, en tanto que valores, son la expresión pura y simple del trabajo humano gastado en su producción, marca una época en el desarrollo de la humanidad...<sup>37</sup>

Esta época histórica de la fundación de la ciencia de la economía política parece estar aquí, en relación con la experiencia misma (*Erfahrung*) de la lectura directa de la esencia en el fenómeno o, si se

<sup>35</sup> Ed. A.: 1, 74. Ed. E.: 1, 26. Ed. F.: 1, 73.

<sup>36</sup> Ed. A.: 1, 89. Ed. E.: 1, 40. Ed. F.: 1, 87.

<sup>37</sup> Ed. A.: 1, 88. Ed. E.: 1, 39. Ed. F.: 1, 86.

prefiere, la lectura en corte de esencia en la tajada del presente, con la esencia de una época particular de la historia humana, donde la generalización de la producción mercantil, o sea, de la categoría de mercancía, aparece, al mismo tiempo, como la condición de posibilidad absoluta y el dato inmediato de esta lectura directa de la experiencia. De hecho, tanto en la *Introducción* como en *El capital* se dice que esta realidad del trabajo en general, del trabajo abstracto, es producida como una realidad fenomenal por la producción capitalista. La historia habría alcanzado, de alguna manera, este punto, habría producido este presente específico excepcional donde las *abstracciones científicas existen en el estado de realidades empíricas*, donde la ciencia, los conceptos científicos existen en la forma de lo visible de la experiencia como otras tantas *verdades a cielo despejado*.

He aquí el lenguaje de la *Introducción*:

*... Esta abstracción del trabajo en general no es sólo el resultado, en el pensamiento [geistige], de una totalidad concreta de trabajo. La indiferencia con respecto de tal trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual determinados individuos pasan con facilidad de un trabajo al otro y en la cual el tipo preciso de trabajo les es fortuito, indiferente. Aquí, el trabajo ha llegado a ser —no solamente en la categoría, sino en la realidad [in der Wirklichkeit] misma— un medio de crear riqueza en general y, en tanto que determinación, ha dejado de formar una unidad con los individuos, en algún aspecto particular. Este estado de cosas alcanza su más alto grado de desarrollo en la forma más moderna de existencia de las sociedades burguesas, en Estados Unidos. Solamente aquí la abstracción de la categoría "trabajo", "trabajo en general", trabajo "sin frase", punto de partida de la economía moderna, llega a ser verdad práctica [wird praktisch wahr]. Así la abstracción más simple, que la economía moderna coloca en primer rango, y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, sólo aparece, bajo esta forma abstracta, como verdad práctica [praktisch wahr] en cuanto categoría de la sociedad más moderna.<sup>28</sup> [Subrayado por el autor.]*

Si el presente de la producción capitalista ha producido en su realidad visible (*Wirklichkeit, Erscheinung, Erfahrung*), en su conciencia de sí, la propia verdad científica, por lo tanto, su conciencia, si su propio fenómeno es, en acto, su propia autocritica, se comprende perfectamente que la retrospección del presente sobre el pasado ya no sea ideológico sino un verdadero conocimiento, planteándose *el primado epistemológico legítimo del presente sobre el pasado*:

<sup>28</sup> *Einleitung...*, p. 635. *Contribution...*, pp. 168-169.

la sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y variada que haya existido. Por esto, las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y que permiten comprender su estructura, permiten, al mismo tiempo, dar cuenta de la estructura y de las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas con cuyos restos y elementos se edificó, cuyos vestigios, parcialmente no superados, continúan subsistiendo en ella, y cuyos simples signos, desarrollándose, han tomado toda su significación, etc. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. En las especies de animales inferiores, sólo se pueden comprender los signos anunciantes de la forma superior cuando la forma superior es ya conocida. Así la economía burguesa nos da la clave de la economía antigua, etcétera.<sup>39</sup>

Basta con franquear un paso más en la lógica del saber absoluto, con pensar el desarrollo de la historia que culmina y se cumple en el presente de una ciencia idéntica a la conciencia y con reflexionar este resultado en una retrospección fundada, para concebir toda la historia económica (u otra) como el desarrollo, en el sentido hegeliano, de una forma simple primitiva, originaria, por ejemplo, el valor, inmediatamente presente en la mercancía, y para leer *El capital* como una deducción lógico-histórica de todas las categorías económicas partiendo de una categoría originaria, la categoría de valor o aun la categoría de trabajo. Bajo esta condición, el método de exposición de *El capital* se confunde con la génesis especulativa del concepto. Más aún, esta génesis especulativa del concepto es idéntica a la génesis de lo concreto real, es decir, al proceso de la "historia" empírica. Nos encontramos, así, ante una obra de esencia hegeliana. Es por esto por lo que el problema del punto de partida reviste tal valor crítico, pudiendo equivocarse en una lectura malentendida del primer capítulo del primer libro. Es también por esta razón por la que toda lectura crítica, como lo han demostrado las exposiciones precedentes, debe elucidar el estatuto de los conceptos y del modo de análisis del primer capítulo del primer libro, para no caer en ese malentendido.

Esta forma de historicismo puede ser considerada como una *forma-límite*, en la medida en que culmina y se anula en la negación del saber absoluto. Al respecto, se la puede considerar la matriz común de las otras formas, menos perentorias y, a menudo, menos visibles, aunque a veces más "radicales", del historicismo, pues nos introduce a su comprensión.

Tómese como prueba ciertas formas contemporáneas de historicismo que impregnán, a veces conscientemente, a veces inconscientemente, la obra de ciertos intérpretes del marxismo, particularmente en Italia y en Francia. En la tradición marxista italiana, la interpretación del

<sup>39</sup> Einleitung..., p. 636. Contribution..., p. 169.

marxismo como "historicismo absoluto" presenta los rasgos más acusados y las formas más rigurosas: se me permitirá insistir algunos instantes en esto.

Esta tradición viene de Gramsci, quien la había heredado en gran parte de Labriola y de Croce. Me es preciso, por lo tanto, hablar de Gramsci. Lo hago con un gran y profundo escrúpulo, temiendo no sólo desfigurar, por observaciones muy esquemáticas, el espíritu de una obra genial, prodigiosamente matizada y sutil, sino también introducir al lector, a pesar mío, a extender las reservas teóricas que quisiera formular a propósito de la interpretación gramsciana del único materialismo dialéctico a los descubrimientos fecundos de Gramsci en el dominio del materialismo histórico. Pido entonces que se tome bien en cuenta esta distinción, sin la cual esta tentativa de reflexión crítica sobrepasaría sus límites.

Quiero hacer primero una advertencia elemental: me negaré a tomar a Gramsci, inmediatamente, en toda ocasión y con cualquier pretexto o texto, por sus propias palabras; sólo retendré estas palabras cuando desempeñen la función confirmada de conceptos "orgánicos" pertenecientes verdaderamente a su problemática filosófica más profunda y no cuando desempeñen sólo el papel de un lenguaje, encargado de asumir sea un papel polémico, sea una función de designación "práctica" (designación de un problema o de un objeto existentes o de la dirección que se debe tomar para plantear bien y resolver un problema). Por ejemplo, sería hacer a Gramsci una acusación injusta declararlo "humanista" e "historicista absoluto" después de la lectura de un texto polémico como esta célebre nota sobre Croce:

El hegelianismo es, por cierto, la razón más importante (relativamente) de filosofar de nuestro autor, también y especialmente, porque el hegelianismo ha intentado superar las concepciones tradicionales del idealismo y del materialismo en una nueva síntesis que tuvo, sin lugar a dudas, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica. Así sucede que, cuando se dice en el Ensayo [de Croce] que el término de "inmanencia" en la filosofía de la praxis es empleado en un sentido metafórico, no se dice nada; en realidad el término de inmanencia ha adquirido una significación particular que no es la de los "panteístas" y que no tiene nada de la significación metafísica tradicional, porque es nueva y debe ser fijada. Se ha olvidado en la expresión corriente [de materialismo histórico] que era preciso poner el acento sobre el segundo término, "histórico", y no sobre el primero, que es de origen metafísico. La filosofía de la praxis es "el historicismo" absoluto, la mundanización y la "terrenalización" absolutas del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta dirección

es preciso cavar el filón de la nueva concepción del mundo.<sup>40</sup>

Está demasiado claro, en efecto, que estas afirmaciones "humanistas" e "historicistas" "absolutas" de Gramsci tienen, ante todo, un sentido crítico y polémico; que tienen por función, antes que nada: 1) rechazar toda interpretación metafísica de la filosofía marxista, 2) indicar, como conceptos "prácticos",<sup>41</sup> el lugar y la dirección del lugar donde la concepción marxista debe establecerse, para romper todos los lazos con las metafísicas anteriores: el lugar de "la inmanencia" del "más acá" que Marx ya oponía como el *diesseits* (nuestro más acá) a la trascendencia, el más allá (*jenseits*) de las filosofías clásicas. Esta distinción figura en términos claros en una de las *Tesis sobre Feuerbach* (la tesis núm. 2). De todas maneras, podemos sacar desde ya, de la naturaleza "indicativa-práctica" de estos dos conceptos acoplados por Gramsci en una sola y misma función (humanismo, historicismo), una primera conclusión, restrictiva por cierto pero teóricamente importante: si estos conceptos son polémicos-indicativos, indican la dirección en la que debe abordarse la búsqueda, el tipo de dominio en el que debe plantearse el problema de la interpretación del marxismo, pero no da el *concepto positivo* de esta interpretación. Para poder juzgar la interpretación de Gramsci, debemos primero poner al día los conceptos positivos que la expresan. ¿Qué entiende entonces Gramsci por "historicismo absoluto"?

Si superamos la intención crítica de sus formulaciones encontramos un primer sentido positivo. Presentando el marxismo como un historicismo, Gramsci pone el acento sobre una determinación esencial de la teoría marxista: su papel práctico en la *historia real*. Una de las preocupaciones constantes de Gramsci conciernen al papel práctico-histórico de lo que él llama, retomando la concepción crociana de la religión, las grandes "concepciones del mundo" o "ideologías": son formaciones teóricas capaces de penetrar en la vida práctica de los hombres, por lo tanto, de inspirar y de animar toda una época histórica, proporcionando a los hombres, no solamente a los "intelectuales" sino también y sobre todo, a los "simples", a la vez una visión general del curso del mundo y al mismo tiempo una regla de conducta práctica.<sup>42</sup> En esta relación, el historicismo del marxismo no

<sup>40</sup> *Il materialismo storico e la filosofia* di B. Croce, Einaudi, p. 159.

*El materialismo histórico y la filosofía* de Benedetto Croce, Editorial Lautaro, Argentina, 1958, p. 169.

<sup>41</sup> En el sentido definido en *La revolución teórica de Marx*, pp. 202 ss.

<sup>42</sup> "Si nos atenemos a la definición que da B. Croce de la religión, como una concepción del mundo que llegaría a ser norma de vida, y si norma de vida no se entiende en sentido libreresco, sino como norma realizada en la vida práctica, la mayor parte de los hombres son filósofos en la medida en que actúan prácticamente y en cuanto, en sus acciones prácticas, se halla contenida implícitamente una concepción del mundo, una filosofía." Op. cit., Ed. I.: p. 21. Ed. E.: p. 29.

"Pero ahora se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en un movimiento cultural, una 'religión',

es más que la conciencia de esta tarea y de esta necesidad: el marxismo sólo puede pretender ser la teoría de la historia, si piensa, *en su propia teoría*, las condiciones de esta penetración en la historia, en todas las capas de la sociedad e incluso en la conducta cotidiana de los hombres. Es en esta perspectiva donde se puede comprender un cierto número de fórmulas de Gramsci que dicen, por ejemplo, que la filosofía debe ser concreta, real, debe ser historia; que la filosofía real no es otra cosa que la política; que la filosofía, la política y la historia son en definitiva una sola y misma cosa.<sup>43</sup> Desde este punto de vista se puede comprender su teoría de los intelectuales y de la ideología, su distinción entre los intelectuales individuales, que pueden producir ideologías más o menos subjetivas y arbitrarias, y los intelectuales "orgánicos" o "el intelectual colectivo" (el Partido) que aseguran la "hegemonía" de una clase dominante trasmitiendo su "concepción del mundo" (o ideología orgánica) a la vida cotidiana de todos los hombres; y entender su interpretación de *El principio maquiavélico*, cuya herencia retoma el partido comunista moderno en condiciones nuevas, etc. En todos estos casos, Gramsci expresa esta necesidad no sólo prácticamente, sino *conscientemente, teóricamente* inherente al marxismo. El historicismo del marxismo es, entonces, uno de los *aspectos y efectos* de su propia teoría, bien concebida, que es su propia teoría consecuente consigo misma: una teoría de la historia real debe tener lugar, como ocurría antaño con otras "concepciones del mundo", en la historia real. Lo que es verdadero para las grandes religiones, con

una 'fe', lo que ha producido una actividad práctica y una voluntad, y que se encuentra contenida en esta última, como premisa teórica implícita (una 'ideología', se podría decir, si al término ideología se le diera el sentido más elevado de una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva).

"En otras palabras, el problema que se plantea es el de conservar la unidad ideológica en el bloque social, cimentado y unificado, precisamente, por esta ideología..." Ed. I.: p. 7; Ed. E.: p. 16.

Se habrá notado que la concepción de una ideología que se manifiesta "implícitamente" en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en "todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva", está muy próxima a la concepción hegeliana.

<sup>44</sup> "Todos los hombres son filósofos." *El materialismo histórico...*, Ed. I.: p. 3, Ed. E.: p. 11.

"Puesto que actuar es siempre actuar políticamente, ¿no podría decirse que la filosofía real de cada uno está contenida por entero en su política?... no se puede, pues, separar la filosofía de la política y se puede mostrar igualmente que la elección y la crítica de una concepción del mundo son también un acto político." *Ibid.*, Ed. I.: p. 6; Ed. E.: pp. 14-15.

"Si es verdad que toda filosofía es la expresión de una sociedad, ella debería reaccionar sobre la sociedad, determinar ciertos efectos, positivos y negativos; la medida en que reacciona es la medida de su alcance histórico, del hecho de que no sea 'elucubración' individual, sino 'hecho histórico'." *Ibid.*, Ed. I.: pp. 23-24; Ed. E.: p. 32

"La identidad de la historia y de la filosofía es inmanente al materialismo... La proposición de que el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana contiene justamente la identidad de la historia y de la filosofía..." *Ibid.*, Ed. I.: p. 217; Ed. E.: p. 215. Ver las páginas 232-234 y 230-232, respectivamente.

mayor razón debe serlo para el marxismo, no sólo a pesar, sino a causa de la diferencia que existe entre él y esas ideologías, debido a su novedad filosófica, ya que su novedad consiste en incluir el sentido práctico de su teoría en su propia teoría.<sup>44</sup>

Sin embargo, se habrá notado que este último sentido del "historicismo" que nos remite a un tema interior de la teoría marxista es todavía, en gran parte, una indicación crítica, destinada a condenar a todos los marxistas "librescos", a aquellos que pretenden hacer recaer el marxismo en el destino de las "filosofías individuales" que no tienen nada que ver con la realidad, y a todos los ideólogos, que tal como Croce, retoman la desgraciada tradición de los intelectuales del Renacimiento, que quieren educar al género humano "desde arriba" sin entrar en la acción política ni en la historia real. El historicismo afirmado por Gramsci tiene el sentido de una vigorosa protesta contra ese aristocratismo de la teoría y de sus "pensadores".<sup>45</sup> La vieja protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional (*La revolución contra El capital*) resuena todavía: es un llamado directo a la "práctica", a la acción política, a la "transformación" del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de biblioteca o de funcionarios políticos pasivos.

¿Esta protesta lleva necesariamente en sí una interpretación teórica nueva de la teoría marxista? No necesariamente, puesto que puede simplemente desarrollar en la forma práctica de un llamado absoluto un tema esencial a la teoría de Marx: el tema de la nueva relación instaurada por Marx *en su propia teoría*, entre la "teoría" y la "práctica". Este tema lo encontramos pensado por Marx *en dos lugares*, por una parte en el materialismo histórico (en la teoría del papel de las ideologías y del papel de una teoría científica en la transformación de las ideologías existentes), y por otra parte en el materialismo dialéctico, a propósito de la teoría marxista de la teoría y de la práctica, y de su relación, en lo que se acostumbra llamar "la teoría materialista del conocimiento". En estos dos casos, lo que Marx afirma con vigor y lo que está en pleito en nuestro problema es el materialismo marxista. El acento puesto por Gramsci sobre el "historicismo" del marxismo, en el sentido preciso que acabamos de definir, hace alusión *en realidad* al carácter resueltamente materialista de la concepción de Marx (a la vez en el materialismo histórico y en el materialismo dialéctico). Ahora bien, esta *realidad* nos pone en el camino de una observación desconcertante y que implica tres aspectos, tan perturbadores el uno como el otro. 1] A pesar de que lo que está directamente en cuestión es el materialismo, Gramsci declara que en la expresión "materialismo histórico" es preciso poner el acento *sobre el segundo término: "histórico" y no sobre el primero, "que es —dice— de*

<sup>44</sup> Lo que implica el concepto de "historicismo", tomado en este sentido, lleva un nombre preciso en el marxismo: es el problema de la unión de la teoría y de la práctica, particularmente, el problema de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero.

<sup>45</sup> Materialismo storico..., pp. 8-9.

*origen metafísico*". 2] A pesar de que el acento *materialista* concierne no solamente al materialismo histórico, sino también al materialismo dialéctico, Gramsci casi no habla más que del materialismo histórico, y, más aún, sugiere que la expresión "materialismo" induce inevitablemente a resonancias "metafísicas" o quizás más que resonancias. 3] Está claro entonces que Gramsci da a la expresión "materialismo histórico", que designa únicamente la teoría científica de la historia, un doble sentido: significa para él, *al mismo tiempo*, el materialismo histórico y la filosofía marxista, Gramsci tiende, por lo tanto, a confundir en el solo *materialismo* histórico a la vez la teoría de la historia y el materialismo dialéctico que, sin embargo, son dos disciplinas distintas. Para enunciar estas observaciones y esta última conclusión, evidentemente no me baso sólo en la frase que analizo, sino en muchos otros desarrollos de Gramsci,<sup>48</sup> que la confirman sin equívoco, que le dan un sentido conceptual. Creo que es aquí donde podemos descubrir un nuevo sentido del "historicismo" gramsciano, que esta vez ya no se puede reducir al empleo legítimo de un concepto indicativo, polémico o crítico, sino que es preciso considerar como una *interpretación teórica* que tiene por objeto el contenido mismo del pensamiento de Marx, y que puede caer entonces bajo nuestras reservas o críticas.

Finalmente, existe en Gramsci, más allá del sentido polémico y práctico de este concepto, una verdadera concepción "historicista" de Marx; una concepción "historicista" de la teoría de la *relación de la teoría de Marx con la historia real*. No se debe al azar el que Gramsci esté constantemente obsesionado por la teoría crociana de la religión, que acepte sus términos, y que la extienda de las religiones efectivas a la nueva "concepción del mundo" que es el marxismo; que en esta *relación* no haya ninguna diferencia entre esas religiones y el marxismo; que ordene, religiones y marxismo, bajo el mismo concepto de "concepciones del mundo" o "ideologías"; que identifique también cónicamente religión, ideología, filosofía y teoría marxista, sin destacar que lo que distingue al marxismo de esas "concepciones del

<sup>48</sup> "La filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción inmanentista de la realidad, pero en la medida en que esta última ha sido purificada de todo aroma especulativo y reducida a la pura historia o historicidad o al puro humanismo... no sólo la filosofía de la praxis está ligada al inmanentismo, sino que también su concepción subjetiva de la realidad, en la medida en que la invierte, la explica como hecho histórico, como 'subjetividad histórica' de un grupo social, como hecho real, que se presenta como fenómeno de 'especulación' filosófica y es simplemente un acto práctico, la forma de un contenido concreto social y la manera de conducir el conjunto de la sociedad a constituirse en una unidad moral..." Materialismo storico..., p. 191; Ed. E.: pp. 190-191.

O también: "Si es necesario, en el eterno decurso de los acontecimientos, fijar conceptos, sin los cuales la realidad no podría ser comprendida, es preciso también, y es absolutamente indispensable, fijar y recordar que realidad en movimiento y concepto de la realidad, si pueden ser distinguibles lógicamente, deben ser concebidos históricamente como unidad inseparable". *Ibid.*, Ed. I.: p. 212. Ed. E.: p. 214.

Las resonancias del historicismo bogdanoviano son evidentes en el primer texto; en el segundo figura la tesis empirista-especulativa de todo historicismo: la identidad del concepto y del objeto real (histórico).

mundo" ideológicas es menos esta diferencia formal (importante) de poner fin a todo "más allá" supraterrestre, que la forma distintiva de esta inmanencia absoluta (su "terrenalidad"): *la forma de la científicidad*. Esta "ruptura" entre las antiguas religiones o ideologías incluso "orgánicas" y el marxismo, *que es una ciencia*, y que debe llegar a ser la ideología "orgánica" de la historia humana, produciendo en las masas una nueva forma de ideología (una ideología que descansase, esta vez, sobre una ciencia, *lo que nunca se ha visto*), esta ruptura no es verdaderamente pensada por Gramsci, y, como está absorbido por la exigencia y las condiciones prácticas de la penetración de la "filosofía de la praxis" en la historia real, descuida la significación teórica de esta ruptura y sus consecuencias teóricas y prácticas. Además, tiende frecuentemente a reunir bajo un mismo término la teoría científica de la historia (materialismo histórico) y la filosofía marxista (materialismo dialéctico), y a pensar esta unidad como una "concepción del mundo" o como una "ideología" comparable, después de todo, a las antiguas religiones. Incluso tiende a pensar la relación de la ciencia marxista con la historia real, en el modelo de la relación de una ideología "orgánica" (históricamente dominante y actuante) con la historia real; y, en definitiva, a pensar esa relación de la teoría científica marxista con la historia real en el modelo de la relación de expresión directa que da cuenta, bastante bien, de la relación de una ideología orgánica con su tiempo. Es aquí donde reside, me parece, el principio discutible del historicismo de Gramsci. Es aquí donde encuentra espontáneamente el lenguaje y la problemática teórica indispensable a todo "historicismo".

Partiendo de estas premisas, se puede dar un sentido teóricamente historicista a las fórmulas que he citado al empezar —pues sostenidas por todo el contexto que acabo de señalar, asumen también este sentido en Gramsci— y si ahora voy a tratar de desarrollar sus implicaciones, lo más rigurosamente posible en tan corto espacio, no es por agraviar a Gramsci (que tiene demasiada sensibilidad histórica y teórica como para no tomar, cuando es preciso, todas sus distancias), sino para hacer visible una lógica latente cuyo conocimiento puede tornar inteligibles un buen número de sus efectos teóricos, cuyo encuentro, por el contrario, continuaría siendo enigmático, ya sea en Gramsci mismo o en algunos de aquellos inspirados por él o que puedan asimilársele. Nuevamente aquí, como lo hice a propósito de la lectura "historicista" de algunos textos de *El capital*, voy a exponer una situación-límite y a definir, más que tal o cual interpretación (Gramsci, Della Volpe, Colletti, Sartre, etc.), el campo de la problemática teórica que es la base de sus reflexiones y que a veces surge en algunos de sus conceptos, de sus problemas y de sus soluciones.

Con este fin y con estas reservas, que no son de estilo, tomare ahora la fórmula: el marxismo debe ser concebido como un "historicismo absoluto" por una tesis sintomática, que nos permitirá poner en evidencia toda una problemática latente. ¿Cómo entender esta afirmación en nuestra perspectiva presente? Si el marxismo es un

historicismo absoluto, es porque historiza aquello que, en el historicismo hegeliano, es propiamente la negación teórica y práctica de la historia: su fin, el presente insuperable del Saber absoluto. En el historicismo absoluto ya no existe Saber absoluto, por lo tanto, fin de la historia.

Ya no existe presente privilegiado donde la totalidad se vuelva visible y legible en un "corte de esencia", donde conciencia y ciencia coincidirían. Que ya no existe más Saber absoluto, aquello que hace al historicismo *absoluto*, significa que el propio Saber absoluto es historizado. Si ya no hay presente privilegiado, todos los presentes llegan a serlo con el mismo derecho. De ahí resulta que el tiempo histórico posee, en cada uno de sus presentes, una estructura tal que permite en cada presente el "corte de esencia" de la contemporaneidad. Sin embargo, como la totalidad marxista no tiene la misma estructura que la totalidad hegeliana, que en particular contiene niveles o instancias diferentes, no directamente expresivos unos de otros, es preciso, para hacerla susceptible del "corte de esencia", ligar entre sí estos distintos niveles de una manera tal que el presente de cada uno coincida con todos los presentes de los demás; que sean, por lo tanto, "contemporáneos". Así retocados, su relación excluiría esos efectos de distorsión y de desajuste que contradicen esta lectura ideológica de la contemporaneidad en la concepción marxista auténtica. El proyecto de pensar al marxismo como historicismo (*absoluto*) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria, que tiende a rebajar y a aplanar la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana, y que, incluso, con la precaución de distinciones más o menos retóricas, termina por esfumar, reducir u omitir las diferencias reales que separan los niveles.

Podemos designar con precisión el punto sintomático donde esta reducción de los niveles se muestra al descubierto —es decir, se disimula al amparo de una "evidencia" que la traiciona (en los dos sentidos de la palabra)— en el *status* del conocimiento científico y filosófico. Hemos visto que Gramsci insistía a tal punto sobre la unidad práctica de la concepción del mundo y de la historia que descubría retener lo que distingue la teoría marxista de toda ideología orgánica anterior: su carácter de conocimiento *científico*. La filosofía marxista, que él no distingue claramente de la teoría de la historia, sufre el mismo destino; Gramsci la pone en relación de expresión directa con la historia presente: la filosofía es en tal caso, como lo quería Hegel (concepción retomada por Croce), "historia de la filosofía" y en definitiva *historia*. Toda ciencia, toda filosofía es en su fondo real, historia real; la historia real puede ser llamada filosofía y ciencia.

¿Pero cómo puede pensarse, en la teoría marxista, esta doble afirmación radical, y crear las condiciones teóricas que permitan formularla? Por medio de toda una serie de deslizamientos conceptuales que tienen justamente por efecto *reducir* la distancia entre los niveles que Marx había distinguido. Cada deslizamiento es tanto menos per-

ceptible cuanto menos atento se haya estado a las distinciones teóricas registradas en la precisión de los conceptos de Marx.

Es así como Gramsci declara constantemente que una teoría científica, o tal o cual categoría dependiente de una ciencia, es una "superestructura"<sup>47</sup> o una "categoría histórica" que asimila a una "relación humana". De hecho es atribuir al concepto de "superestructura" una extensión que Marx le niega, puesto que él sólo ubica bajo este concepto 1] la superestructura jurídico-política y 2] la superestructura ideológica (las "formas de conciencia social" correspondientes); Marx *no incluye jamás el conocimiento científico*, salvo en las obras de juventud (y en particular en los *Manuscritos del 44*). Al igual que el lenguaje del cual Stalin mostró que se le escapaba, la ciencia no puede ser ubicada en la categoría de "superestructura". Hacer de la ciencia una superestructura es pensarla como una de esas ideologías "orgánicas" que tan bien forman "bloque" con la estructura, que tienen la misma historia que ésta: ahora bien, incluso en la teoría marxista leemos que las ideologías pueden sobrevivir a la estructura que les dio nacimiento (es el caso de la mayor parte de entre ellas: por ejemplo, la religión, o la moral, o la filosofía ideológica) y ciertos elementos de la superestructura jurídico-política igualmente (el derecho romano!). En cuanto a la ciencia, ella puede nacer de una ideología, desprenderse de su campo para constituirse en ciencia, pero justamente este desprendimiento, esta "ruptura", inauguran una nueva forma de existencia y de temporalidad históricas, que hacen escapar a la ciencia (al menos en ciertas condiciones históricas que aseguren la continuidad real de su propia historia no ha sido siempre el caso) de la suerte común de una historia única, aquella del "bloque histórico", de la unidad de la estructura y de la superestructura. El idealismo piensa ideológicamente la temporalidad propia de la ciencia, su ritmo de desarrollo, su tipo de continuidad y de énfasis de tal manera que parece hacerla escapar a las vicisitudes de la historia política y económica en la forma de la ahistoricidad, de la intemporalidad: hipostasia así un fenómeno real, que tiene necesidad de otras categorías para ser pensado, pero que *debe ser pensado*, distinguiendo la historia relativamente autónoma y propia del conocimiento científico de las otras modalidades de la existencia histórica (aquellas de las superestructuras ideológicas, jurídico-políticas y aquella de la estructura económica). *Reducir o identificar* la historia propia de la ciencia a aquella de la ideología orgánica y a la historia económico-política, es finalmente reducir la ciencia a la historia como a su "esencia". La caída de la ciencia en la historia sólo es aquí el índice de una caída teórica: aquella que precipita a la teoría de la historia en la historia *real*; reduce el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real; confunde, por lo tanto, el objeto de conocimiento con el objeto real.

<sup>47</sup> Ver las páginas sorprendentes de Gramsci sobre la ciencia, *Materialismo storico...*, pp. 54-57; Ed. E.: pp. 63-66.

"En realidad, también la ciencia es una superestructura, una ideología." (p. 56)  
Ver también p. 162. Ed. E.: p. 65, ver también p. 160.

Esta caída no es otra cosa que la caída en la ideología empirista, puesta en escena con papeles desempeñados aquí por la filosofía y la historia real. Cualquiera que sea su prodigioso genio histórico y político, Gramsci no escapó a esta tentación empirista cuando quiso pensar el estatuto de la ciencia y sobre todo (ya que se ocupa poco de la ciencia) de la filosofía. Se ve constantemente tentado a pensar la relación de la historia real y la filosofía como una relación de unidad expresiva, cualquiera que sean las mediaciones encargadas de asegurar esta relación.<sup>48</sup> Hemos visto que para Gramsci un filósofo es, en última instancia, un "político"; para él la filosofía es el producto directo (con la reserva de todas las "mediaciones necesarias") de la actividad y de la experiencia de las masas, de la praxis económico-política: a esta filosofía del "buen sentido", hecha por entero fuera de ellos y que habla en la praxis histórica, los filósofos de oficio no hacen sino prestar su voz y las formas de su discurso, sin poder modificar la sustancia. Espontáneamente Gramsci encuentra, como una oposición indispensable a la expresión de su pensamiento, las fórmulas de Feuerbach, que opone, en su célebre texto de 1839, la filosofía producida por la historia real a la filosofía producida por los filósofos, las fórmulas que opone la praxis a la especulación. Y es en los propios términos de la "inversión" feuerbachiana de la especulación en filosofía "concreta" como pretende retomar lo bueno del historicismo crociano: "invertir" el historicismo especulativo de Croce, volverlo sobre sus pies, para hacerlo historicismo marxista, y encontrar la historia real, la filosofía "concreta". Si es verdad que la "inversión" de una problemática conserva la estructura misma de esta problemática, no es de asombrarse que la relación de expresión directa (con todas las "mediaciones" necesarias), pensada por Hegel o Croce entre la historia real y la filosofía, se encuentre en la teoría invertida: exactamente en la relación de expresión directa que Gramsci intenta establecer entre la política (historia real) y la filosofía.

Pero no basta reducir al mínimo la distancia que separa, en la estructura social, el lugar específico de las formaciones teóricas, filosóficas y científicas del lugar de la práctica política, por lo tanto, el lugar de la práctica teórica del lugar de la práctica política; es preciso todavía darse una concepción de la *práctica teórica* que ilustre y consagre la identidad proclamada entre la filosofía y la política. Esta exigencia latente explica nuevos deslizamientos conceptuales, que nuevamente tienen por efecto *reducir* la distinción entre los niveles.

En esta interpretación la práctica teórica tiende a perder toda especificidad, por estar reducida a la *práctica histórica* en general, categoría en la cual son pensadas formas de producción tan diferentes como la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica y la práctica científica. Esta asimilación, sin embargo, plantea problemas delicados: el propio Gramsci reconoce que el historicismo absoluto corría el riesgo de tropezar con la teoría de las ideologías. Sin

<sup>48</sup> Sobre el concepto de mediación, ver Prefacio, párrafo 18.

embargo, él se aprovisionó con el argumento de una solución aproximando a las *Tesis sobre Feuerbach* una frase de Engels (la historia "industria y experimentación"), proponiendo el modelo de una práctica capaz de unificar bajo su concepto todas estas prácticas diferentes. La problemática del historicismo absoluto exigía que este problema fuera resuelto: no se debe al azar si se tiende a dar a este problema empirista una solución de espíritu empírista. Este modelo puede ser, por ejemplo, aquel de la *práctica experimental* tomado no tanto de la realidad de la ciencia moderna, sino de una cierta ideología de la ciencia moderna. Colletti retomó esta indicación de Gramsci y sostuvo que la historia posee, igual que la realidad misma, una "*estructura experimental*", la que está entonces estructurada, en su esencia, como una experimentación. Declarando a la historia real, por su lado, como "industria y experimentación", y definiendo toda práctica científica como práctica experimental, la práctica histórica y la práctica teórica no tienen entonces más que una sola y misma estructura. Colletti lleva la comparación hasta su extremo, asegurando que la historia incluye en su ser, al igual que la ciencia, el momento de la *hipótesis*, indispensable para la puesta en escena de la estructura de la experimentación, según los esquemas de Claude Bernard. La historia, al no dejar, en la acción política viviente, de anticiparse a sí misma (por las proyecciones sobre el futuro indispensable a toda acción) sería así hipótesis y verificación en acto, tal como la práctica de la ciencia experimental. Por esta identidad de estructura esencial, la práctica teórica puede ser asimilada en forma *directa, inmediata y adecuada* a la práctica histórica; la reducción del lugar de la práctica teórica al lugar de la práctica política o social puede entonces estar fundada en la reducción de las prácticas a una estructura única.

He invocado el ejemplo de Gramsci y el de Colletti. No es que sean los únicos ejemplos posibles de las *variaciones* teóricas de una misma invariante teórica: la problemática del historicismo. Una problemática no impone, de ninguna manera, variaciones absolutamente idénticas a los pensamientos que atraviesan su campo: se puede atravesar un campo por vías diferentes ya que se le puede abordar desde diversos ángulos. Pero encontrarlo implica sufrir la ley que produce tantos efectos diferentes como diferentes son los pensamientos que lo encuentran; sin embargo, todos estos efectos tienen en común ciertos rasgos idénticos, en la medida en que son los efectos de una misma estructura: la de la problemática encontrada. Para dar un ejemplo paradójico, todos saben que el pensamiento de Sartre no proviene de ninguna manera de la interpretación del marxismo de Gramsci; tiene otros orígenes. Sin embargo, cuando encontró el marxismo, Sartre dio inmediatamente, por razones que le son propias, una interpretación historicista (que sin duda rehusó bautizar como tal), declarando que las grandes filosofías (cita la de Marx después de la de Locke y de Kant-Hegel)<sup>49</sup> son "*insuperables en la medida en que el momento histó-*

<sup>49</sup> Critique de la raison dialectique, Gallimard, 1960, p. 17.

rico del cual son expresión no ha sido superado". Encontramos allí en una forma propia de Sartre las estructuras de la contemporaneidad, de la expresión, y de lo insuperable ("nadie puede saltar por sobre su tiempo", de Hegel) que, para él, representan especificaciones de su concepto mayor: la totalización, pero que no obstante, bajo la especificación de este concepto que le es propio, realizan los efectos conceptuales necesarios de su encuentro con la estructura de la problemática historicista. Estos efectos no son los únicos: no hay que asombrarse de ver a Sartre encontrar, por sus propios medios, una teoría de los "ideólogos" (*id.* 17-18), (que acuñan y comentan una gran filosofía y la trasmiten a la vida práctica de los hombres) muy cercana a ciertas consideraciones de la teoría gramsciana de los intelectuales orgánicos,<sup>50</sup> menos asombroso aún es ver operar en Sartre la misma reducción necesaria de las diferentes prácticas (de los diferentes niveles distinguidos por Marx) a una práctica única; en él, por razones que tienen que ver justamente con sus propios orígenes filosóficos, no es el concepto de práctica experimental, sino el concepto de "praxis" sin más, el que está encargado de asumir, al precio de innumerables "mediaciones" (Sartre es por excelencia el filósofo de las mediaciones: ellas tienen precisamente por función asegurar la unidad en la negación de las diferencias), la unidad de prácticas tan diferentes como la práctica científica y la práctica económica o política.

No puedo desarrollar estas observaciones que son muy esquemáticas. Ellas pueden, sin embargo, dar una idea de las implicaciones contenidas necesariamente en toda interpretación historicista del marxismo, y de los conceptos particulares que esta interpretación debe producir para responder a los problemas que ella misma se plantea, al menos cuando, como en el caso de Gramsci, de Colletti o de Sartre, se la pretende teóricamente exigente y rigurosa. Esta interpretación no puede pensarse a sí misma sino bajo la condición de toda una serie de reducciones que son el efecto, en el orden de la producción de conceptos, del carácter empírista de su proyecto. Es, por ejemplo, a condición de reducir toda práctica a la práctica experimental, o a la "praxis" en general, después de asimilar esta práctica-madre a la práctica política, como todas las prácticas pueden ser pensadas como dependientes de la práctica histórica "real"; como la filosofía y aun la ciencia y, por lo tanto, el marxismo igualmente, pueden ser pensados como la "expresión" de la historia real. Se llega, de esta forma, a rebajar el conocimiento científico, o la filosofía y, en todo caso, la teoría marxista, a la unidad de la práctica económico-política, al corazón de la práctica "histórica", a la *historia "real"*. Se llega así al resultado exigido como condición teórica por toda interpretación historicista del marxismo: la transformación de la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana.

<sup>50</sup> Se encuentra también en Gramsci (*Materialismo storico...*, p. 197) en términos claros la distinción sartriana de la filosofía y de la ideología.

La interpretación historicista del marxismo puede culminar en este último efecto: la negación práctica de la distinción entre la ciencia de la historia (materialismo histórico) y la filosofía marxista (materialismo dialéctico).

En esta última reducción, la filosofía marxista pierde prácticamente su razón de ser en provecho de la teoría de la historia: el materialismo dialéctico desaparece en el materialismo histórico.<sup>51</sup> Se ve claramente en Gramsci y en la mayor parte de aquellos que le siguen no solamente que la palabra "materialismo dialéctico", sino que el concepto de una filosofía marxista definida por un objeto propio, les inspiran las más vivas reservas. Consideran que la simple idea de una filosofía teóricamente autónoma (por su objeto, su teoría, su método), por lo tanto, distinta de la ciencia de la historia, empuja al marxismo a la metafísica, a la restauración de una filosofía de la naturaleza, de la cual Engels sería el artesano.<sup>52</sup> Ya que toda filosofía es historia, la "filosofía de la praxis" no puede ser, como filosofía, sino la filosofía de la identidad filosofía-historia, o ciencia-historia. Al no tener ya objeto propio, la filosofía marxista pierde en tal caso su *status* de disciplina autónoma, y se reduce, siguiendo el término de Gramsci, tomado de Croce, a una simple "metodología histórica", es decir, a la simple conciencia de sí de la historicidad de la historia, a la reflexión sobre la presencia de la historia real en todas sus manifestaciones:

Separada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía no puede ser sino metafísica, en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la *historización concreta* de la filosofía y su identificación en la historia.<sup>53</sup>

Esta historización de la filosofía la reduce entonces al *status* de una metodología histórica:

Pensar una afirmación filosófica como verdadera en determinado período de la historia, es decir, como expresión necesaria e indisociable de una acción histórica determinada, de una praxis determinada, pero superada y "vacuada" de su sentido en un período sucesivo, sin caer en el escepticismo y en el relativismo moral e ideológico, lo que significa concebir la filosofía como historicidad, es una operación mental difícil... El autor [Bujarin] no consigue elaborar el concepto de filosofía de la praxis como "metodología histórica", ni esta última como filosofía, como la

<sup>51</sup> Se puede observar el efecto inverso debido a las mismas razones estructurales: también se puede decir que en Sartre la ciencia marxista de la historia llega a ser filosofía.

<sup>52</sup> Ver Gramsci, en su crítica al manual de Bujarin; Colletti (*passim*)

<sup>53</sup> Gramsci, *Materialismo storico...*, p. 133. *El materialismo histórico...*, p. 137.

única filosofía concreta, o sea, que no consigue plantear ni resolver, desde el punto de vista dialéctico real, el problema que Croce se planteó e intentó resolver desde el punto de vista especulativo. [Gramsci, en su crítica al manual de Bujarin, sobre sociología en *Materialismo storico*.]

Por estas últimas palabras, hemos aquí de vuelta a los orígenes: al historicismo hegeliano "radicalizado" por Croce, y que bastaría "invertir" para pasar de la filosofía especulativa a la filosofía "concreta", de la dialéctica especulativa a la dialéctica real, etc. La empresa teórica de interpretación del marxismo como historicismo no sale de los límites absolutos en los cuales se efectúa, desde Feuerbach, esa "inversión" de la especulación en la praxis, de la abstracción en lo "concreto"; esos límites están definidos por la problemática empirista, sublimada en la especulación hegeliana y de la cual ninguna "inversión" puede liberarnos.<sup>54</sup>

Se ve manifestarse claramente, en las diferentes reducciones teóricas indispensables a la interpretación historicista de Marx y en sus efectos, la estructura fundamental de todo historicismo: la contemporaneidad que permite una lectura en corte de esencia. Igualmente se ve, ya que es su condición teórica, que esta estructura se impone de buen o mal grado a la estructura de la totalidad marxista, que transforma y reduce la distancia real que separa sus diferentes niveles. La historia marxista "recae" en el concepto ideológico de historia, categoría de la presencia y de la continuidad temporales; en la práctica económico-política de la historia real, por el aplanamiento de las ciencias, de la filosofía y de las ideologías sobre la usridad de las relaciones de producción y de las fuerzas de producción, es decir, de hecho, sobre la *infraestructura*. Por paradójica que sea esta conclusión, que sin duda se me reprochará de haber enunciado, estamos obligados a hacerlo: desde el punto de vista de su *problemática teórica* y no de sus intenciones y de su acento político, este materialismo humanista e historicista encuentra los principios teóricos de base en la interpretación economicista y mecanicista de la II Internacional. Si esta problemática teórica puede sostener políticas de inspiración diferente, una fatalista, la otra voluntarista, una pasiva y la otra consciente y activa se debe a los recursos de "juego" teórico que contiene, como toda ideología, esta problemática teórica

<sup>54</sup> Hace un instante, hablaba yo de los orígenes propios de la filosofía de Sartre. Sartre piensa en Descartes, Husserl y Hegel, pero su pensamiento más profundo proviene, sin duda de Politzer y (tan paradójico como pueda parecer este acercamiento) secundariamente de Bergson. Ahora bien, Politzer es el Feuerbach de los tiempos modernos; su *Critique des fondements de la psychologie* es la crítica de la psicología especulativa en nombre de una psicología concreta. Los temas de Politzer pudieron ser tratados por Sartre como "filosofemas": no abandonó su inspiración; cuando el historicismo sartriano invierte la "totalidad", las abstracciones del marxismo dogmático en una teoría de la subjetividad concreta, "repite" también, en otros sitios y en relación a otros objetos, una "inversión" que de Feuerbach al joven Marx y a Politzer no hace sino conservar, bajo la apariencia de su crítica, una misma problemática.

ideológica. De hecho, es confiriendo a la infraestructura, los atributos más activos de la superestructura política e ideológica como un tal historicismo pudo oponerse políticamente a la tesis de la II Internacional. Esta operación de transferir atributos puede concebirse bajo diferentes formas: afectando, por ejemplo, la práctica política con los atributos de la filosofía y de la teoría (el espontaneísmo), cargando a "la praxis" económica todas las virtudes activas, incluso explosivas, de la política (el anarcosindicalismo); o confiando a la conciencia y a la determinación política el determinismo de lo económico (el voluntarismo). Para decirlo en pocas palabras, aunque hay dos maneras distintas de identificar la superestructura con la infraestructura, o la conciencia con la economía, una que no ve en la conciencia y la política más que la sola economía, la otra que llena la economía de política y de conciencia; en estas dos maneras juega sólo una *estructura* de identificación: aquella de la problemática que identifica teóricamente, reduciendo el uno al otro los niveles en presencia.

Esta estructura común de la problemática teórica se torna visible cuando se analizan no las intenciones teóricas o políticas del mecanismo-economicismo por una parte, y del humanismo-historicismo por la otra, sino la lógica interna de su mecanismo conceptual.

Permítaseme aún una observación sobre la relación entre humanismo e historicismo. Es evidente que se puede concebir un humanismo no-historicista, igual como un historicismo no-humanista. Por supuesto, no hablo jamás aquí de un humanismo y de un historicismo teóricos, considerados en su función de fundamentación teórica de la ciencia y de la filosofía marxista. Basta con vivir en la moral o la religión, o en esa ideología político-moral que se llama social-democracia, para poner en pie una interpretación humanista pero no-historicista de Marx: no hay más que leer a Marx a la "luz" de una teoría de la "naturaleza humana" ya sea religiosa, ética o antropológica (ver los R.R.P.P. Calvez y Bigo y el Sr. Rubel, después de los social-demócratas Landshut y Mayer, primeros editores de las obras de juventud de Marx). Reducir *El capital* a una inspiración ética es juego de niños si uno se apoya sobre la antropología radical de los *Manuscritos del 44*. Pero también se puede concebir, a la inversa, la posibilidad de una lectura historicista no-humanista de Marx: si no me equivoco, en este sentido se dirigen los mejores esfuerzos de Colletti. Para autorizar esta lectura historicista-no humanoista es preciso, como lo hace justamente Colletti, rechazar el reducir al simple fenómeno de una naturaleza humana, aún historizada, la unidad fuerzas de producción/relaciones de producción, que constituye la esencia de la historia. Pero dejemos aquí estas dos posibilidades.

Es la unión del humanismo y del historicismo la que representa, es preciso decirlo, la tentación más seria, ya que procura las más grandes ventajas teóricas, al menos en apariencia. En la reducción de todo conocimiento a relaciones sociales históricas, se puede introducir clandestinamente una segunda reducción, que considera las *relaciones de*

*producción* como simples *relaciones humanas*.<sup>55</sup> Esta segunda reducción descansa sobre una "evidencia": ¿no es la historia, de punta a cabo, un fenómeno "humano"? y Marx, citando a Vico, ¿no declara que los hombres pueden conocerla ya que la han "*hecho*" por entero? Esta "evidencia" descansa, no obstante, sobre un singular supuesto: que los "actores" de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Pero este supuesto tiene también toda la fuerza de una "evidencia" ya que, contrariamente a lo que nos sugiere el teatro, los hombres concretos son, en la historia, los actores de papeles de los que son los autores. Basta no considerar al director para que el actor-autor se parezca al viejo sueño de Aristóteles: el médico-que-se-cuida-a-sí-mismo; y para las *relaciones de producción* que son, por lo demás, propiamente los directores de la historia, sean reducidas a simples *relaciones humanas*. ¿No está la *Ideología alemana* llena de fórmulas sobre estos "hombres reales", estos "individuos concretos" que "con los pies bien puestos sobre la tierra" son los verdaderos sujetos de la historia? ¿No declaran las *Tesis sobre Feuerbach* que la objetividad es el resultado humano de la actividad "práctico-sensible" de estos sujetos? Basta atribuir a esta naturaleza humana los atributos de la historicidad "concreta" para escapar a la abstracción y al fijismo de las antropologías teológicas o morales y para juntarse con Marx en el corazón mismo de su reducto: el materialismo histórico. Se concebirá, por lo tanto, esta naturaleza humana como producida por la historia, y que evoluciona con ella; al hombre cambiando, como lo quería ya la filosofía de las Luces, con las revoluciones de su historia y siendo afectado hasta en sus facultades más íntimas (el ver, el entender, la memoria, la razón, etc., Helvetius lo afirmaba ya, Rousseau también —contra Diderot; Feuerbach hacia de ello un gran artículo de su filosofía—, y en nuestros días una multitud de antropólogos culturalistas se ejercitan en ello) por los productos sociales de su historia objetiva. La historia llega a ser entonces transformación de una naturaleza humana, la que sigue siendo el verdadero sujeto de la historia que la transforma. De esta manera se introduce la historia en la naturaleza humana, para hacer de los hombres contemporáneos efectos históricos, de los cuales son los sujetos, pero al hacerlo —y es aquí donde todo se decide— se habrán reducido las relaciones de producción a relaciones sociales, políticas e ideológicas, a "*relaciones humanas*" historizadas, es decir, a relaciones inter-humanas, inter-subjetivas. Tal es el terreno de elección de un humanismo historicista. Tal es su gran ventaja: situar a Marx en la corriente de una ideología muy anterior a él, nacida en el siglo XVIII; quitarle el mérito de originalidad de una ruptura teórica revolucionaria e incluso hacerlo aceptable, a menudo, a las formas modernas de la antropología "cultural" y demás. ¿Quién no invoca en nuestros días este humanismo historicista, creyéndolo verdaderamente propio de Marx, cuando, en realidad, tal ideología nos aleja de Marx?

\* Esta subrepción es usual en todas las interpretaciones humanistas del marxismo.

Sin embargo, no ha sido siempre así al menos *políticamente hamblando*. He dicho por qué y cómo la interpretación historicista-humanista del marxismo nació en los presentimientos y el surco de la Revolución del 17. Tenía entonces el sentido de una violenta protesta contra el mecanicismo y el oportunismo de la II Internacional. Hacía un llamado directo a la conciencia y a la voluntad de los *hombres* para rechazar la guerra, derrocar el capitalismo, y hacer la revolución. Rechazaba, sin contemplación, todo lo que podía, *en la teoría misma*, diferir o ahogar este llamado urgente a la responsabilidad histórica de los hombres reales volcados en la revolución. Exigía, al mismo tiempo, *la teoría de su voluntad*. Es por eso por lo que proclamaba un retorno radical a Hegel (el joven Lukács, Korsch) y elaboraba una teoría que ponía la doctrina de Marx en relación de *expresión* directa con la clase obrera. De esta fecha data la famosa oposición entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria", en la que triunfaba una interpretación idealista y voluntarista del marxismo como expresión y producto exclusivo de la práctica proletaria. Este humanismo "izquierdista" designaba al proletariado como el lugar y el misionero de la esencia humana. Si estaba destinado al papel histórico de liberar al hombre de su "alienación" era por la negación de la esencia humana de la que era la víctima absoluta. La alianza de la filosofía y del proletariado, anunciada por los textos de juventud de Marx, dejaba de ser una alianza entre dos partes exteriores una a la otra. El proletariado, esencia humana en rebelión contra su negación radical, se tornaba la afirmación revolucionaria de la esencia humana: el proletariado era así *filosofía en acto* y su práctica política la filosofía misma. El papel de Marx se reducía entonces a conferir a esta filosofía actuada y vivida en su lugar de nacimiento la simple forma de la conciencia *de sí*. A ello se debe el que se proclamara al marxismo: "ciencia" o "filosofía" "proletarias", expresión directa, producción directa de la esencia humana por su único autor histórico, el proletariado. La tesis kautskiana y leninista de la producción de la teoría marxista por una práctica teórica específica, *fuerá* del proletariado, y de la "importación" de la teoría marxista en el movimiento obrero, era rechazada sin contemplación —y todos los temas del espontaneísmo se precipitaban en el marxismo por la brecha del universalismo humanista del proletariado. Teóricamente, este "humanismo" y este "historicismo" revolucionario se declaraban discípulos tanto de Hegel como de los textos de juventud, en tal caso accesibles, de Marx. No me referiré a sus efectos políticos: algunas tesis de Rosa Luxemburgo sobre el imperialismo y la desaparición de las leyes de la "economía política" en el régimen socialista; el "Proletkult"; las concepciones de la "oposición obrera" etc.; y, de una manera general, el "voluntarismo" que ha marcado profundamente hasta en las formas paradójicas del dogmatismo staliniano, al período de la dictadura del proletariado en la URSS. Incluso aún hoy este "humanismo" y este "historicismo" despiertan ecos verdaderamente revolucionarios en los combates políticos emprendidos por los pueblos del Tercer Mundo para conquistar

y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista. Pero estas ventajas ideológicas y políticas se pagan, como lo advirtió admirablemente Lenin, con ciertos efectos de la lógica que ponen en juego, y que producen inevitablemente, llegado el día, tentaciones idealistas y voluntaristas en la concepción y en la práctica económica y política, pudiendo aún llegar a provocar, gracias a una coyuntura favorable, por una inversión paradójica pero también necesaria, concepciones teñidas de reformismo y oportunismo, o simplemente revisionistas.

Es, en efecto, propio a toda concepción *ideológica*, sobre todo si se subordina a una concepción científica invirtiéndola en su sentido, el ser gobernada por "intereses" exteriores a la única necesidad del conocimiento. En este sentido, es decir, con la condición de darle el objeto del que habla sin saberlo, el historicismo no carece de valor teórico, ya que describe bastante bien un aspecto esencial a toda *ideología*, que recibe su sentido de los intereses *actuales* al servicio de los cuales está sometida. Si la *ideología* no expresa la esencia objetiva total de su tiempo (la esencia del presente histórico), puede, al menos, expresar bastante bien, gracias al efecto de ligeros desplazamientos de acentos interiores, los cambios actuales de la situación histórica: a diferencia de una ciencia, una ideología es a la vez teóricamente cerrada y políticamente flexible y adaptable. Se inclina a las necesidades del tiempo, pero sin movimiento aparente, contenándose con reflejar a través de alguna modificación insensible de sus propias relaciones internas, los cambios históricos que tiene por misión asimilar y dominar. El ejemplo ambiguo del *aggiornamento* del Vaticano II bastaría para darnos una explosiva prueba: efecto y signo de una evolución indiscutible, pero al mismo tiempo hábil recuperación de la historia, gracias a una coyuntura inteligentemente utilizada. La ideología cambia entonces, pero insensiblemente, conservando su forma ideológica; se muda pero con un movimiento inmóvil, que la mantiene en su lugar y en su papel de ideología. Es este movimiento inmóvil el que refleja y expresa, como lo decía Hegel de la filosofía misma, lo que sucede en la historia, sin jamás saltar por sobre su tiempo, ya que ella no es sino este mismo tiempo *tomado* en la captura de un reflejo espectacular, justamente para que los hombres se *tomen* en él. Es por esta razón esencial por lo que el humanismo revolucionario, eco de la Revolución del 17, puede servir hoy de reflejo ideológico a preocupaciones políticas o teóricas variadas, unas todavía emparentadas, las otras más o menos extrañas a sus orígenes.

Este humanismo historicista puede servir, por ejemplo, de aval teórico a intelectuales de origen burgués o pequeñoburgués, que se plantean, y a veces en términos auténticamente dramáticos, la cuestión de saber si son, con pleno derecho, miembros activos de una historia que se hace, como lo saben o temen, fuera de ellos. He aquí quizás el problema más profundo de Sartre. Está totalmente contenido en su doble tesis de que el marxismo es "la filosofía insuperable de nuestro tiempo"; y de que ninguna obra literaria o filosófica vale una hora

de esfuerzo ante el sufrimiento de un miserable reducido al hambre y a la agonía por la explotación capitalista. Comprometido en esta doble declaración de fidelidad: a una idea del marxismo por un lado y a la causa de todos los explotados por el otro, Sartre se asegura de que puede verdaderamente desempeñar un papel, más allá de las "palabras" que produce y que considera irrisorias, en la inhumana historia de nuestros tiempos, por una teoría de la "razón dialéctica" que asigna a toda racionalidad (teórica), como a toda dialéctica (revolucionaria) el único origen trascendental del "proyecto" humano. El humanismo historicista toma así en Sartre la forma de una exaltación de la libertad humana la que, al lanzarse libremente en su combate, comulga con la libertad de todos los oprimidos que desde la larga noche olvidada de las rebeliones de esclavos luchan por un poco de luz humana.

El mismo humanismo, por poco que se desplace en él algún acento, puede servir a otras causas, según la coyuntura y las necesidades: por ejemplo, a la protesta contra los errores y los crímenes del período del "culto a la personalidad", a la impaciencia por verlos arreglados, a la esperanza de una verdadera democracia socialista, etc. Cuando estos sentimientos políticos quieren darse un fundamento teórico, lo buscan siempre en los mismos textos y en los mismos conceptos: en tal o cual teórico salido del gran período después del 17 (y ello explica las ediciones del joven Luckács y de Korsch, y la pasión por algunas fórmulas equívocas de Gramsci), o en los textos humanistas de Marx: sus obras de juventud; en "el humanismo real", en "la alienación", en lo "concreto", en la historia, la filosofía o la psicología "concreta"<sup>56</sup>.

Sólo una lectura crítica de las obras de *juventud* de Marx y un estudio en profundidad de *El capital* puede aclararnos el sentido y los peligros de un humanismo y un historicismo teóricos extraños a la problemática de Marx.

Se recordará quizá el punto de partida que nos condujo a emprender este análisis del malentendido sobre la historia. Señalé que la manera con la cual Marx se pensaba a sí mismo podía surgir de los juicios en los cuales pesa los méritos y los defectos de sus predecesores. Indiqué, al mismo tiempo, que debíamos someter el texto de Marx no a una lectura inmediata, sino a una *lectura "sintomática"*, para discernir, en la aparente continuidad del discurso, las lagunas, los blancos y las debilidades del rigor, los lugares donde el discurso de Marx no es más que lo no-dicho de su silencio, que surge en su propio discurso. Mostré uno de esos síntomas teóricos en la forma en que Marx se enfrenta a la ausencia de un concepto en sus predecesores, la ausencia del *concepto* de plusvalía; "generosamente" (como lo dice Engels) trata esta ausencia como si fuera la ausencia de una palabra. Acabamos de ver lo que pasa con otra *palabra*, la palabra *historia*, cuando surge en el discurso crítico que Marx dirige a sus predecesores. Esta palabra, que parece una palabra llena, es de hecho una palabra teóricamente vacía, en la inmediatez de su evidencia, o,

<sup>56</sup> Véase *La Nouvelle Critique*, núms. 164 ss.

mejor dicho, es el lleno-de-la-ideología.<sup>57</sup> Aquel que lea *El capital* sin plantearse la pregunta crítica de su objeto no ve en esta palabra que le "habla" ninguna malicia; sigue ingenuamente el discurso cuya primera palabra puede ser ésta, el discurso ideológico de la historia, después el discurso historicista. Las consecuencias teóricas y prácticas no tienen, se ha visto y se comprende, la misma inocencia. Por el contrario, en una lectura epistemológica y crítica, no podemos no escuchar, bajo esta palabra proferida, el silencio que recubre, no ver lo blanco del rigor suspendido, sólo un instante, en lo negro del texto; correlativamente no podemos no escuchar bajo este discurso, aparentemente continuo, pero de hecho interrumpido y subyugado por la irrupción amenazante de un discurso reprimido, la voz silenciosa del verdadero discurso; no podemos dejar de restaurar el texto, para restablecer la continuidad profunda. Es aquí donde la identificación de los puntos precisos de debilidad del rigor de Marx se hace uno con el reconocimiento de este rigor: es su rigor el que nos designa sus debilidades; y en el instante puntual de su silencio provisorio, no hacemos otra cosa que entregarle la palabra que es la suya.

<sup>57</sup> Analógicamente se pueden aproximar este caso del síntoma, del lapsus y del sueño, que para Freud es lo "pleno del deseo".

## PROPOSICIONES EPISTEMOLÓGICAS DE EL CAPITAL (MARX, ENGELS)

Hagamos después de esta larga digresión, el balance de nuestro análisis. Estamos buscando el objeto propio de Marx.

En un *primer momento* interrogamos los textos donde Marx nos designa su propio descubrimiento y aislamos los conceptos de valor y de plusvalía como portadores de este descubrimiento. Sin embargo, debemos notar que estos conceptos eran precisamente el lugar del malentendido no solamente de los economistas, sino también de numerosos marxistas acerca del objeto propio de la teoría marxista de la economía política.

Luego, en un *segundo momento*, interrogamos a Marx partiendo del juicio que él mismo tuvo acerca de sus predecesores, los fundadores de la economía política clásica, esperando descubrir su pensamiento en el juicio que pronuncia sobre su prehistoria científica. Aquí nuevamente llegamos a definiciones desconcertantes o insuficientes. Vimos que Marx no llegaba a pensar verdaderamente el concepto de la diferencia que lo distingue de la economía clásica, y que al pensarla en términos de continuidad de contenido, nos lanzaba, sea a una simple distinción de forma, la dialéctica, sea al fundamento de esta dialéctica hegeliana, una cierta concepción ideológica de la historia. Medimos las consecuencias teóricas y prácticas de estas ambigüedades; vimos que el equívoco de los textos afectaba no solamente a la definición del objeto específico de *El capital*, sino también, y al mismo tiempo, a la definición de la práctica teórica de Marx, a la relación de su teoría con las teorías anteriores; en una palabra, a la teoría de la ciencia y a la teoría de la historia de la ciencia. Aquí ya no tenemos que ver sólo con la teoría de la economía política y de la historia, o materialismo histórico, sino con la teoría de la ciencia y de la historia de la ciencia o materialismo dialéctico. Y vemos, aunque no sea sino en este vacío, que existe una relación esencial entre lo que Marx produjo en la teoría de la historia y lo que produjo en la filosofía. Lo vemos al menos en este signo: basta un simple vacío en el sistema de los conceptos del materialismo histórico para que se establezca allí inmediatamente el pleno de una ideología filosófica, la ideología empirista. No podemos reconocer este vacío más que vaciándolo de las evidencias de la filosofía ideológica que lo llenan. No podemos definir con rigor los pocos conceptos científicos, aún insuficientes de Marx, sino con la condición absoluta de reconocer la naturaleza ideológica de los conceptos filosóficos que han usurpado su lugar; en una palabra

con la condición absoluta de empezar a definir, al mismo tiempo, los conceptos de la filosofía aptos para conocer y reconocer como ideológicos los conceptos filosóficos que nos esconden las debilidades de los conceptos científicos. Hemos aquí, en verdad, condenados a este destino teórico: no poder *leer* el discurso científico de Marx sin escribir, al mismo tiempo, el texto de otro discurso, inseparable del primero pero distinto de él: el discurso de la *filosofía* de Marx.

Abordemos ahora el *tercer momento* de esta interrogación. *El capital*, los prefacios de Engels, algunas cartas y las *Notas sobre Wagner* contienen los elementos para situarnos en un camino fecundo. Lo que hasta aquí debimos reconocer en negativo en Marx de aquí en adelante lo vamos a descubrir en positivo.

Retendremos primeramente simples observaciones sobre la *terminología*. Sabemos que Marx reprocha a Smith y Ricardo el haber *confundido* constantemente la plusvalía con las formas de su existencia: el beneficio, la renta y el interés. Falta entonces una *palabra* en los análisis de los grandes economistas. Cuando Marx los lee, restablece en su texto esta palabra que falta: la plusvalía. Este acto aparentemente insignificante del restablecimiento de una *palabra* ausente implica, sin embargo, consecuencias teóricas considerables: esta palabra no es una palabra sino un *concepto*, y un concepto teórico que es aquí el *representante* de un nuevo sistema conceptual, correlativo de la aparición de un nuevo objeto. Toda palabra es un concepto, pero no todo concepto es un concepto teórico y todo concepto teórico no representa un nuevo objeto. Si la palabra plusvalía es a tal punto importante se debe a que afecta directamente la estructura del objeto cuyo destino se juega, entonces, en esta simple denominación. Poco importa que toda esta consecuencia no esté presente en el espíritu y en la letra de Marx cuando reprocha a Smith y Ricardo el haber saltado por sobre una *palabra*. No se puede exigir a Marx, más que a cualquiera, que diga todo a la vez: lo que importa es que dice, *en otra parte*, lo que no dice diciéndolo *aquí*. Ahora bien, no se puede dudar de que Marx haya experimentado como exigencia teórica de primer orden la necesidad de constituir una *terminología* científica adecuada, es decir, un sistema coherente de términos definidos, donde no solamente las palabras empleadas sean conceptos, sino donde las nuevas palabras sean otros tantos conceptos que definen un nuevo objeto. Contra Wagner, que confunde valor de uso y valor, Marx escribe:<sup>58</sup>

La única cosa clara que se encuentra en esta jergonza alemana consiste en esto: que si uno se atiene al *sentido verbal*, la *palabra* valor [Wert, Würde] se aplicó en primer lugar a las cosas útiles que existían desde hace mucho tiempo, incluso en tanto que "productos del trabajo" antes de que llegaran a ser mercancías. Pero esto tiene tan poco

<sup>58</sup> Ed. F.: t. III, pp. 249-250. Ed. E.: I, p. 721.

que ver con la *definición científica* del “valor-mercancía” como el hecho de que la palabra *sal* en los antiguos se aplicara, al principio, a la sal comestible y por consiguiente al *azúcar*, etc., apareciendo éstos así desde Plinio como *variedades de sal*.<sup>59</sup>

Y un poco antes:

Esto hace pensar en los antiguos químicos anteriores al advenimiento de la ciencia química: porque la mantequilla comestible, que en la vida ordinaria se llama mantequilla sin más (siguiendo una costumbre nórdica), tiene una consistencia blanda, denominaron jugos mantecosos a los cloruros, a la mantequilla de zinc, a la mantequilla de antimonio, etcétera.<sup>60</sup>

Este texto es particularmente claro puesto que distingue *el “sentido verbal”* de una palabra de su sentido científico, conceptual, sobre el fondo de una revolución teórica del objeto de una ciencia (la química). Si Marx se propone un *nuevo objeto*, debe necesariamente darse una terminología conceptual nueva que le corresponda.<sup>61</sup>

Engels lo vio particularmente bien en un pasaje de su prefacio a la edición inglesa de *El capital* (1886):<sup>62</sup>

Hay, sin embargo, una dificultad que no pudimos evitar al lector: el empleo de ciertos términos en un sentido diferente del que tienen, no solamente en la vida cotidiana, sino también en la *economía política corriente*. Pero *esto no podía ser evitado*.

Todo aspecto nuevo de una ciencia implica una revolución en los términos técnicos [*Fachausdrücken*] de esta ciencia. La mejor prueba es la química, donde toda la terminología es radicalmente cambiada [*Terminologie*], más o menos cada veinte años y donde apenas se encontrará un solo compuesto orgánico que no haya pasado por una serie de denominaciones diferentes. La economía política se contentó, en general, con retomar tal cual los términos de la vida comercial e industrial, y operar con ellos, sin sospechar que *por allí se encerraba en el círculo estrecho de las ideas expresadas por esos términos*.

De esta manera los representantes de la economía clásica, sabiendo perfectamente que los beneficios como la renta no son más que subdivisiones, fragmentos de esta

<sup>59</sup> Ed. F.: t. III, p. 250. Ed. E.: 1, p. 721.

<sup>60</sup> Ed. F.: t. III, p. 249. Ed. E.: 1, p. 721.

<sup>61</sup> Véase *Le capital*, 1, prefacio, p. 17. Marx habla de la “nueva terminología creada” por él. Ed. A.: 1, p. 11. Ed. E.: 1, p. XIII.

<sup>62</sup> Ed. A.: 1, p. 37. Ed. E.: 1, pp. XXXI-XXXII. Ed. F.: 1, pp. 36-37.

parte no-pagada del producto que el trabajador debe entregar a su empleador (que, si ha sido el primero en apropiárselo, no es el último y exclusivo propietario), jamás superaron los conceptos corrientes [übrliche Begriffe] de beneficios y de renta, jamás examinaron la parte no-pagada del producto [llamado por Marx el producto neto], en su integridad, como un todo. Tampoco llegaron nunca a una comprensión clara del origen ni de la naturaleza del producto neto, ni de las leyes que regulan la distribución subsiguiente de su valor. Por otra parte, toda industria que no es agrícola o artesana es indiferentemente clasificada bajo el término de manufactura, y así se borra la distinción entre dos grandes períodos de la historia económica, esencialmente diferentes: el período de la manufactura propiamente dicha, basada sobre la división del trabajo manual, y el período de la industria moderna basada en el maquinismo. Sin embargo, es evidente que una teoría que no considera la producción capitalista moderna sino como una etapa provisoria en la historia económica de la humanidad, debe usar términos diferentes de aquellos que emplean los escritores que consideran esta forma de producción como eterna y definitiva.<sup>63</sup>

Retengamos de este texto estas afirmaciones fundamentales:

- 1] toda revolución (aspecto nuevo de una ciencia) en su objeto acarrea una revolución necesaria en su terminología;
- 2] toda terminología está ligada a un círculo definitivo de ideas, lo que podemos traducir diciendo: toda terminología está en función del sistema teórico que le sirve de base; toda terminología lleva consigo un sistema teórico determinado y limitado;
- 3] la economía política clásica estaba encerrada en un círculo definido por la identidad de su sistema de ideas y de su terminología;
- 4] Marx, al revolucionar la teoría económica clásica, debe necesariamente revolucionar la terminología;
- 5] el punto sensible de esta revolución tiene por objeto precisamente la plusvalía. Por no haber pensado en una palabra que fuese el concepto de su objeto, los economistas clásicos se quedaron en la noche, prisioneros de las palabras que no eran sino los conceptos ideológicos o empíricos de la práctica económica;
- 6] Engels relaciona, en última instancia, la diferencia de terminología existente entre la economía política clásica y Marx, con una diferencia en la concepción del objeto: los clásicos lo consideran eterno, Marx, transitorio. Ya sabemos qué pensar de este tema.

<sup>63</sup> Este texto es muy notable y casi ejemplar. Nos muestra de la excepcional sensibilidad epistemológica de Engels una idea diferente de la que pudimos haber recogido de él en otras circunstancias. Tendremos otras ocasiones para señalar el genio teórico de Engels, que está lejos de ser ese comentador de segundo orden que se ha querido oponer a Marx.

A pesar de esta última debilidad, este texto es muy sobresaliente, ya que pone en evidencia una relación íntima entre, de un lado, el *objeto* de una disciplina científica determinada, y de otro, el sistema de su terminología y el sistema de sus ideas. Por lo tanto, hace resaltar una relación íntima entre el objeto, la terminología y el sistema conceptual que le corresponde; relación que, una vez modificado el objeto (una vez captados sus "aspectos nuevos"), debe necesariamente provocar una modificación correlativa en el sistema de ideas y la terminología conceptual.

Digamos, en un lenguaje equivalente, que Engels afirma la existencia de una relación funcional necesaria entre la *naturaleza del objeto, la naturaleza de la problemática teórica y la naturaleza de la terminología conceptual*.

Esta relación sobresale aún más nítida en otro texto asombroso de Engels; el prefacio al segundo libro de *El capital*, que puede ser puesto en relación directa con el análisis que Marx hace de la ceguera de los economistas clásicos en cuanto al problema del salario.

En este texto, Engels plantea claramente el problema:

Hace varios siglos que la humanidad capitalista ha producido plusvalía, y ha llegado, poco a poco, a preocuparse del origen de esta plusvalía. La primera idea que se hizo surgir de la práctica directa del comercio: la plusvalía, se decía, resulta de un aumento del valor del producto. Esta opinión era la de los mercantilistas: pero ya James Stuart se dio cuenta de que en este caso uno pierde forzosamente lo que el otro gana. Lo que no impidió que esta manía de ver persistiera aún durante mucho tiempo, sobre todo en los socialistas. A. Smith libera de ello a la ciencia clásica...<sup>64</sup>

Engels muestra entonces que Smith y Ricardo conocían el origen de la plusvalía capitalista. Si no habían "establecido la diferencia entre la plusvalía como tal, como categoría especial, y las formas particulares que ella toma en el beneficio y en la renta de la tierra" (citado, iv, 16), habían, sin embargo, "producido" el principio fundamental de la teoría marxista de *El capital*: la plusvalía. De ahí la pregunta pertinente desde el punto de vista epistemológico:

*¿Pero qué es lo que Marx dijo de nuevo sobre la plusvalía? ¿Qué sucedió para que la teoría marxista de la plusvalía haya estallado como un trueno en cielo sereno, y esto en todos los países civilizados, mientras que la teoría de todos sus predecesores socialistas, incluso Rodbertus, hayan abortado?*<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Ed. A.: II, p. 16. Ed. E.: II, pp. 13-14. Ed. F.: IV, p. 15.

<sup>65</sup> Ed. A.: II, p. 17. Ed. E.: II, p. 14. Ed. F.: t. IV, p. 16.

El reconocimiento por parte de Engels del efecto prodigioso del surgimiento de una teoría nueva: el "estallido del trueno en un cielo sereno" nos interesa como el índice brutal de la *novedad* de Marx. Ya no se trata aquí de esas diferencias equívocas (etermitarismo fijista, historia en movimiento) en las que Marx buscaba expresar su relación con los economistas. Engels no duda; formula *directamente* el verdadero problema de la *ruptura* epistemológica de Marx con la economía clásica; lo plantea en el punto más pertinente que es también el más paradójico: a propósito de la *plusvalía*. Justamente la "*plusvalía*" no es *nueva*, ya que en verdad fue "*producida*" por la economía clásica. Engels formula la pregunta de la *novedad* de Marx a propósito de una realidad que, en él, *no es nueva*. Es en esta extraordinaria comprensión de la cuestión donde se revela el genio de Engels: afronta la cuestión en su último reducto, sin la sombra de un retroceso; la enfrenta allí mismo donde la cuestión se presentaba bajo la forma aplastante de su *respuesta*; allí donde más bien la respuesta prohibía, por el carácter aplastante de su evidencia, plantear la más mínima pregunta. Tiene la audacia de plantear la cuestión de la novedad de la no-novedad, de una realidad que figura en *dos discursos diferentes*, es decir, la pregunta de la *modalidad teórica* de esta "*realidad*" inscrita en dos discursos teóricos. Basta leer su respuesta para comprender que no planteó esta cuestión por malicia o por casualidad, sino en el campo de una teoría de la ciencia que se funda en una teoría de la historia de las ciencias. De hecho, es una comparación con la historia de la química que le permite formular su pregunta y definir su respuesta.

¿Qué es entonces lo novedoso que Marx dijo sobre la *plusvalía*? . . .

La historia de la química puede mostrárnoslo por medio de un ejemplo.

Hacia fines del siglo pasado aún reinaba, como es sabido, la teoría flogística que explicaba la naturaleza de toda combustión, diciendo que del cuerpo en combustión se desprendía otro cuerpo, un cuerpo hipotético, un combustible absoluto, al que se llamaba flogisto. Esta teoría bastaba para explicar la mayoría de los fenómenos químicos entonces conocidos no sin, en ciertos casos, violentar los hechos.

Ahora bien, en 1774 Priestley produjo una especie de aire que "encontró tan puro o tan exento de flogisto que, en comparación con él, el aire ordinario estaba ya viciado". Lo llamó aire deflogistizado. Poco tiempo después Scheele produjo, en Suecia, la misma especie de aire y probó su presencia en la atmósfera. Comprobó además que este gas desaparecía cuando en él se quemaba un cuerpo, o cuando se quemaba un cuerpo en el aire ordinario; lo llamó "aire igneo". . .

Priestley y Scheele habían *producido* el oxígeno, pero

sin saber lo que tenían entre manos. "Fueron incapaces de desprenderte de las categorías" flogísticas "tal como las encontraron establecidas". El elemento que iba a trastornar por entero la concepción flogística [*die ganze phlogistische Anschauung umstossen*] y revolucionar la química, en sus manos, quedaba condenado a la esterilidad.

Pero Priestley había comunicado inmediatamente su descubrimiento a Lavoisier en París, y éste, partiendo de esta realidad nueva [*Tatsache*], sometió a examen *la química flogística por entero*. Fue el primero que descubrió que la nueva clase de aire era un elemento químico nuevo; que en la combustión no es el misterioso flogisto el que se escapa, sino este nuevo elemento que se combina con el cuerpo; y fue así el primero en poner sobre los pies toda la química que, en su forma flogística, andaba cabeza abajo [*stellte so die ganze Chemie, die in ihrer phlogistischen Form auf dem Kopf gestanden, erst auf die Füsse*]. Y si no es exacto, contrariamente a lo que pretendió en seguida, que haya producido el oxígeno al mismo tiempo que Priestley y Scheele e independientemente de ellos, no se puede negar que fue él quien verdaderamente descubrió [*der eigentliche Entdecker*] el oxígeno respecto a los otros dos que sólo lo habían producido [*dargestellt*] sin tener la menor idea de lo [*was*] que habían producido.

Marx es, en relación a sus predecesores, en cuanto a la teoría de la plusvalía, lo que Lavoisier es a Priestley y a Scheele. Mucho tiempo antes de Marx se había establecido *la existencia* [*die Existenz*] de esta parte del valor del producto, que llamamos [*nennen*] ahora plusvalía; igualmente se había anunciado más o menos claramente de dónde derivaba, a saber, del producto del trabajo que el capitalista se apropiaba sin pagar el equivalente. Pero no se había ido más lejos [*weiter aber kam man nicht*], los unos —economistas burgueses clásicos— estudiaban al máximo la relación según la cual el producto del trabajo es repartido entre el obrero y el poseedor de los medios de producción. Los otros, socialistas, encontraban injusta esta repartición y trataban de poner fin a esta injusticia según medios utópicos. Los unos y los otros se encontraban prisioneros [*befangen*] en las categorías económicas tal como las habían encontrado establecidas [*wie sie sie vorgefunden hatten*].

Entonces vino Marx, para tomar la contrapartida directa de todos sus predecesores [*in direktem Gegensatz zu allen seinen Vorgängern*]. Donde habían visto una solución [*Lösung*] no vio sino un problema [*Problem*]. Vio que no había aquí ni aire deflogistizado ni aire ígneo, sino oxígeno; que no se trataba aquí ni de la simple comprobación de una realidad [*Tatsache*] económica, ni del conflicto de esta

realidad con la justicia eterna y de la verdadera moral, sino de una realidad [*Tatsache*] llamada a trastocar [*umwälzen*] la economía entera, y que al comprender el conjunto [*Gesamten*] de la producción capitalista, ofrecía la llave de ella —a quien supiera servirse. Partiendo de esta realidad, sometió a examen [*untersuchte*] el conjunto de las categorías que había encontrado establecidas, igual que Lavoisier, partiendo del oxígeno había sometido a examen las categorías establecidas de la química flogística. Para saber lo que es la plusvalía, le era necesario saber lo que es el valor. Antes que nada, había que someter a crítica la teoría del valor del propio Ricardo. Marx estudió entonces el trabajo en relación a su propiedad de formar valor y estableció por primera vez cuál trabajo forma valor, por qué y cómo lo forma; estableció además que el valor no es, en suma, sino trabajo coagulado de esta especie —un punto que Rodbertus jamás logró entender. Marx estudió en seguida la relación entre la mercancía y el dinero y mostró cómo y por qué la mercancía, en virtud de su calidad inherente de ser valor, y el cambio de mercancías producen forzosamente la oposición entre la mercancía y el dinero; la teoría del dinero que fundó sobre este punto es la primera que fue completa [*erschöpfende*] y es la que todo el mundo acepta hoy tácitamente. Estudió la transformación del dinero en capital y probó que tiene por base la compra y venta de la fuerza de trabajo. Reemplazando [*an die Stelle . . . setzen*] el trabajo por la fuerza de trabajo, es decir, la propiedad de crear valor, resolvió de una plumada [*löste er mit einem Schlag*] una de las dificultades sobre la cual la escuela de Ricardo había fracasado: la imposibilidad de poner en armonía el intercambio recíproco de capital y de trabajo con la ley ricardiana de la determinación del valor por el trabajo. Comprobando la diferenciación en capital constante y capital variable, llegó a representar [*darzustellen*] y así a explicar [*erklären*], en su marcha real y hasta en sus más mínimos detalles, el proceso de formación del valor, lo que había sido imposible a todos sus predecesores; por lo tanto, comprobó, en el interior mismo del capital, una distinción de la que Rodbertus y los economistas burgueses fueron incapaces de sacar nada, pero que proporcionó la clave para la solución de los problemas económicos más complicados, como lo prueban nuevamente, de la manera más asombrosa, el libro II y más todavía, se verá, el libro III. Marx fue más lejos en el examen de la plusvalía misma; encontró dos formas, plusvalía absoluta y plusvalía relativa, y demostró el papel diferente pero decisivo en los dos casos que desempeñaron en la evolución histórica de la producción capitalista. Partiendo de la plusvalía, desarrolló

la primera teoría racional que tenemos del salario, fue el primero en dar los rasgos fundamentales de una historia de la acumulación capitalista y un cuadro de su tendencia histórica.

¿Y Rodbertus? Después de leer todo esto... considera que él ha dicho, más corto y más claro, de dónde proviene la plusvalía; considera, por último, que todo esto se aplica, sin duda, a la forma actual del capital, es decir, al capital tal como existe históricamente, pero no al "concepto de capital", es decir, a la idea utópica que el Sr. Rodbertus se hace del capital. Absolutamente igual que el viejo Priestley que, hasta su muerte, juró por el flogisto y no quiso saber nada del oxígeno. Con la diferencia de que Priestley había sido realmente el primero en producir el oxígeno, mientras que Rodbertus con su plusvalía, o mejor, su "renta", simplemente redescubrió un lugar común y que Marx, contrariamente a la actitud de Lavoisier, no quiso pretender que había sido el primero en descubrir la realidad [*Tatsache*] de la existencia de la plusvalía.<sup>66</sup>

Resumamos las tesis de este texto notable. 1] Priestley y Scheele, en pleno período de dominación de la teoría flogística, "producen" [stellen dar] un gas extraño que fue llamado, por el primero, aire deflogistizado, y por el segundo aire ígneo. De hecho era el gas que se debía llamar más tarde oxígeno. Sin embargo, anota Engels, "ellos lo habían simplemente producido sin tener la menor idea de lo que habían producido", es decir, sin poseer su concepto. Es por esto por lo que "el elemento que iba a trastornar la concepción flogística entera y a revolucionar la química quedaba, en sus manos, condenado a la esterilidad". ¿Por qué esta esterilidad y esta ceguera? Porque "fueron incapaces de desprenderse de las categorías 'flogísticas' tal como las encontraron establecidas". Porque en lugar de ver en el oxígeno un problema no veían "sino una solución". 2] Lavoisier hizo todo lo contrario: "partiendo de esta realidad nueva sometió a examen toda la química flogística... puso así sobre sus pies toda la química que en su forma flogística andaba cabeza abajo". Allí donde los otros veían una solución él vio un problema. Es por esto, si se puede decir, por lo que si los dos primeros "producieron" el oxígeno, sólo es Lavoisier quien lo descubrió, dándole su concepto.

Sucede exactamente lo mismo con Marx, en su relación con Smith y Ricardo, que lo que sucede a Lavoisier en su relación con Priestley y Scheele: descubrió verdaderamente la plusvalía que sus predecesores habían solamente producido.

Esta simple comparación y los términos que la expresan nos abren profundas perspectivas sobre la obra de Marx y sobre el discernimiento epistemológico de Engels. Para comprender a Marx debemos tratarlo

<sup>66</sup> Ed. A.: II, pp. 22-24. Ed. E.: II, pp. 18-20. Ed. F.: I, IV, pp. 20-22.

como a un sabio entre otros y aplicar a su obra científica los *mismos* conceptos epistemológicos e históricos que aplicamos a los otros: aquí a Lavoisier. Marx aparece así como un fundador de ciencia, comparable a Galileo y Lavoisier. Además, para comprender la relación que mantiene la obra de Marx con la obra de sus predecesores, para comprender la naturaleza de la *ruptura* o de la *mutación* que lo distingue de ellos, debemos interrogar a la obra de otros fundadores que también tuvieron que romper con sus predecesores. La comprensión de Marx, del mecanismo de su descubrimiento, de la naturaleza de la ruptura epistemológica que inaugura su fundación científica, nos remite entonces a los conceptos de una teoría general de la historia de las ciencias, capaz de pensar la esencia de estos *acontecimientos teóricos*. Que esta teoría general no exista aún sino en proyecto o que haya tomado cuerpo parcialmente es una cosa; que esta teoría sea absolutamente *indispensable para el estudio de Marx* es otra. La vía que Engels nos señala con lo que hace es una vía que debemos tomar a cualquier precio; es nada menos que la vía de la filosofía fundada por Marx en el acto mismo de su fundación de la ciencia de la historia.

El texto de Engels va más lejos. Nos da, en términos propios, el primer esbozo teórico del concepto de *ruptura*; esta mutación por la cual una ciencia nueva se establece en una nueva problemática, distante de la antigua problemática ideológica. Ahora bien, he aquí el punto más asombroso: Engels piensa esta teoría de la mutación de la problemática, por lo tanto, de la *ruptura*, en los términos de la “*inversión*” que “*pone sobre su pies*” a una disciplina “*que andaba cabeza abajo*”. Estamos aquí frente a un viejo conocimiento, frente a los mismos términos con los cuales Marx, en el posfacio de la segunda edición alemana de *El capital*, definió el tratamiento que impone a la dialéctica hegeliana, para hacerla pasar del estado idealista al estado materialista. Estamos aquí ante los mismos términos con los que Marx definió, en una fórmula que aún pesa enormemente sobre el marxismo, su relación con Hegel. Pero ¡qué diferencia! En lugar de la fórmula enigmática de Marx, tenemos una luminosa fórmula de Engels, y en la fórmula de Engels encontramos, al fin, con claridad, por primera vez, y quizás por la única vez en todos los textos clásicos, la aplicación de la fórmula de Marx. “*Volver a poner sobre sus pies la química que andaba cabeza abajo*” significa, sin ninguna ambigüedad posible en el texto de Engels: cambiar la base teórica, cambiar la problemática teórica de la química, remplazar la antigua problemática por una nueva problemática. He aquí el sentido de la famosa “*inversión*”: en esta imagen que no es más que una imagen y que no tiene, por lo tanto ni el sentido ni el rigor de un concepto, Marx buscaba simplemente indicar por su cuenta la existencia de esta mutación de la problemática que inaugura toda fundación científica.

3] Engels nos describe una de las condiciones formales de un acontecimiento de la historia teórica; propiamente, una revolución teórica. Vimos que es preciso construir los conceptos de hecho, o de *acontecimientos teóricos*, de revolución teórica que interviene en la historia

del conocimiento, para poder constituir la historia del conocimiento, de la misma manera que es preciso construir y articular los conceptos de hecho, de acontecimientos históricos, de revolución, etc., para poder pensar la historia política o la historia económica. Con Marx estamos frente a una ruptura histórica de primera importancia, no solamente en la historia de la ciencia de la historia, sino también en la historia de la filosofía, más precisamente, en la historia de lo teórico. Esta ruptura (que nos permite resolver un problema de periodización de la historia del saber) coincide con el acontecimiento teórico que representa la revolución de la problemática instaurada por Marx en la ciencia de la historia y en la filosofía. Poco importa que todo o parte de este acontecimiento haya pasado inadvertido, que se necesite tiempo para que esta revolución teórica haga sentir todos sus efectos, que haya sufrido una increíble represión en la historia visible de las ideas: el acontecimiento tuvo lugar, la ruptura tuvo lugar y la historia que nació cava su vía subterránea bajo la historia oficial: ¡“bien cavada, viejo topo”! Un día la historia oficial de las ideas estará retrasada con respecto a ella y cuando se dé cuenta, será demasiado tarde para ella, a menos que asuma el reconocimiento teórico de este acontecimiento y saque las consecuencias.

Justamente Engels nos muestra el otro lado de esta revolución: el empecinamiento *en negarla* de aquellos que la viven: “el viejo Priestley juró hasta su muerte por el flogisto y no quiso saber nada del oxígeno”; es que se quedaba, como Smith y Ricardo, en *el sistema de ideas existentes*, rechazando el poner en duda la problemática teórica con la cual el nuevo descubrimiento acababa de romper.<sup>67</sup> Si puedo adelantar este término de *problemática teórica*, es dándole un nombre (que es un concepto) a lo que Engels nos dice: Engels resume la puesta en cuestión de la antigua teoría y la constitución de la nueva, en el acto de *plantear como problema* lo que anteriormente se daba como *solución*. Esta no es sino la concepción del propio Marx, en el famoso capítulo sobre el salario.<sup>68</sup> Examinando lo que permitió a la economía política clásica definir el salario por el valor de las subsistencias necesarias, por lo tanto, de encontrar, de producir un resultado justo; Marx escribe: “sin darse cuenta cambiaba así de terreno, sustituyendo el valor del trabajo, hasta allí el objeto aparente de sus investigaciones, por el valor de la fuerza de trabajo... el resultado al que llegaba el análisis era, por lo tanto, no resolver el problema tal como se presenta en el punto de partida, sino cambiar los términos”. Aquí también vemos cuál es el contenido de la “inversión”: este “cambio de terreno” que forma un todo con el “cambio de términos”, por lo tanto, con la base teórica a partir de la cual son enunciadas las preguntas y planteados los problemas. Aquí vemos nuevamente que no es sino una misma cosa “invertir”, “poner sobre sus pies lo que an-

<sup>67</sup> En la historia del saber ocurre lo mismo que en la historia social: se encuentran también personas “que nada aprendieron ni nada olvidaron”, sobre todo si vieron el espectáculo desde las primeras filas.

<sup>68</sup> Ed. A.: I, 557 ss. Ed. E.: I, 448 ss. Ed. F.: t. II, 206 ss.

daba cabeza abajo”, “cambiar de terreno”, y “cambiar los términos del problema”: es una sola y misma transformación que afecta a la estructura propia de la teoría fundamental, a partir de la cual todo problema se plantea en los términos y en el campo de la nueva teoría. Cambiar de base teórica es, por lo tanto, *cambiar de problemática teórica*, si es verdad que la teoría de una ciencia, en un momento dado de su historia, no es más que la *matriz teórica del tipo de preguntas* que la ciencia plantea a su objeto; si es verdad que, con una nueva teoría fundamental, aparece en el mundo del saber una nueva manera orgánica de hacer preguntas al objeto, de plantear problemas y, en consecuencia, de producir respuestas nuevas. Hablando de la *pregunta* que Smith y Ricardo formulaban al salario, Engels escribe: “*planteada en esta forma, la pregunta [die Frage] no tiene solución [unlöslich]*. Marx la hizo en términos justos [richtig] y es por eso por lo que le pudo dar respuesta”. Este *planteamiento justo* del problema no es el efecto de la casualidad; es, al contrario, el *efecto de una teoría nueva*, que es el sistema de plantear problemas en forma justa: el efecto de una nueva problemática. Toda teoría es, por lo tanto, en su esencia, una problemática, es decir, la matriz teórico-sistemática del planteamiento de todo problema que concierne al objeto de la teoría.

4] Pero el texto de Engels contiene algo más. Contiene la idea de que la realidad (*Tatsache*), el hecho nuevo, en lo que aquí se refiere, la existencia de la plusvalía, no se reduce a la “*simple comprobación de un hecho económico*” que es, por el contrario, un hecho destinado a trastornar por entero la economía y a dar la comprensión del “*conjunto de la producción capitalista*”. El descubrimiento de Marx no es una problemática subjetiva (simple manera de interrogar a una realidad dada, cambio de “punto de vista” puramente subjetivo) correlativa a la transformación de la matriz teórica del planteamiento de todo problema concerniente al objeto, concerniente a la *realidad del objeto: a su definición objetiva*. Poner en duda la definición del objeto es hacer la pregunta de la definición diferencial de la *novedad del objeto* detectado por la nueva problemática teórica. En la historia de las revoluciones de una ciencia, todo trastorno de la problemática teórica es correlativo a una transformación de la definición del objeto, a una diferencia assignable al *objeto mismo* de la teoría.

Al sacar esta última conclusión ¿he ido más lejos que Engels? Sí y no. No, porque Engels da cuenta no sólo de un sistema de ideas flogísticas, que antes que Lavoisier determinaba el planteamiento de todo problema, y, por lo tanto, el sentido de todas las soluciones correspondientes; sino también porque da cuenta de un sistema de ideas en Ricardo, cuando evoca la necesidad última por la cual Marx fue constreñido a “*someter a crítica la teoría misma del valor de Ricardo*”. Si, tal vez, si es verdad que Engels, tan agudo en el análisis del acontecimiento teórico que constituye una revolución científica, no tiene la misma audacia para pensar los efectos de esta revolución en el *objeto* de la teoría. Hemos podido notar, en este punto, que le es muy sensible,

los equívocos de su concepción: todos pueden reducirse a la confusión empirista entre el objeto de conocimiento y el objeto real. Engels teme manifiestamente aventurarse fuera de las seguridades (imaginarias) de la tesis empirista, perder las garantías que le entrega la identidad *real* proclamada entre el objeto del conocimiento y el objeto real. Tiene dificultades para concebir lo que, sin embargo, de hecho dice, y que la historia de las ciencias demuestra a cada paso: que el proceso de producción de un conocimiento pasa necesariamente por la transformación incesante de su objeto (conceptual); que esta transformación que forma una unidad con la historia del conocimiento tiene justamente por efecto producir un *nuevo conocimiento* (un nuevo objeto de conocimiento), que concierne siempre al *objeto real*, cuyo conocimiento se profundiza justamente por la *transformación* del objeto de conocimiento. Como profundamente lo dice Marx, el objeto real, cuyo conocimiento se trata de adquirir o profundizar, sigue siendo *lo que es tanto antes como después* del proceso de conocimiento que le concierne (*Introducción del 57*); si es, por lo tanto, el punto de referencia absoluto del proceso de conocimiento que le concierne, la profundización del conocimiento de este objeto real se efectúa por *un trabajo de transformación teórica* que afecta necesariamente al *objeto de conocimiento*, ya que no trata sino de él. Lenin comprendió perfectamente esta condición esencial de la práctica científica, y es uno de los grandes temas de *Materialismo y empiriocriticismo*: el tema de la profundización incesante del conocimiento del objeto real por la transformación incesante del objeto de conocimiento. Esta transformación del objeto de conocimiento puede conocer formas diversas: puede ser continua, insensible o, al contrario, discontinua y espectacular. Cuando una ciencia bien establecida se desarrolla sin síncopes, la transformación del objeto (de conocimiento) reviste una forma continua y progresiva: la transformación del objeto hace visible, en el objeto, "nuevos aspectos" que antes no eran en absoluto visibles; ocurre con el objeto lo mismo que con los mapas geográficos de regiones aún mal conocidas pero que se exploran: los blancos interiores se cubren de detalles y de precisiones nuevas, pero sin modificar el contorno general, ya reconocido y conocido de la región. Es así, por ejemplo, como podemos continuar, según Marx, la investigación sistemática del objeto definido por Marx; ganaremos seguramente nuevos detalles, "ver" lo que anteriormente no podíamos ver, pero en el interior de un objeto cuya estructura estará confirmada por nuestros resultados, más que transformada por ellos. Sigue algo distinto en los períodos críticos de desarrollo de una ciencia, cuando intervienen verdaderas *mutaciones* de la problemática teórica: entonces el *objeto* de la teoría experimenta una mutación correspondiente que esta vez no se refiere sólo a ciertos "aspectos" del objeto, a ciertos detalles de su estructura, sino a su estructura misma. Lo que entonces se hace visible es una nueva estructura del objeto, a menudo diferente de la antigua, lo que permite legítimamente hablar de un objeto nuevo: la historia de las matemáticas desde principios del siglo xix hasta nuestros días, o la historia de

la física moderna, son ricas en mutaciones de este género. Con mayor razón todavía, cuando nace una ciencia nueva, cuando se desprende del campo de la ideología con la cual rompió para nacer, este "desprendimiento" teórico provoca siempre, inevitablemente, un cambio revolucionario de la problemática teórica y una modificación igualmente radical del *objeto* de la teoría. En este caso, se puede hablar propiamente de *revolución*, de salto cualitativo, de modificación relativa a la *estructura misma* del objeto.<sup>69</sup> El nuevo objeto puede conservar todavía algún vínculo con el antiguo objeto ideológico, se pueden encontrar en él *elementos* que pertenecían también al antiguo objeto; pero, el sentido de estos elementos cambia con la nueva estructura que justamente le confiere su sentido. Estas semejanzas aparentes que se refieren a elementos aislados pueden engañar a una mirada superficial, que ignore la función de la estructura en la constitución del sentido de los elementos de un objeto, igual como ciertas semejanzas técnicas que tienen por objeto elementos aislados pueden equivocar a los intérpretes que ordenan en la misma categoría ("sociedades industriales") estructuras tan diferentes como el capitalismo y el socialismo contemporáneos. En verdad, esta revolución teórica, visible en la ruptura que separa a una ciencia nueva de la ideología de la cual nace, repercute profundamente en el objeto de la teoría que también es, en el mismo momento, el lugar de una revolución —y se transforma propiamente en un *objeto nuevo*. Esta *mutación en el objeto* puede constituir, de la misma manera que la mutación en la problemática correspondiente, el objeto de un riguroso estudio epistemológico. Y como es por un único y mismo movimiento como se constituyen la nueva problemática y el nuevo objeto, el estudio de esta doble mutación no es, de hecho, sino un solo y mismo estudio, que depende de la disciplina que reflexiona sobre la historia de las formas del saber y sobre el mecanismo de su producción: la filosofía.

Por aquí hemos llegado al umbral de nuestra pregunta: ¿cuál es el *objeto propio* de la teoría económica fundada por Marx en *El capital*? ¿Cuál es el objeto de *El capital*? ¿Cuál es la diferencia específica que separa el objeto de Marx del objeto de sus predecesores?

<sup>69</sup> Un buen ejemplo: el "objeto" de Freud es un objeto radicalmente nuevo en relación al "objeto" de la ideología psicológica o filosófica de sus predecesores. El objeto de Freud es el inconsciente que nada tiene que ver con los objetos, tan numerosos, de todas las variedades de la psicología moderna. Incluso se puede concebir que la tarea número 1 de toda disciplina nueva consiste en pensar la diferencia específica del objeto nuevo que descubre, en distinguirlo rigurosamente del antiguo objeto y en construir los conceptos propios requeridos para pensarlo. En este trabajo teórico fundamentalmente es donde una ciencia nueva conquista, en ardua lucha, su derecho efectivo a la autonomía.

## EL OBJETO DE "LA ECONOMÍA POLÍTICA"

Para responder a nuestra pregunta, tomaremos al pie de la letra el subtítulo de *El capital*: "Crítica de la economía política". Si la visión que proponemos es justa, "criticar" la economía política no puede significar criticar o rectificar tal inexactitud o tal punto de detalle de una disciplina existente, ni incluso llenar sus lagunas, llenar sus vacíos, siguiendo un movimiento de exploración ya largamente empezado. "Criticar la economía política" quiere decir oponerle una nueva problemática y un objeto nuevo, por lo tanto, someter a discusión el objeto mismo de la economía política. Pero como la economía política se define como economía política por un objeto, la crítica que la va a alcanzar, partiendo del nuevo objeto que se le opone, puede alcanzar a la economía política en su propia existencia. Este es el caso: la crítica de la economía política realizada por Marx no puede poner en discusión su objeto sin poner también en duda la economía política misma, en sus pretensiones teóricas de autonomía, en el "corte" que instaura en la realidad social para constituirse como teoría. La crítica de la economía política realizada por Marx es, por lo tanto, radical; somete a discusión no sólo el objeto de la economía política, sino la economía política misma como objeto. Para dar a esta tesis el beneficio de su radicalidad, digamos que la economía política tal como se define no tiene, para Marx, ningún derecho a existir: que no pueda existir economía política así concebida se debe a razones no de hecho sino de derecho.

Si esto es así, se comprende qué malentendido separa a Marx no sólo de sus predecesores, o de sus críticos, o de ciertos de sus partidarios, sino de los "economistas" que le sucedieron. Este malentendido es simple pero, al mismo tiempo, paradójico. Simple, ya que los economistas viven en la pretensión de la existencia de la economía política, y esta pretensión les impide todo derecho a la existencia. Paradójica, ya que la consecuencia que Marx extrajo de la no-existencia de derecho de la economía política es ese libro inmenso que se llama *El capital*, y que parece no hablar, desde el principio hasta el fin, sino de economía política.

Es preciso entonces entrar en el detalle de las precisiones indispensables y descubrirlas poco a poco, en la relación rigurosa que las une. Para anticipar lo que es necesario para su comprensión, demos una primera referencia. La pretensión de la economía política a la existencia es función de la naturaleza, de la definición de su objeto. La economía política se da por objeto en el dominio de los "hechos

económicos", que tienen para ella la evidencia de *hechos*: datos absolutos que toma como se "dan", sin pedirles cuenta. La revocación de la pretensión de la economía política realizada por Marx forma una unidad con la revocación de la evidencia de este "dato", que ella "se da" de hecho, arbitrariamente, por objeto, pretendiendo que este objeto *le es dado*. Toda la crítica de Marx se refiere a este objeto, a su modalidad pretendida de objeto "dato": la pretensión de la economía política no es más que el reflejo especular de la pretensión de su objeto de serle *dado*. Al formular la pregunta de lo "dato" del objeto, Marx plantea la pregunta misma del objeto de su naturaleza y de sus límites, por lo tanto, de su dominio de existencia, ya que la *modalidad* según la cual una teoría piensa su objeto afecta no solamente a la naturaleza de este objeto, sino aún más a la situación y a la extensión de su dominio de existencia. Retomemos a título de indicación una célebre tesis de Spinoza: en una primera aproximación, podemos adelantar que ya no debería existir economía política, como no existe una ciencia de las "conclusiones" como tal: la ciencia de las "conclusiones" no es ciencia, ya que es la ignorancia en acto de sus "premises"; no es más que lo imaginario en acto (el "primer género"). La ciencia de las conclusiones no es sino un efecto, un producto de las ciencias de las premisas; pero supuesto que esta ciencia de las premisas existe, la *pretendida* ciencia de las conclusiones (el "primer género") es conocida como imaginaria y como lo imaginario en acto: conocida, desaparece entonces en la desaparición de su pretensión y de su objeto. *Grosso modo* sucede lo mismo en Marx. Si la economía política no puede existir por sí misma, es que su objeto no existe por sí mismo, que no es el objeto de su concepto o que concepto es el concepto de un objeto inadecuado. La economía política sólo puede existir a condición de que exista primero la ciencia de sus premisas, o si se prefiere, la teoría de su concepto; pero desde que existe esta teoría, la pretensión de la economía política desaparece en lo que es: pretensión imaginaria. De estas indicaciones muy esquemáticas podemos sacar dos conclusiones provisionales. Si la "crítica de la economía política" posee el sentido que decimos, debe ser, al mismo tiempo, construcción del *concepto verdadero del objeto*, que la economía política clásica ubica en lo imaginario de su pretensión, construcción que producirá el concepto del objeto nuevo que Marx opone a la economía política. Si toda comprensión de *El capital* está supeditada a la construcción del concepto de este nuevo objeto, aquellos que leen *El capital* sin buscar en él este concepto y sin referir todo a este concepto arriesgan tropezar con malentendidos o enigmas, al vivir sólo en los "efectos" de causas invisibles, en lo imaginario de una economía tan cercana a ellos como el sol a doscientos pasos del "primer género de conocimiento"; tan cerca justamente porque está distante de ellos por una infinidad de leguas.

Esta referencia basta para introducir nuestro análisis. He aquí cómo vamos a conducirlo: para llegar a una definición diferencial del objeto de Marx, haremos un rodeo previo: el análisis del objeto de la eco-

nomía política, que nos mostrará en sus rasgos estructurales el tipo de objeto que Marx rechaza para constituir el suyo (A). La crítica de las categorías de este objeto nos designará, en la práctica teórica de Marx, los conceptos positivos constitutivos del objeto de Marx (B). Podremos entonces definirlo y sacar de su definición algunas conclusiones importantes.

#### ESTRUCTURA DEL OBJETO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

No pretendemos abordar aquí el examen en detalle de las teorías clásicas, y con mayor razón de las teorías modernas de la economía política, para sacar una definición del objeto al cual se refieren en su práctica teórica, aunque no reflexionan este objeto por sí mismo.<sup>70</sup> Me propongo solamente poner en su lugar los conceptos más generales que constituyen la estructura teórica del objeto de la economía política: en lo esencial, este análisis concierne al objeto de la economía política clásica (Smith, Ricardo), pero no se limita a las formas clásicas de la economía política, ya que las mismas categorías teóricas fundamentales se encuentran todavía hoy en la base de los trabajos de numerosos economistas. Es con este espíritu con el que creo poder tomar a modo de guía teórica elemental las definiciones propuestas por el *Dictionnaire philosophique* de A. Lalande. Sus variaciones, sus aproximaciones, incluso su "banalidad" no dejan de tener ventajas: pueden considerarse como otros tantos índices, no sólo de un fondo teórico común, sino aun como posibilidades de resonancias y de inflexiones de sentido.

El diccionario de Lalande define así la economía política: "Ciencia que tiene por objeto el conocimiento de los fenómenos, y (si la naturaleza de estos fenómenos lo admite) la determinación de las leyes que conciernen a la distribución de las riquezas, así como a su producción y a su consumo, en cuanto estos fenómenos están ligados al de la distribución. Se llaman riquezas, en el sentido técnico de esta palabra, todo lo que es susceptible de utilización" (I, 187). Las definiciones sucesivas que propone Lalande, citando a Gide, Simiand, Karmin, etc., ponen en primer plano el concepto de *distribución*. La definición de la extensión de la economía política a los tres campos de la producción, de la distribución y del consumo es retomada de los clásicos, particularmente de Say. Hablando de la producción y del consumo, Lalande hace notar que no son "económicas sino por un cierto aspecto. Al tomarlas en su totalidad, implican un gran número de nociones ajenas a la economía política, nociones tomadas, en lo tocante a la producción, de la tecnología, de la etnografía y de la ciencia de las costumbres. La economía política trata de la producción y del consumo, pero en la medida en que están en relación con la distribución, a título de causa o de efecto".

<sup>70</sup> Sobre las teorías modernas, se leerá provechosamente el notable artículo de M. Godelier: "Objet et méthode de l'anthropologie économique", *L'homme*, octubre de 1965.

Tomemos esta definición esquemática como el fondo más general de la economía política y veamos lo que implica, desde el punto de vista teórico, en cuanto a la *estructura* de su objeto.

a) Implica primero la existencia de hechos y fenómenos "económicos" repartidos en el interior de un campo definido, que posee la propiedad de ser un *campo homogéneo*. El campo y los fenómenos que lo ocupan llenándolo se encuentran *dados*, es decir, accesibles a la mirada y a la observación directa: su aprehensión no depende entonces de la construcción teórica previa de su concepto. Este campo homogéneo es un espacio definido en el que las diferentes determinaciones, hechos o fenómenos económicos, son, en virtud de la homogeneidad del campo de su existencia, comparables, más precisamente, *mensurables*, por lo tanto, *cuantificables*. Todo hecho económico es entonces mensurable por esencia. Era ya el gran principio de la economía clásica; precisamente el primer punto importante sobre el cual versa la crítica de Marx. El gran error de Smith y Ricardo, a los ojos de Marx, es el de haber sacrificado el análisis de la forma-valor a la única consideración de la *cantidad* de valor: "el valor como cantidad absorbe su atención" (I, 83, nota 1). Sobre este punto los economistas modernos están, a pesar de sus diferencias de concepción, de parte de los clásicos cuando reprochan a Marx el producir en su teoría conceptos "no operarios", es decir, conceptos que excluyen la medida de su objeto, por ejemplo la plusvalía. Pero este reproche se vuelve contra sus autores, ya que Marx admite y emplea la medida: para las "formas desarrolladas" de la plusvalía (el beneficio, la renta, el interés). Si la plusvalía no es mensurable, es justamente porque es el *concepto* de sus formas, ellas mismas mensurables. Seguramente que esta simple distinción cambia todo: el espacio homogéneo y pleno de los fenómenos de la economía política ya no es entonces un simple *dato*, puesto que requiere la definición de su *concepto*, es decir, la definición de las condiciones y límites que permiten considerar a los fenómenos homogéneos y, por lo tanto, mensurables. Advirtamos simplemente esta diferencia, pero sin olvidar que la economía política moderna permanece fiel a la tradición "cuantitativa" empirista de los clásicos, ya que no se conocen, retomando la palabra de A. Marshall, sino hechos "mensurables".

b) Esta concepción empirista-positivista de los hechos económicos no es, sin embargo, tan "plana" como podría parecerlo. Hablo aquí de la "banalidad" del espacio *plano* de estos fenómenos. Si este espacio homogéneo no remite a la profundidad de su concepto, remite, sin embargo, a un cierto mundo exterior a su propio plano, y que asume el papel *teórico* de sustentarlo en la existencia, y de fundamentarlo. El espacio homogéneo de los fenómenos económicos implica una relación determinada con el mundo de los *hombres* que producen, distribuyen, reciben y consumen. Es la segunda implicación teórica del objeto de la economía política. Esta implicación no es siempre tan visible como lo es en Smith y Ricardo, puede permanecer latente y puede no ser directamente tematizada por la economía; no es por ello menos esen-

cial a la estructura de su objeto. La economía política relaciona los hechos económicos con las *necesidades* (por ende, con la "utilidad") de los sujetos humanos como su origen. Tiende a reducir los valores de cambio a los valores de uso y estos últimos ("las riquezas" para retomar la expresión de la economía clásica) a las necesidades de los hombres. Es también el propósito de F. Simiand (citado por Lalande): ¿"De qué manera es económico un fenómeno? En lugar de definir este fenómeno por la consideración de las riquezas (término clásico en la tradición francesa, pero que no es el mejor), me parecería preferible seguir a los economistas recientes, que toman como noción central la satisfacción de las necesidades materiales" (Lalande, 1, 188). Simiand se equivocó al presentar su petición como una novedad: su definición no hace sino repetir la definición clásica poniendo en escena detrás de los hombres y sus necesidades su *función teórica de sujetos* de los fenómenos económicos.

Esto significa que la economía clásica no puede pensar los hechos económicos como pertenecientes al espacio homogéneo de su posibilidad y de su mensurabilidad sino mediante una *antropología "ingenua"* que base, en los sujetos económicos y sus necesidades, todos los actos por los cuales los objetos económicos son producidos, repartidos, recibidos y consumidos. Hegel dio el concepto filosófico de *la unidad* de esta antropología "ingenua" y de los fenómenos económicos en la célebre expresión de la "*esfera de las necesidades*" o de la "*sociedad civil*"<sup>71</sup> distinta de la sociedad política. En el concepto de esfera de necesidades, los hechos económicos son pensados en su esencia económica como basados en sujetos humanos prisioneros de la "*necesidad*": en el *homo oeconomicus*, que es también un dato (visible, observable). El campo positivista homogéneo de los hechos económicos mensurables descansa sobre un mundo de sujetos cuya actividad de sujetos productores en la división del trabajo tiene por fin y efecto la producción de objetos de consumo destinados a satisfacer a estos mismos sujetos de necesidades. Los sujetos, como sujetos de necesidades, sustentan la actividad de los sujetos como productores de valores de uso, cambistas de mercancías y consumidores de valores de uso. El campo de los fenómenos económicos se basa así, tanto en su origen como en su fin, en el conjunto de sujetos humanos cuyas necesidades los definen como sujetos económicos. *La estructura teórica propia de la economía política se basa entonces en la puesta en relación inmediata y directa de un espacio homogéneo de fenómenos dados y de una antropología ideológica que funda en el hombre, sujeto de las necesidades (el dato del homo oeconomicus), el carácter económico, de los fenómenos de su espacio.*

<sup>71</sup> El concepto de "sociedad civil", presente en los textos de la maduración de Marx y constantemente retomado por Gramsci para designar la esfera de la existencia económica, es equívoco y debe ser suprimido del vocabulario teórico marxista —a menos que se le haga designar no lo económico opuesto a lo político sino lo "privado" opuesto a lo público, es decir, un efecto combinado del derecho y de la ideología jurídico-política sobre lo económico.

Veamos esto de más cerca. Hablamos de un espacio homogéneo de hechos o fenómenos *económicos dados*. Y he aquí que detrás de este dato descubrimos un mundo de sujetos humanos dados, indispensables para sustentarlo en su existencia. El primer dato es, por lo tanto, un dato falso; o más bien, está verdaderamente dado, dado *por* esta antropología, que a su vez está dada. Es ella y sólo ella, en efecto, la que permite declarar *económicos* a los fenómenos agrupados en el espacio de la economía política: son económicos en cuanto efectos (más o menos inmediatos o "mediatizados") de las *necesidades* de los sujetos humanos, en una palabra, de lo que hace del hombre, junto a su naturaleza racional (*animal rationale*), locuaz (*animal loquax*), reidor (*ridens*), político (*politicum*), moral y religioso, un sujeto de *necesidades* (*homo oeconomicus*). Es la necesidad (del sujeto humano) la que define lo *económico* de la economía. El *dato* del campo homogéneo de los fenómenos económicos nos es dado como *económico* por esta antropología silenciosa. Pero entonces si se mira de cerca, es esta antropología "donante" la que, en sentido estricto, constituye el dato absoluto, a menos que no se nos remita a Dios para fundarlo, es decir, lo Dado que se da a sí mismo, *causa sui*, Dios-Dado. Dejemos este punto, donde vemos bastante bien que jamás existe dato en el escenario de las evidencias sin una ideología que lo produzca manteniéndose a sus espaldas, y a quien no podamos pedir ninguna cuenta y que nos da lo que quiere. Si vamos a ver detrás de la cortina, no vemos el gesto de su "don": desaparece en lo dado, como toda labor en su obra. Somos sus espectadores, es decir, sus mendigos.

Esto no es todo: la misma antropología que sostiene así el espacio de los fenómenos económicos permitiendo hablar de ellos como *económicos* resurge en ellos bajo otras formas ulteriores, de las cuales algunas son conocidas: si la economía política clásica pudo presentarse como un orden providencial feliz, como una armonía económica (de los fisiócratas a Say por intermedio de Smith), es por la proyección directa de los atributos morales o religiosos de su antropología latente en el espacio de los fenómenos económicos. Es el mismo tipo de intervención el que está en acción en el optimismo liberal burgués, o en la protesta moral, de los comentadores socialistas de Ricardo, con quienes Marx no deja de disputarse: el contenido de la antropología cambia pero la antropología subsiste, tal como su papel y en lugar de su intervención. Incluso es esta antropología latente la que resurge en ciertos mitos de los economistas políticos modernos, por ejemplo, en conceptos tan ambiguos como el de "racionalidad" económica, el de "óptimum", el de "pleno empleo", o el de economía de las necesidades, el de economía "humana", etc. La misma antropología que sirve de fundamento originario a los fenómenos económicos está presente desde el momento en que se trata de definir su sentido, es decir, su *fin*. El espacio homogéneo dado de los fenómenos económicos está así doblemente dado por la antropología que lo encierra en la tenaza de los orígenes y de los fines.

Y si esta antropología parece estar *ausente* de la realidad inme-

diala de los fenómenos mismos, lo está en el intermedio de los orígenes y de los fines y también en virtud de su universalidad, que no es sino repetición. Siendo todo los sujetos idénticamente sujetos de necesidades, se pueden tratar sus efectos poniendo entre paréntesis al conjunto de estos sujetos; su universalidad se refleja entonces en la universalidad de las leyes de los efectos de sus necesidades, lo que inclina naturalmente la economía política hacia la pretensión de tratar los fenómenos económicos en lo absoluto, para todas las formas de sociedad pasadas, presentes y por venir. Este afán de falsa eternidad que Marx encontraba en los clásicos puede originarse *políticamente* en su deseo de eternizar el modo de producción burguesa, lo cual es muy evidente en algunos: Smith, Say, etc. Pero puede provenir de otra razón, más vieja que la burguesía, que vive en el tiempo de otra historia, de una razón no política sino *teórica*: efectos teóricos inducidos por esta antropología silenciosa que sella la estructura del objeto de la economía política. Éste es sin duda el caso de Ricardo que aunque sabía que le llegaría su hora a la burguesía, aunque ya leía ese destino en el mecanismo de su economía, sostenía, sin embargo, en voz alta el discurso de la eternidad.

¿Es preciso, en el análisis de la estructura del objeto de la economía política, ir más allá de esta unidad funcional entre el campo homogéneo de los fenómenos económicos dados, y de una antropología latente, y poner en evidencia los presupuestos, los conceptos teóricos (filosóficos) que en sus relaciones específicas sostienen a esta unidad? Uno se encontraría entonces ante conceptos filosóficos tan fundamentales como dato, sujeto, origen, fin, orden y ante relaciones como aquella de la causalidad lineal y teológica. Conceptos que merecerían un análisis detallado para mostrar qué papel están obligados a desempeñar en la puesta en escena de la economía política. Pero esto nos llevaría demasiado lejos y, por añadidura, los encontraremos bajo otro ángulo, cuando veamos a Marx ya sea desembarazándose de ellos, ya sea asignándoles papeles diferentes.

## LA CRÍTICA DE MARX

Marx rechaza al mismo tiempo la concepción positivista de un campo homogéneo de fenómenos económicos dados y la antropología ideológica del *homo oeconomicus* que está en su base. Rechaza, pues, con esta unidad, la estructura misma del objeto de la economía política.

Veamos primero qué sucede con el destino de la *antropología clásica* en la obra de Marx. Con este fin vamos a recorrer rápidamente las grandes regiones del "espacio" económico: consumo, distribución, producción, para ver qué lugar teórico pueden tener allí los conceptos antropológicos.

### A. EL CONSUMO

Podemos empezar por el *consumo* que parece directamente interesado en la antropología, ya que éste pone en discusión el concepto de "necesidades" humanas.

Ahora bien, Marx muestra en la *Introducción* del 57 que no se puede definir únicamente las necesidades económicas relacionándolas con la "naturaleza humana" de los sujetos económicos. El consumo es, en efecto, doble. Implica el *consumo individual* de los hombres de una sociedad dada, pero también el *consumo productivo*, aquel que se necesitaría definir, para consagrar el uso universal del concepto de necesidad, como el consumo que satisface a las necesidades de la producción. Este último consumo comprende: los objetos de la producción (materias brutas o materias primas, resultado de un trabajo de transformación de materias brutas) y los instrumentos de la producción (herramientas, máquinas, etc.) necesarios para la producción. Toda una parte del consumo concierne, por lo tanto, directa y exclusivamente a la producción misma. Toda una parte de la producción está consagrada no a satisfacer las necesidades de los individuos sino a permitir la reproducción ya sea simple, ya sea ampliada, de las condiciones de la producción. De esta comprobación Marx extrae dos distinciones absolutamente esenciales, que están ausentes en la economía política clásica: la distinción entre *capital constante* y *capital variable* y la distinción entre dos sectores de la producción, el Sector I destinado a reproducir las condiciones de la producción sobre una base simple o ampliada, y el Sector II, destinado a la producción de los objetos de consumo individual. La proporción que existe entre estos dos sectores está dominada por la estructura de la producción, que interviene directamente para determinar la naturaleza y la masa de toda una parte de los

valores de uso, que no entran jamás en el consumo de las necesidades, sino sólo en la producción misma. Este descubrimiento desempeña un papel esencial en la teoría de la *realización* del valor, en el proceso de acumulación capitalista y en todas las leyes que se derivan. Es sobre este punto donde se centra una interminable polémica de Marx con Smith, retomada varias veces en los libros II y III y cuyos ecos se encuentran en las críticas dirigidas por Lenin a los populistas y a su maestro el economista "romántico" Sismondi.<sup>72</sup>

Esta distinción, sin embargo, no rige todos los problemas. Si es verdad que las "necesidades" de la producción escapan a toda determinación antropológica, sin embargo, una parte de los productos es consumida por los individuos, que satisfacen así sus "necesidades". Pero aquí nuevamente vemos a la antropología conmovida en sus pretensiones teóricas por el análisis de Marx. No solamente estas "necesidades" son definidas explícitamente por Marx como "históricas" y no como datos absolutos,<sup>73</sup> sino aun y sobre todo son reconocidas, en su función económica de necesidades, bajo la condición de ser "solventes".<sup>74</sup> Las únicas necesidades que desempeñan un papel económico son las necesidades que pueden ser económicamente satisfechas; estas necesidades no son definidas por la naturaleza humana en general, sino por la solvencia, es decir, por el nivel de ingreso de que disponen los individuos, y por la *naturaleza* de los productos disponibles, que son, en un momento dado, el resultado de las capacidades técnicas de la producción. La determinación de las necesidades de los individuos por las formas de la producción va aún más lejos, ya que la producción no produce solamente medios de consumo (valores de uso) definidos, sino también su *modo de consumo*, y hasta el deseo de estos productos.<sup>75</sup> Dicho de otra manera, el propio consumo individual que pone en relación aparentemente inmediata a los valores de uso con las necesidades (y parece, por lo tanto, depender directamente de una antropología, aunque sea historizada) nos remite, por una parte, a las capacidades técnicas de la producción (al nivel de las

<sup>72</sup> Señalo que sería apasionante —lo que aquí no puedo hacer— estudiar estas largas críticas de Marx para ver por una parte en qué se distingue de Smith sobre este punto capital: para ver, por otra parte, cómo y dónde localiza su diferencia esencial, para ver cómo explica el "desacuerdo", la "ceguera", el "desprecio", el "olvido" increíble de Smith, que están en el origen del "dogma absurdo" que domina toda la economía moderna; para ver, por último, por qué Marx experimenta la necesidad de recomenzar 4 o 5 veces esta crítica, como si no llegara a agotarla. Y se descubriría, entre otras conclusiones pertinentes desde el punto de vista epistemológico, que el "desacuerdo enorme" de Smith está en relación directa con la consideración exclusiva del capitalista individual, por lo tanto, de los sujetos económicos considerados fuera del todo, como los últimos sujetos del proceso global. En otras palabras, en la forma de su eficacia directa se encontraría la presencia determinante de la ideología antropológica (Referencias esenciales: Ed. A.: II, 189-230; II, 359-431; III, 840-859. Ed. E.: II, 169-202; II, 321-386; III, 770-787. Ed. F.: t. IV, 175-210; t. V, 15-85; t. VIII, 210-228. *Doctrines*, I, 197-218, etcétera).

<sup>73</sup> *Misère de la philosophie*, pp. 52-53 y *El capital*, Ed. A.: I, 185, 246; III, 864. Ed. E.: I, 124, 178; III, 794. Ed. F.: I, 174, 228; VIII, 235.

<sup>74</sup> Ed. A.: III, 190, 202. Ed. E.: III, 185, 195. Ed. F.: t. VI, 196, 207.

<sup>75</sup> *Einleitung*..., p. 624. *Contribution*..., p. 157.

fuerzas de producción) y por otra a las relaciones sociales de producción que fijan la distribución de los ingresos (formas de la repartición de la plusvalía y salario). A partir de este último punto, somos remitidos a la distribución de los hombres en *clases sociales*, que entonces llegan a ser los "verdaderos" "sujetos" (en la medida en que se pueda emplear este término) del proceso de producción. La relación directa de las "necesidades" así definidas con un fundamento antropológico llega a ser entonces puramente mítica o, más bien, es preciso invertir el orden de las cosas y decir que la idea de una antropología, si es posible, pasa por la consideración de la definición económica (no antropológica) de estas "necesidades". Estas necesidades están sometidas a una doble determinación *estructural*, y no ya antropológica: la que reparte los productos entre el Sector I y el Sector II, y aquella que asigna a las necesidades su contenido y su sentido (la estructura de la relación de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción). Esta concepción niega, por lo tanto, a la antropología clásica su papel de fundadora de lo económico.

#### B. LA DISTRIBUCIÓN

Puesto que la distribución apareció como un factor esencial de determinación de necesidades, junto a la producción, veamos lo que sucede con esta nueva categoría. La distribución también se presenta bajo un aspecto propio. No se trata solamente de distribución de ingresos (lo que remite a las relaciones de producción), sino también de distribución de valores de uso producidos por el proceso de producción. Ahora bien, sabemos que en estos valores de uso aparecen los productos del Sector I o medios de producción, y los productos del Sector II o medios de consumo. Los productos del Sector II son intercambiados con los ingresos de los individuos, por lo tanto, en función de sus ingresos, por lo tanto, de su reparto, por lo tanto, de la primera distribución. En cuanto a los productos del Sector I, los medios de producción, destinados a reproducir las condiciones de la producción, no son intercambiados con ingresos, sino directamente entre los propietarios de los medios de producción (es el resultado de los esquemas de realización del libro II): entre los miembros de la clase capitalista que detentan el monopolio de los medios de producción. Detrás de la distribución de los valores de uso se perfila así otra distribución: la distribución de los hombres en clases sociales que ejercen una función en el proceso de producción.

En su concepción más banal, la distribución aparece como distribución de productos y de esta forma como más alejada de la producción y, por así decirlo, independiente de ésta. Pero antes de ser distribución de productos, es: 1] distribución de instrumentos de producción y 2], lo que es otra determinación de la misma relación, distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes

tipos de producción (subordinación de los individuos a relaciones de distribución determinadas). La distribución de los productos no es, manifiestamente, más que el resultado de esta distribución, que está incluida en el proceso mismo de producción y determina su estructura.<sup>76</sup>

En los dos casos, por la distribución de los ingresos y por la distribución de los medios de consumo y de los medios de producción, índice de la distribución de los miembros de la sociedad en clases distintas, nos vemos remitidos, por lo tanto, a las *relaciones de producción*, y a la *producción* misma.

El examen de las categorías que, a primera vista, parecía exigir la intervención teórica de una antropología del *homo oeconomicus* y que, por esta razón, podía darle una apariencia de fundamento, produce este doble resultado: 1] la desaparición de la antropología, que deja de desempeñar su papel fundador (determinación de lo económico como tal, determinación de los "sujetos" de la economía). "El espacio plano" de los fenómenos económicos ya no se encuentra duplicado por el espacio antropológico de la existencia de los sujetos humanos. 2] La remisión necesaria, implicada en el análisis del consumo y de la distribución, al lugar de verdadera determinación de lo económico: *la producción*. Correlativamente, esta profundización teórica nos aparece como una transformación del campo de los fenómenos económicos: su antiguo "espacio plano" homogéneo es sustituido por una nueva figura, donde los "fenómenos" económicos son pensados bajo la dominación de las "relaciones de producción" que los determinan.

Se habrá reconocido en el segundo de estos resultados una tesis fundamental de Marx: la *producción* es la que domina el consumo y la distribución y no lo inverso. Es frecuente ver reducir todo el descubrimiento de Marx a esta tesis fundamental y a sus consecuencias.

Esta "reducción" choca, sin embargo, con una pequeña dificultad: este descubrimiento data ya de los fisíócratas, y Ricardo, el economista "de la producción por excelencia" (Marx), le dio una forma sistemática. Ricardo, en efecto, proclamó la primacía de la producción sobre la distribución y el consumo.

Es preciso aún ir más lejos y reconocer, como lo hace Marx en la *Introducción* del 57, que si Ricardo afirmó que la distribución constituía el objeto propio de la economía política, fue porque hacía alusión a lo que, en la distribución, concierne a la repartición de los agentes de la producción en clases sociales.<sup>77</sup> Sin embargo, aun aquí debemos aplicar a Ricardo lo que Marx dice a propósito de la plusvalía. Ricardo ofrecía todos los signos exteriores del reconocimiento de la realidad de la plusvalía, pero no dejaba de hablar en términos de beneficio, de renta, y de interés, es decir, con otros conceptos que el de plusvalía. De la misma manera, Ricardo ofrece todos los signos

<sup>76</sup> Einleitung..., p. 629. Contribution..., p. 161.

<sup>77</sup> Einleitung..., pp. 627-628. Contribution..., pp. 160-161.

exteriores del reconocimiento de la existencia de las relaciones de producción pero, sin embargo, no deja de hablar en términos de la sola distribución de los ingresos y de los productos, por lo tanto, sin producir el *concepto*. Cuando se trata solamente de identificar la *existencia* de una realidad bajo su disfraz, poco importa que la o las palabras que la designan sean conceptos inadecuados. Es lo que permite a Marx traducir en una lectura sustitutiva inmediata el *lenguaje* de su predecesor y pronunciar la palabra *plusvalía* allí donde Ricardo pronuncia la palabra beneficio, o la palabra *relaciones de producción* allí donde Ricardo pronuncia la palabra distribución de ingresos. Todo va bien mientras sólo se trate de designar una existencia: basta corregir esta palabra para llamar a la cosa por su nombre. Pero cuando se trata de las consecuencias teóricas que nacen de este disfraz, el asunto se pone serio puesto que esta palabra desempeña entonces el papel de un concepto, cuya inadecuación o ausencia provocan efectos teóricos graves, aunque el autor en cuestión las reconozca o no. Se advierte entonces que lo que se toma por el disfraz de una realidad bajo una palabra inexacta es el disfraz de un segundo disfraz: el disfraz de la función teórica de un concepto bajo una palabra. Con esta condición, las variaciones de la terminología pueden ser el índice real de una variación en la problemática y el objeto. No obstante, todo pasa como si Marx hubiera dividido su propio trabajo. Por una parte se contenta con efectuar una lectura sustitutiva de sus predecesores: es el signo de una "generosidad" (Engels) que le hace siempre calcular muy ampliamente sus deudas, y tratar prácticamente a los "productores" como "descubridores". Pero, por otra parte, aunque en lugares diferentes, Marx se muestra despiadado para con las consecuencias teóricas extraídas por sus predecesores de su ceguera, en cuanto al sentido conceptual de las realidades que han producido. Cuando Marx critica a Smith o a Ricardo, con extrema severidad, por no haber sabido distinguir la plusvalía de sus formas de existencia, les reprocha, de hecho, no haber dado su *concepto* a la realidad que habían podido "producir". Vemos claro, entonces, que la simple "omisión" de una palabra en realidad es la ausencia de un *concepto*, ya que la presencia o ausencia de un concepto decide toda una cadena de consecuencias teóricas.

Esto nos ayuda a aclarar los efectos de la ausencia de una palabra sobre la teoría que "contiene" esta ausencia; la ausencia de una "palabra" equivale aquí a la presencia de otro concepto.

Dicho de otra forma, aquel que piensa no tener sino que restablecer una "palabra" ausente en el discurso de Ricardo corre el riesgo de engañarse acerca del contenido *conceptual* de esta ausencia, reduce a simples "palabras" los conceptos mismos de Ricardo. Es en este paso de danza de falsas identificaciones (creer que no se hace otra cosa que restablecer una palabra, cuando se construye un concepto; creer que los conceptos de Ricardo no son más que palabras) donde es preciso buscar la razón por la cual Marx puede exaltar al mismo tiempo los descubrimientos de sus predecesores —cuando a menudo

no hicieron más que "producir" sin "descubrir"— y criticarlos tan rudemente por las consecuencias teóricas que, sin embargo, simplemente extrajeron. He debido entrar en este detalle para poder situar bien el sentido de este juicio de Marx:

Ricardo, a quien le importaba concebir la producción moderna en su estructura social determinada y que es el economista de la producción por excelencia, afirma *por esta razón* que no es la producción sino la distribución la que constituye el verdadero sujeto de la economía política moderna.<sup>78</sup>

"Por esta razón" significa:

... *instintivamente* veía en las formas de distribución la expresión más clara de las *relaciones fijas de los agentes de producción en una sociedad dada*.<sup>79</sup>

Estas "relaciones fijas de los agentes en una sociedad dada" son justamente las *relaciones de producción*, cuya consideración por parte de Marx, no en forma de presentimiento "*intuitivo*", es decir, no "sin darse cuenta", sino en forma de *concepto* y de sus consecuencias, conmociona el objeto de la economía clásica y, con su objeto, la ciencia misma de la economía política como tal.

Lo propio de Marx es, en efecto, no el haber afirmado ni mostrado la primacía de la producción (Ricardo a su manera ya lo había hecho), sino el haber transformado el *concepto de producción*, asignándole un objeto radicalmente diferente del objeto designado por el antiguo concepto.

#### C. LA PRODUCCIÓN

Según Marx toda producción está caracterizada por dos elementos indisociables: el *proceso de trabajo* que da cuenta de la transformación infligida por el hombre a las materias naturales para hacer de ellas valores de uso y las *relaciones sociales de producción* bajo cuya determinación este proceso de trabajo es ejecutado. Vamos a examinar sucesivamente estos dos puntos: el proceso de trabajo (a) y las relaciones de producción (b).

##### a] El proceso de trabajo

El análisis del proceso de trabajo tiene por objeto las *condiciones materiales y técnicas* de la producción.

<sup>78</sup> Einleitung..., p. 628. Contribution..., p. 161.

<sup>79</sup> Einleitung..., p. 627. Contribution..., p. 160.

El proceso de trabajo... la actividad que tiene por fin la producción de valores de uso, la apropiación de los objetos exteriores a las necesidades, es la condición general de los cambios materiales entre el hombre y la naturaleza, una necesidad física de la vida humana, independiente por esto de todas sus formas sociales, o más bien, igualmente común a todas.<sup>80</sup>

Este proceso se reduce a la combinación de tres elementos simples que son: "...1] la actividad personal del hombre, o trabajo propiamente dicho; 2] el objeto sobre el cual actúa el trabajo; 3] el medio por el cual actúa".<sup>81</sup> En el proceso de trabajo interviene, por lo tanto, un gasto de la fuerza de trabajo de los hombres que, utilizando instrumentos de trabajo definidos según reglas (técnicas) adecuadas, transforma el objeto de trabajo (sea una materia bruta, sea una materia ya trabajada, o materia prima) en un producto útil.

Este análisis hace resaltar dos caracteres esenciales que vamos a examinar sucesivamente: la naturaleza material de las condiciones del proceso de trabajo, el papel dominante de los medios de producción en el proceso de trabajo.

*Primer carácter.* Todo gasto productivo de la fuerza de trabajo supone para su ejercicio condiciones materiales que se reducen todas a la existencia de la naturaleza, ya sea bruta, ya sea modificada por la actividad humana. Cuando Marx escribe que "el trabajo es ante todo un proceso que ocurre entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el cual el hombre asegura, reglamenta y controla, por su propia actividad, el intercambio de materias con la naturaleza... frente a la naturaleza desempeña el papel de una fuerza de la naturaleza", afirma que la transformación de la naturaleza material en productos, por lo tanto, el proceso de trabajo como mecanismo material, está dominado por las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología. La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo. Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales impide toda concepción "humanista" del trabajo humano como pura creación. Se sabe que este idealismo no ha permanecido en estado de mito, sino que ha reinado en la economía política misma y, a partir de allí, en las utopías económicas del socialismo vulgar; por ejemplo en Proudhon (proyecto del banco popular), en Gray (los "bonos del trabajo"), y por último, en el programa de Gotha que proclamaba en su primera línea:

El trabajo es la fuente de toda riqueza y toda cultura,

<sup>80</sup> El capital, Ed. A.: t. 1, 198. Ed. E.: t. 1, 136. Ed. F.: t. 1, 186.

<sup>81</sup> Ed. A.: t. 1, 193. Ed. E.: t. 1, 131. Ed. F.: t. 1, 181.

A lo que Marx respondió:

el trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es tan fuente de valores de uso (que son, igualmente, la riqueza real) como el trabajo, que no es más que la expresión de una fuerza natural, la fuerza de trabajo del hombre. Esta frase rebatida se encuentra en todos los abecedarios, y no es verdadera sino a condición de subentender que el trabajo es anterior, con todos los objetos y procedimientos que lo acompañan. Pero un programa socialista no debería permitir que esta fraseología burguesa silencie las únicas *condiciones* que pueden darle un sentido... los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo esta *sobrenatural potencia de creación*...<sup>82</sup>

Este mismo utopismo es el que lleva a Smith y a todos los utopistas que lo siguieron sobre este punto a omitir, en los conceptos económicos, la representación formal de la necesidad de la reproducción de las condiciones materiales del proceso de trabajo como esencial a la existencia de este proceso, por lo tanto a hacer abstracción de la materialidad actual de las fuerzas productivas (objeto de trabajo, instrumentos materiales de trabajo) implicadas en todo proceso de producción (bajo esta relación, a la economía política de Smith le falta una teoría de la reproducción, indispensable a toda teoría de la producción). Este mismo idealismo del trabajo es el que, en los *Mauscritos del 44*, permite a Marx declarar a Smith el "Lutero de la economía política moderna" por haber sabido reducir toda riqueza (todo valor de uso) sólo al trabajo humano y sellar la unión teórica de Smith y Hegel: el primero por haber reducido toda la economía política a la subjetividad del trabajo, el segundo por haber concebido "el trabajo como esencia del hombre". En *El capital*, Marx rompe con este idealismo del trabajo, pensando el concepto de las condiciones materiales de todo proceso de trabajo y produciendo el concepto de las formas de existencia económicas de estas condiciones materiales: para el modo de producción capitalista las distinciones decisivas del capital constante y del capital variable, por una parte, del Sector I y del Sector II de la producción, por otra parte.

En este simple ejemplo se pueden medir los efectos teóricos y prácticos provocados, en el campo mismo del análisis económico, por el simple pensamiento del concepto de su objeto. Basta que Marx piense la realidad de las condiciones materiales de la producción como pertenecientes al concepto de la producción para originar, en el campo del análisis económico, conceptos económicamente "operatorios" (capital constante, capital variable, Sector I, Sector II) que trastornan su ordenamiento y naturaleza. El concepto de su objeto no es un con-

<sup>82</sup> Crítica del programa de Gotha, en Karl Marx-Friedrich Engels, Obras escogidas en dos tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1966; t u, p. 10.

cepto para-económico, es el concepto de la construcción de conceptos económicos necesarios para la comprensión de la naturaleza del objeto económico: los conceptos económicos de capital constante y capital variable, de Sector I y de Sector II, no son sino la determinación económica, en el campo mismo del análisis económico, del concepto de las *condiciones materiales del proceso de trabajo*. El concepto del objeto existe entonces inmediatamente bajo la forma de conceptos económicos directamente "operatorios". Pero, sin este concepto del objeto estos conceptos no hubieran sido producidos, y habríamos permanecido en el idealismo económico de Smith, expuesto a todas las tentaciones de la ideología.

Este punto es capital, ya que nos muestra que no basta considerar, para declararse marxista, que la economía y, en la economía, la producción, dominan todas las otras esferas de la existencia social. Se puede proclamar esta tesis, y, sin embargo, en el mismo momento, desarrollar una concepción idealista de la economía y de la producción, declarando que el trabajo constituye a la vez "la esencia del hombre" y la esencia de la economía política, en una palabra, desarrollando una ideología antropológica del trabajo, de la "civilización del trabajo", etc. El materialismo de Marx supone, por el contrario, una concepción materialista de la producción económica, es decir entre otras condiciones, hacer evidentes las condiciones materiales irreductibles del proceso de trabajo. Éste es uno de los puntos de aplicación directa de la fórmula de Marx, contenida en la carta a Engels que ya he citado, donde Marx precisa que él ha "atribuido una importancia muy diferente" que sus predecesores a la categoría de valor de uso". En este punto tropiezan todas las interpretaciones del marxismo como "filosofía del trabajo", sean éticas, personalistas o existencialistas: la teoría sartiana de lo práctico-inerte en particular, ya que le falta el concepto de la modalidad de las condiciones materiales del proceso de trabajo. Smith relacionaba ya las condiciones materiales *actuales* del proceso de trabajo con el trabajo pasado: disolvía así en una regresión al infinito la *actualidad* de las condiciones materiales requeridas en un momento dado por la existencia del proceso de trabajo, en la *inactualidad* de los trabajos anteriores, en su recuerdo (Hegel debía ratificar esta concepción en su teoría de la *Erinnerung*). Sartre disuelve igualmente en el recuerdo filosófico de una praxis anterior, ella misma secundaria en relación a otra o a otras praxis anteriores, y así ininterrumpidamente hasta la praxis del sujeto originario, las condiciones materiales *actuales*, cuya combinación estructural domina todo trabajo efectivo, toda transformación actual de una materia prima en un producto útil. En Smith, que actúa como economista, esta disipación ideal provoca importantes consecuencias teóricas en el dominio de la economía. En Sartre, se sublima inmediatamente en su "verdad" filosófica explícita: la antropología del sujeto, latente en Smith, toma en Sartre la forma abierta de una filosofía de la libertad.

*Segundo carácter.* El mismo análisis del proceso de trabajo pone en evidencia el papel dominante de los “*medios de trabajo*”.

El uso y la creación de medios de trabajo... caracterizan al proceso de trabajo *específicamente humano*, y por esto es por lo que Franklin define al hombre como un animal fabricante de herramienta [*tool-making animal*]. Las reliquias de los antiguos medios de trabajo tienen, para el estudio de las formas económicas de las sociedades desaparecidas, la misma importancia que la estructura de los fósiles para el conocimiento de la organización de las razas extinguidas. Lo que distingue una época económica de otra es menos lo que se produce [*macht*] que la manera [*wie*] de producir, que los medios de trabajo con los cuales se produce. Los medios de trabajo son no solamente los grandes del desarrollo de la fuerza de trabajo humano, sino también los índices [*Anzeiger*] de las relaciones sociales en las que se produce.<sup>83</sup>

Entre los tres elementos constitutivos del proceso de trabajo (objeto, medios, fuerza de trabajo) existe una dominancia: la de los *medios de trabajo*. Es este último elemento el que permite —en el proceso de trabajo común a todas las épocas económicas— identificar y situar la diferencia específica que distinguirá sus formas esenciales. Son los “*medios de trabajo*” que determinan la forma típica del proceso de trabajo considerado: al fijar el “modo de ataque” de la naturaleza exterior sometida a transformación en la producción económica, determinan el *modo de producción*, categoría fundamental del análisis marxista (tanto en economía como en historia); fijan, al mismo tiempo, el grado de *productividad* del trabajo productivo. El concepto de las diferencias pertinentes observables en las variedades del proceso de trabajo, el concepto que permite no solamente “la periodización” de la historia, sino, ante todo, la construcción del concepto de historia: el concepto de *modo de producción* está fundamentado así, desde el punto de vista que consideramos aquí, en las diferencias cualitativas de los medios de trabajo, es decir, en su propia productividad. ¿Es necesario destacar aún que existe una relación directa entre el concepto de papel dominante de los medios de trabajo y el concepto, económicamente “operatorio” de productividad? ¿Es preciso hacer notar que la economía clásica no supo nunca, como le reprocha Marx, aislar e identificar este concepto de productividad, y que su desconocimiento de la historia está ligado a la ausencia del concepto de *modo de producción*?<sup>84</sup>

Al producir el concepto clave de modo de producción, Marx pue-

<sup>83</sup> Ed. A.: 1, 194-195. Ed. E.: 1, 132. Ed. F.: t. 1, 182-183.

<sup>84</sup> Sobre todos estos problemas apenas bosquejados en este capítulo, ver el texto de E. Balibar, en particular su importante análisis del concepto de *fuerzas productivas*.

de expresar el grado diferencial de ataque material de la naturaleza por la producción, el modo diferencial de unidad que existe entre "el hombre y la naturaleza", y los grados de variación de esta unidad. Pero al mismo tiempo que nos descubre la envergadura teórica de la consideración de las *condiciones materiales* de la producción, el concepto de modo de producción nos descubre también otra realidad determinante, correlativa al grado de variación de la unidad "hombre-naturaleza": la de las *relaciones de producción*:

Los medios de trabajo no sólo son los gradímetros del desarrollo de la fuerza de trabajo humano, sino además los índices [Anzeiger] de las relaciones sociales en las cuales se produce...

A través de ello descubrimos que la unidad hombre-naturaleza, expresada por el grado de variación de esta unidad, es, al mismo tiempo y a la vez, la unidad de la relación hombre-naturaleza y de las relaciones sociales en las que se efectúa la producción. El concepto de modo de producción contiene, por lo tanto, el concepto de la unidad de esta doble unidad.

#### b) *Las relaciones de producción*

Nos encontramos así ante una *nueva condición* del proceso de producción. Después de las condiciones *materiales* del proceso de producción, donde se expresa la naturaleza específica de la relación que el hombre tiene con la naturaleza, debemos ahora estudiar las condiciones *sociales* del proceso de producción: *las relaciones sociales de producción*. Estas nuevas condiciones conciernen al tipo específico de relaciones que existen *entre los agentes de la producción*, en función de las relaciones que existen entre estos agentes, por una parte, y los *medios materiales* de producción, por otra. Esta precisión es capital, ya que *las relaciones sociales de producción no son, bajo ningún concepto, reductibles a simples relaciones entre los hombres, a relaciones que pondrían en discusión sólo a los hombres, y, por lo tanto, a las variaciones de una matriz universal, la intersubjetividad* (reconocimiento, prestigio, lucha, dominación y servidumbre, etc.). Las relaciones sociales de producción en Marx no ponen en escena sólo *a los hombres*, sino que ponen en escena, en "combinaciones" específicas, a los *agentes* del proceso de producción y a las *condiciones materiales* del proceso de producción. Insisto sobre este punto, por una razón que coincide con el análisis que ha hecho Rancière de algunas expresiones de Marx, donde en una terminología aún inspirada por su filosofía antropológica de la juventud, uno podía estar tentado a oponer, al pie de la letra, las relaciones entre los hombres a las relaciones entre las cosas. Ahora bien, en las *relaciones de producción* están implicadas necesariamente las relaciones entre los hombres y las cosas, en tal forma que las relaciones entre los hombres están definidas allí

por relaciones precisas existentes entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción.

¿Cómo piensa Marx estas relaciones? Las piensa como una "distribución" o una "combinación" (*Verbindung*). Hablando de la distribución en la *Introducción* Marx escribe:

En su concepción más banal la distribución aparece como distribución de productos y de esta forma como más alejada de la producción y, por así decirlo, independiente de aquélla. Pero antes de ser distribución de productos es: 1] distribución de los instrumentos de producción y 2], lo que es otra determinación de la misma relación, distribución de los miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción (subordinación de los individuos a relaciones de producción determinadas). La distribución de los productos no es, manifiestamente, más que el resultado de esta distribución, que está incluida en el proceso de producción y determina la *estructura de la producción* [*Gliederung*]. Considerar la producción sin tener en cuenta esta distribución, que está incluida en ella, es manifiestamente una abstracción vacía, ya que, por el contrario, la distribución de los productos está implicada por esta distribución que constituye originalmente un momento de la producción [*Moment*]... La producción tiene necesariamente un punto de partida en una cierta distribución de los instrumentos de producción...<sup>85</sup>

Esta distribución consiste así en una cierta *atribución* de los medios de producción a los agentes de la producción, en una cierta *relación reglamentada*, establecida entre los medios de producción por una parte y los agentes de la producción por la otra. Formalmente, esta distribución-atribución puede ser concebida como una *combinación* (*Verbindung*) entre un cierto número de elementos pertenecientes ya sea a los medios de producción, ya sea a los agentes de producción, combinación que se efectúa según modalidades definidas.

En la propia expresión de Marx:

Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre los factores. Pero unos y otros sólo lo son en estado virtual, en tanto que se encuentran separados. Para una producción cualquiera es preciso su combinación. Es la *manera especial* [die besondere Art und Weise] de operar esta combinación la que distingue las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social [*Gesellschaftsstruktur*].<sup>86</sup>

■ *Einleitung...*, p. 629. *Contribution...*, p. 161.  
■ Ed. A.: n. 42. Ed. E.: n. 37. Ed. F.: t. iv, 38.

En otro texto, sin lugar a duda el más importante, hablando del modo de producción feudal Marx escribe:

La forma económica específica en la cual el sobretrabajo no retribuido es extraído a los productores inmediatos determina la relación de dominio y de servidumbre tal como se deriva inmediatamente de la propia producción, y reacciona a su vez sobre ella de manera determinante. Es en ello donde se fundamenta por entero la estructuración [*Gestaltung*] de la comunidad económica, nacida de las relaciones de producción y de ahí, al mismo tiempo, su estructura [*Gestalt*] política específica. En la relación inmediata de los propietarios de las condiciones de producción con los productores inmediatos —relación cuyas formas corresponden siempre, conforme a su naturaleza, a un grado de desarrollo determinado del modo [*Art und Weise*] de trabajo, y, por lo tanto, a un cierto grado de desarrollo de su fuerza productiva social— es donde encontramos el secreto más interior [*innerste Geheimnis*], el fundamento [*Grundlage*] escondido de toda la construcción social [*Konstruktion*] y, en consecuencia, también de las formas políticas de la soberanía, y de la relación de dependencia, en una palabra, de cada forma de estado específico.<sup>87</sup>

Los desarrollos de este texto han hecho aparecer, en los dos elementos presentados hasta aquí (agentes de la producción y medios de producción), distinciones de primera importancia. Junto a los medios de producción vemos aparecer la distinción ya conocida entre el objeto de la producción, por ejemplo, la tierra (que ha desempeñado *directamente* un papel determinante en todos los modos de producción anteriores al capitalismo) y los instrumentos de producción. Junto a los *agentes* de la producción vemos aparecer, además de la distinción entre el trabajador y la fuerza de trabajo, una distinción esencial entre los *agentes inmediatos* de la producción (expresión de Marx) cuya fuerza de trabajo está en acción en la producción, y otros hombres que desempeñan un papel en el proceso general de la producción como propietarios de medios de producción, pero sin figurar como trabajadores o agentes inmediatos ya que su fuerza de trabajo no es empleada en el proceso de producción. Es combinando, poniendo en *relación* estos diferentes elementos, fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, señores \* no trabajadores inmediatos, objeto de producción, instrumentos de producción, etc., como llegamos a definir los diferentes *modos* de producción que han existido y que pueden existir en la historia humana. Esta operación de relacionar elementos preexistentes determinados podría hacer pensar en una *combinatoria*, si la na-

<sup>87</sup> Ed. A.: III, 799. Ed. E.: III, 733. Ed. F.: t. VIII, 172.

\* En francés *maîtres* [T.].

turaleza específica muy particular de las relaciones puestas en juego en estas diferentes combinaciones no definiera y limitara estrechamente el campo. Para obtener los diferentes modos de producción es preciso combinar estos diferentes elementos pero sirviéndose de *modos de combinación*, de *Verbindungen específicas*, que sólo tienen sentido en la naturaleza propia del *resultado* de la combinatoria (siendo este resultado la producción real), y que son: la *propiedad*, la *posesión*, la *disposición*, el *goce*, la *comunidad*, etc. La aplicación de relaciones específicas a las diferentes distribuciones de los elementos presentes produce un número limitado de formaciones que constituyen las relaciones de producción de los modos de producción definidos. Estas relaciones de producción determinan las relaciones que sostienen los diferentes grupos de agentes de la producción con los objetos y los instrumentos de la producción, y por esto reparten a la vez a los agentes de la producción en grupos funcionales, que ocupan un lugar definido en el proceso de producción. Las relaciones de los agentes de la producción entre sí son el resultado de las relaciones típicas que ellos mantienen con los medios de producción (objeto, instrumento), y de su distribución en grupos definidos y localizados funcionalmente en sus relaciones con los medios de producción por la estructura de la producción.

No puedo entrar aquí en el análisis teórico de este concepto de "combinación" y de sus diferentes formas; me remito sobre este punto, a la exposición de Balibar. De todas maneras está claro que la naturaleza teórica de este concepto de "combinación" puede fundamentar la afirmación, adelantada anteriormente bajo una forma crítica, de que el marxismo *no es un historicismo* ya que el concepto marxista de historia descansa sobre el principio de la variación de las formas de esta "combinación". Quisiera solamente insistir sobre la naturaleza particular de estas relaciones de producción, que deben ser destacadas bajo un doble título.

En el texto que acabo de citar, vimos demostrar a Marx que tal forma de combinación de los elementos presentes implicaba necesariamente una cierta forma de dominio y de servidumbre indispensables para asegurar esta combinación, es decir, una cierta configuración [*Gestaltung*] política de la sociedad. Se ve precisamente en qué lugar se encuentra fundamentada la necesidad y la forma de la "formación" política: a nivel de las *Verbindungen* que constituyen los modos de conexión entre los agentes de la producción y los medios de la producción, a nivel de las relaciones de propiedad, de posesión, de disposición, etc.<sup>88</sup> Estos tipos de relación según la diversificación o la no-diversificación de los agentes de la producción en trabajadores inmediatos y señores hacen *necesaria* (sociedad de clases) o *superflua*

<sup>88</sup> Una precisión importante. El término "propiedad" utilizado por Marx puede hacer creer que las relaciones de producción son idénticas a las relaciones jurídicas. Ahora bien, el derecho no constituye las relaciones de producción. Estas últimas pertenecen a la infraestructura, el derecho a la superestructura.

(sociedad sin clases) la existencia de una organización política destinada a imponer y a mantener estos tipos de relaciones definidos por medio de la fuerza material (la del Estado) y de la fuerza moral (aquella de las ideologías). Se ve aquí que ciertas relaciones de producción imponen como condición de su propia existencia, la existencia de una *superestructura jurídico-política e ideológica*, y que esta superestructura es necesariamente *específica* (puesto que es requerida en función de relaciones de producción específicas). Se ve también que otras relaciones de producción no requieren una estructura política, sino solamente una superestructura ideológica (sociedades sin clases). Por último, se ve que la naturaleza de las relaciones de producción consideradas no sólo requiere o no requiere tal o cual forma de superestructura sino que fija igualmente el *grado de eficacia* delegado a tal o cual nivel de la totalidad social. Sea como sea, de todas estas consecuencias podemos, en todo caso, extraer una conclusión que concierne a las relaciones de producción: ellas remiten a las formas superestructurales, las que forman parte de las condiciones de su propia existencia. No se puede, por lo tanto, pensar las relaciones de producción en su concepto, haciendo abstracción de sus condiciones de existencia superestructurales específicas. Sólo por tomar un ejemplo, se ve que el análisis de la venta y de la compra de la fuerza de trabajo donde *existen* relaciones de producción capitalista (la separación entre los propietarios de medios de producción de un lado y de trabajadores asalariados de otro) supone directamente, para la comprensión de su objeto, la consideración de *relaciones jurídicas formales*, que constituyen en sujetos de derecho al comprador (el capitalista) y al vendedor (el asalariado) de la fuerza de trabajo, así como toda una superestructura política e ideológica que mantiene y contiene a los agentes económicos en la distribución de los papeles, que hace de una minoría de explotadores los propietarios de los medios de producción, y de la mayoría de la población, los productores de la plusvalía. Toda la superestructura de la sociedad considerada se encuentra así implicada y presente, de una manera específica, en las relaciones de producción, es decir, en la estructura fija de la distribución de los medios de producción y de las funciones económicas en categorías determinadas de agentes de producción. Se puede decir que si la estructura de las relaciones de producción define lo económico como tal, la definición del concepto relaciones de producción de un modo de producción determinado pasa necesariamente por la definición del concepto de la totalidad de los distintos niveles de la sociedad, y de su tipo de articulación (es decir, de su eficacia) propia.

No se trata aquí, de ninguna manera, de una exigencia formal sino de la condición teórica absoluta que guía la definición de lo económico. Basta referirse a los innumerables problemas provocados por esta definición cuando se trata de modos de producción diferentes del modo de producción capitalista para darse cuenta de su importancia decisiva: si, como dice Marx a menudo, lo que está escondido en la sociedad capitalista está visible claramente en la sociedad feudal

o en la comunidad primitiva, es en estas últimas sociedades donde vemos claro que *lo económico no es directamente visible con claridad*, de la misma manera que, en esas mismas sociedades, vemos también con claridad que el grado de eficacia de los diferentes niveles de la estructura social *no es visible con claridad*. Los antropólogos y etnólogos "saben" a qué atenerse y, al buscar lo económico, caen en las relaciones de parentesco o en instituciones religiosas u otras; los especialistas en historia medieval "saben" a qué atenerse y, al buscar la determinación dominante de la historia en la "economía", la encuentran... en la política o en la religión.<sup>89</sup> En todos estos casos no se trata de la captación *inmediata* de lo económico, no se trata del "dato" económico bruto, tampoco de la eficacia inmediata "dada" en tal o cual nivel. En todos estos casos la identificación de lo económico pasa por la *construcción de su concepto*, que supone, para ser construido, la definición de la existencia y de la articulación específicas de los diferentes niveles de la estructura del todo, tal como están necesariamente implicadas por la estructura del modo de producción considerado. Construir el concepto de lo económico es definirlo rigurosamente como nivel, instancia, o región, de la estructura de un modo de producción, es, por lo tanto, definir su *lugar*, su *extensión* y sus *límites* propios en esta estructura; es, si se quiere tomar la vieja imagen platónica, "recortar" la región de lo económico en la estructura del todo, según su "articulación" propia, sin equivocarse de articulación. El "recorte" del "dato" o recorte empirista se equivoca siempre de articulación justamente porque proyecta sobre lo "real" las articulaciones y el recorte arbitrarios de la ideología que lo sostiene. No se trata de recorte y articulación justa, sino a condición de poseer, por lo tanto, de *construir*, el concepto. En otros términos, no es posible, en las sociedades primitivas, considerar tal o cual *hecho*, tal o cual *práctica*, aparentemente sin relación con "la economía" (como las prácticas a las cuales dan lugar los ritos de parentesco o de religión, o relaciones entre grupos en la concurrencia al *potlatch*), como *rigurosamente económicos* sin haber construido previamente el concepto de la diferenciación de la estructura del todo social en estas diferentes prácticas o niveles, sin haber *descubierto* su propio sentido en la estructura del todo, sin haber identificado en la diversidad desconcertante de estas prácticas la *región* de la práctica económica, su configuración y sus modalidades. Es verosímil que gran parte de las dificultades de la etnología y de la antropología contemporáneas se deba a que ellas abordan los "hechos", los "datos" de la etnografía (descriptiva) sin tomar la precaución teórica de construir el concepto de su objeto: esta omisión los consagra a proyectar en la realidad etnográfica las categorías que para ellos definen prácticamente lo económico, es decir, las categorías que por añadidura son, a menudo, empíristas de la economía de las sociedades contemporáneas. Esto basta para

<sup>89</sup> Véase el artículo de Godelier: "Objet et méthodes de l'anthropologie économique", en *L'homme*, octubre de 1965. Incluido en el libro de Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, Siglo xxi Editores, 1967, pp. 245-313.

multiplicar las aporías. Si seguimos aquí también a Marx, no habremos hecho este rodeo por las sociedades primitivas y demás sino para ver con claridad lo que nuestra propia sociedad nos oculta, es decir, para *ver con claridad* que lo económico, menos que ninguna otra realidad (política, ideológica, etc.), *no se ve jamás con claridad*, no coincide con lo "dado". Esto es tanto más "evidente" para el modo de producción capitalista cuanto que nosotros sabemos que es el modo de producción donde el *fetichismo* afecta por excelencia a la *región* de lo económico. A pesar de las "evidencias" macizas del "dato" económico en el mundo de la producción capitalista, y justamente a causa del carácter "macizo" de estas "evidencias" fetichizadas, no hay acceso a la esencia de lo económico sino a través de la construcción de su concepto, es decir, por la puesta en evidencia del *lugar* que la *región económica* ocupa en la estructura del todo, por lo tanto, la puesta en evidencia de la articulación existente entre esta *región* y las otras regiones (superestructura jurídico-política e ideológica) y por el grado de *presencia* (o de eficacia) de las otras regiones en la *región económica*. Aquí nuevamente, esta exigencia puede ser encontrada directamente como una exigencia teórica positiva, pero puede también ser omitida, y se manifiesta entonces por efectos propios, sean teóricos (contradicciones, umbrales en la explicación), sean prácticos (por ejemplo dificultad en la técnica de la planificación socialista o aun capitalista). He aquí, muy esquemáticamente, la primera conclusión que podemos extraer de la determinación de lo económico por Marx mediante las relaciones de producción.

La segunda conclusión no es menos importante. Si las relaciones de producción nos aparecen de aquí en adelante como una estructura regional *inscrita* en la estructura de la totalidad social, ella nos interesa también por su naturaleza de *estructura*. Aquí vemos disiparse el espejismo de una antropología teórica al mismo tiempo que se disipa el espejismo de un espacio homogéneo de los fenómenos económicos *dados*. Lo económico no es solamente una *región* estructurada que ocupa un lugar propio en la estructura global del todo social, sino que en su propio lugar, en su autonomía (relativa) regional, funciona como una *estructura* regional determinando como tal sus elementos. Encontramos aquí los resultados de los otros estudios de esta obra: a saber, que la estructura de las relaciones de producción determina *lugares* y *funciones* que son ocupados y asumidos por agentes de la producción, que no son jamás sino los ocupantes de estos lugares, en la medida en que son los "portadores" (*Träger*) de estas funciones. Los verdaderos "sujetos" (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las "evidencias" de lo "dado" de la antropología ingenua, los "individuos concretos", los "hombres reales", sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones*. Los verdaderos "sujetos" son *estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción* (y las relaciones sociales políticas e ideológicas). Pero como son "relaciones", no se deberían

pensar en la categoría de *sujeto*. Si por ventura se tiene la ocurrencia de querer reducir estas relaciones de producción a relaciones entre los hombres, es decir, a “relaciones humanas” se deformaría el pensamiento de Marx que demuestra con la mayor profundidad —con la condición de aplicar una lectura verdaderamente crítica a algunas de sus escasas fórmulas ambiguas— que las *relaciones* de producción (al igual que las relaciones sociales políticas e ideológicas) son irreducibles a toda intersubjetividad antropológica, ya que no combinan agentes y objetos sino en una estructura específica de distribución de relaciones, de lugares y de funciones, ocupados y “conducidos” por objetos y agentes de la producción.

Se puede entonces comprender, nuevamente, cómo el *concepto* de su objeto distingue radicalmente a Marx de sus predecesores y por qué sus críticos no lo descubrieron. Pensar el concepto de producción es pensar el concepto de la unidad de sus condiciones: el modo de producción. Pensar el modo de producción es pensar no solamente las condiciones materiales, sino también las condiciones sociales de la producción. En cada caso, se debe producir el concepto que preside la definición de los conceptos económicamente “operatorios” (empleo adrede este término que es de uso corriente entre los economistas) a partir del concepto de su objeto. Sabemos cuál es, en el modo de producción capitalista, el concepto que expresa en la realidad económica misma el hecho de las relaciones de producción capitalista: es el *concepto de plusvalía*. La unidad de las condiciones materiales y de las condiciones sociales de la producción capitalista se expresan en la relación directa existente entre el capital variable y la producción de la plusvalía. El hecho de que la plusvalía no sea una realidad medible se debe a que no es una cosa, sino el concepto de una relación, el concepto de una estructura social de producción, que existe con una existencia visible y mensurable sólo en sus “efectos”, en el sentido en que nosotros lo definiremos dentro de poco. Que ella no exista sino en sus efectos no significa que pueda ser tomada por entero en tal o cual de sus efectos determinados: para esto sería preciso que estuviera *presente por entero*, cuando sólo está presente, como estructura, en su ausencia determinada. No está presente sino en la totalidad, en el movimiento total de sus efectos, en lo que Marx llama la “totalidad desarrollada de sus formas de existencia”, por una razón que tiene que ver con su naturaleza misma: la de ser una relación de producción que existe entre los agentes del proceso de producción y los medios de producción, es decir, la estructura misma que domina el proceso en la totalidad de su desarrollo y de su existencia. El *objeto* de la producción, la tierra, los minerales, el carbón, el algodón, los *instrumentos de producción*, una herramienta, una máquina, etc., son “cosas” o realidades visibles, asignables, mensurables; no son *estructuras*. Las relaciones de producción son estructuras, y el economista ordinario que se esfuerza en vano en escrutar los “hechos” económicos, los precios, los intercambios, el salario, el beneficio, la renta, etc., todos estos hechos “mensurables”, no “verá”,

a su nivel, ninguna *estructura*, como el “físico” prenewtoniano no podía “ver” la ley de la atracción en la caída de los cuerpos o el químico prelavosieriano el oxígeno en el aire “desflogistizado”. Por cierto que tal como antes de Newton “se veía” caer los cuerpos, se “veía” también antes de Marx la masa de hombres “explotados” por una minoría. Pero el concepto de las “formas” económicas de esta explotación, el concepto de la existencia económica de las relaciones de producción, de la dominación y de la determinación de toda la esfera de la economía política por esta estructura, no tenía entonces existencia teórica. Suponiendo que Smith y Ricardo hayan “producido”, en el “hecho” de la renta y del beneficio, el “hecho” de la plusvalía, permanecían en la noche, al no saber lo que habían “producido”, ya que no sabían pensarlos en su concepto ni sacar las consecuencias teóricas. Estaban a cien leguas de poder *pensarlo*, no habiendo concebido jamás, al igual que toda la cultura de su tiempo, que un “hecho” puede estar constituido por la existencia de una *relación* de “combinación”, de una relación de complejidad, consustancial al modo de producción íntegro, dominando su presente, sus crisis, su porvenir, determinando como ley de su estructura la realidad económica íntegra, hasta en el detalle visible de los fenómenos empíricos, permaneciendo invisible en su evidencia enceguecedora.

## LA INMENSA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX

Ahora podemos volvemos hacia el pasado para medir la distancia que separa a Marx de sus predecesores y su *objeto* del de ellos.

Podemos, de ahora en adelante, abandonar el tema de la antropología que, en la economía política, tenía por función fundir al mismo tiempo la naturaleza *económica* de los fenómenos económicos (por la teoría del *homoeconomicus*) y su existencia en el espacio *homogéneo* de un dato. Exceptuando el "dato" de la antropología que, en la economía política, tenía por función fundar ¿Qué le sucede al no poder fundamentarse en una antropología, con qué efectos le afecta esta debilidad?

La economía política pensaba los fenómenos económicos como dependientes de un espacio plano, donde reinaba una causalidad mecánica transitiva, de tal modo que un efecto determinado podía ser referido a una causa objeto, a otro fenómeno; de tal modo que la necesidad de su inmanencia podía ser tomada por entero en la secuencia de un dato. La homogeneidad de este espacio, su carácter plano, su propiedad de dato, su tipo de causalidad lineal, son determinaciones teóricas que constituyen en su sistema la estructura de una problemática teórica, es decir, de una cierta manera de concebir su objeto y al mismo tiempo de formularle preguntas definidas (por esta misma problemática) sobre su ser, anticipando la forma de sus respuestas (el esquema de la medida); en suma una problemática empirista. La teoría de Marx se opone radicalmente a esta concepción. No porque sea "su inversión" sino porque es diferente, porque no tiene teóricamente relación con ella, por lo tanto, porque rompe con ella. Al definir lo económico *por su concepto*, Marx nos presenta los fenómenos económicos —si queremos ilustrar provisoriamente su pensamiento con la metáfora espacial— no en la infinitud de un espacio plano homogéneo, sino en *una región* determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global; por lo tanto, como un espacio complejo y profundo, inscrito a su vez en otro espacio complejo y profundo. Pero abandonemos esta metáfora espacial, ya que sus virtudes se agotan en esta primera oposición; todo se basa, en efecto, en la naturaleza de esta profundidad, o para hablar más rigurosamente, de esta *complejidad*. Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la *estructura* (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la *estructura* (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de

esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo. En el nivel económico propiamente dicho, la estructura que constituye y determina los objetos económicos es la *estructura siguiente*: unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción. El concepto de esta última *estructura* no puede ser definido fuera del concepto de la estructura global del modo de producción.

Esta simple ubicación de los conceptos teóricos fundamentales de Marx, su simple posición en la unidad de un discurso teórico, traen, desde luego, un cierto número de consecuencias importantes.

*La primera:* lo económico no puede poseer la cualidad de un *dato* (de lo inmediatamente visible, observable, etc.), ya que su identificación requiere el concepto de la estructura de lo económico, el que requiere a su vez el concepto de la estructura del modo de producción (sus diferentes niveles y sus articulaciones específicas), puesto que su identificación supone, por lo tanto, la construcción de su *concepto*. El concepto de lo económico debe ser construido *para cada modo de producción*, tal como el concepto de cada uno de los demás "niveles" pertenecientes al modo de producción: lo político, lo ideológico, etcétera.

Toda la ciencia económica depende, por lo tanto, como cualquier ciencia, de la construcción del concepto de su objeto. Con esta condición, no hay ninguna contradicción entre la teoría de la economía y la teoría de la historia; al contrario, la teoría de la economía es una región subordinada a la teoría de la historia, claro está que en el sentido no-historicista, no-empirista, en que pudimos esbozar esta teoría de la historia.<sup>90</sup> De la misma manera que toda "historia" que no elabora el concepto de su objeto, sino que pretende "leerlo" inmediatamente en lo visible del "campo" de los fenómenos históricos, permanece, quiéralo o no prisionera del empirismo; toda "economía política" que vaya "a las cosas mismas", es decir, a lo "concreto", a lo "dado", sin construir el concepto de su objeto, permanece, quiéralo o no, prisionera en las redes de una ideología empirista y bajo la constante amenaza del resurgimiento de sus verdaderos "objetos", es decir, de sus objetivos (ya sea el ideal del liberalismo clásico, o aun de un "humanismo" del trabajo, incluso socialista).

*La segunda:* si el "campo" de los fenómenos económicos no tiene la homogeneidad de un plano infinito, sus objetos ya no son, con pleno derecho, homogéneos entre sí, por lo tanto, uniformemente susceptibles de comparación y de *medida*. La posibilidad de medida y de intervención del instrumento matemático, de sus modalidades propias, etc., no está por ello excluida de lo económico sino que, de ahora en adelante, está sometida a lo previo de la definición conceptual de los lugares y límites de lo mensurable, como lugares y límites a los cuales pueden aplicarse otros recursos de la ciencia matemática (por ejemplo instrumentos de la econometría o de otros procedimientos de formalización). La formalización matemática sólo puede existir

<sup>90</sup> Ver capítulo III.

subordinada a la formalización conceptual. Aquí también, el límite que separa la economía política del empirismo, incluso formalista, pasa por la frontera que separa el concepto del objeto (teórico) del objeto "concreto" y de los protocolos, incluso matemáticos, de su manipulación.

Las consecuencias prácticas de este principio son manifiestas, por ejemplo, en la solución de los problemas "técnicos" de la planificación, donde se toman naturalmente por problemas verdaderamente "técnicos", "problemas" que nacen simplemente de la ausencia del concepto del objeto, es decir, del empirismo económico. La "tecnocracia" intelectual se nutre de este tipo de confusiones y encuentra allí dónde emplearse a tiempo completo: nada es más largo de resolver que un problema que no existe o que está mal planteado.

*La tercera:* si el campo de los fenómenos económicos ya no es este espacio plano, sino un espacio profundo y complejo, si a los fenómenos económicos que están determinados por su *complejidad* (es decir, su estructura) ya no se les puede aplicar, como antaño, el concepto de causalidad lineal, se precisa otro concepto para dar cuenta de la nueva forma de causalidad requerida por la nueva definición del objeto de la economía política, por su "complejidad", es decir, por su determinación propia: *la determinación por una estructura*.

Esta tercera consecuencia merece toda nuestra atención, ya que nos introduce en un dominio teórico absolutamente nuevo. Que un objeto no pueda ser definido por su apariencia inmediata visible o sensible, que sea necesario hacer el rodeo de su concepto para asirlo (*begreifen*: captar; *Begriff*: concepto), he aquí una tesis que suena a nuestros oídos como algo ya conocido: es la lección de toda la historia de la ciencia moderna, más o menos pensada en la filosofía clásica, incluso si esta reflexión se realizó en el interior de un empirismo trascendente (como en Descartes) o trascendental (Kant y Husserl) o idealista-"*objetivo*" (Hegel). Que se necesitan grandes esfuerzos teóricos para terminar con todas las formas de este empirismo sublimado en la "teoría del conocimiento" que domina la filosofía occidental, para romper con su problemática del sujeto (el *cogito*) y del objeto —y todas sus variaciones— nadie puede dudarlo. Pero todas esas ideologías filosóficas hacen, al menos, "alusión" a una necesidad real, impuesta, contra este empirismo tenaz, por la práctica teórica de las ciencias reales, a saber que el conocimiento de un objeto real pasa no por el contacto inmediato con lo "concreto", sino por la producción del concepto de este objeto (en el sentido de objeto de conocimiento) como su condición de posibilidad *teórica* absoluta. *Formalmente*, la tarea que Marx nos impone cuando nos obliga a producir el concepto de lo económico para poder constituir una teoría de la economía política, cuando nos obliga a definir *por su concepto* el dominio, los límites y las condiciones de validez de una matematización de este objeto aunque rompa con toda la tradición idealista-empirista de la filosofía crítica occidental, no es de ninguna manera en ruptura con la práctica científica efectiva. Muy por el contrario,

las exigencias de Marx vuelven a tomar, en un nuevo dominio, las exigencias que, desde hace mucho, se imponen a la práctica de las ciencias que han alcanzado su autonomía. Si a menudo estas exigencias chocan con las prácticas, profundamente impregnadas de ideología empirista, que reinaban y reinan aún en la ciencia económica, se debe, sin lugar a dudas, a la juventud de esta "ciencia" y también a que la "ciencia económica" está particularmente expuesta a las presiones de la ideología; las ciencias de la sociedad no tienen la serenidad de las ciencias matemáticas. Hobbes lo decía ya: la geometría une a los hombres, la ciencia social los divide. La "ciencia económica" es la arena y el lugar de los grandes combates políticos de la historia.

Sucede algo muy diferente con nuestra tercera conclusión y con la exigencia que nos impone de pensar los fenómenos económicos *determinados por una estructura (regional)*, a su vez determinada por la *estructura (global)* del modo de producción. Esta exigencia plantea a Marx un problema, que no sólo es un problema científico, es decir, dependiente de la práctica teórica de una ciencia definida (la economía política o la historia), sino un problema teórico o filosófico, ya que concierne precisamente a la producción de un concepto o de un conjunto de conceptos que afectan necesariamente a las formas mismas de la científicidad o de la racionalidad (teórica) existente, las formas que definen, en un momento dado, a lo Teórico como tal, es decir, al objeto de la filosofía.<sup>91</sup> Este problema concierne, también, en verdad, a la producción de un concepto teórico (filosófico), absolutamente indispensable para constituir el discurso riguroso de la teoría de la economía política: a la producción de un concepto filosófico indispensable, que no existe en la forma de concepto.

Quizá sea prematuro adelantar que el nacimiento de toda ciencia nueva plantea inevitablemente problemas teóricos (filosóficos) de este orden: Engels lo pensaba, y nos da pie para creerlo, si examinamos lo que ha pasado en el momento del nacimiento de las matemáticas en Grecia, de la constitución de la física galileana, del cálculo infinitesimal, de la fundación de la química y de la biología, etc.; en numerosas de estas coyunturas, asistimos a este fenómeno sobresaliente: la "recuperación" de un descubrimiento científico fundamental por la reflexión filosófica y la producción por la filosofía de una *forma de racionalidad nueva* (Platón después de los descubrimientos de los matemáticos del siglo IV y V, Descartes después de Galileo, Leibniz con el cálculo del infinito, etc.). Esta "recuperación" filosófica, esta producción por la filosofía de nuevos conceptos teóricos que resuelven los *problemas teóricos*, si no los planteados explícitamente, al menos los contenidos "en estado práctico" en los grandes descubrimientos científicos en cuestión, marcan las grandes rupturas de la historia de lo Teórico, es decir, de la historia de la filosofía. Parece, sin embargo, que algunas disciplinas científicas pudieron fundarse o incluso *creerse fundadas* por simple extensión de una forma de racionalidad existente

<sup>91</sup> Ver prefacio, parágrafo 14.

(la psicofisiología, la psicología, etc.), lo que tendería a sugerir que no es *cualquier* fundación científica la que provoca, *ipso facto*, una revolución en lo Teórico, sino, una fundación científica tal que esté en la obligación de transformar *prácticamente* la problemática existente en lo Teórico para poder pensar su objeto: la filosofía capaz de reflexionar en lo Teórico, por la puesta al día de una nueva forma de racionalidad (cientificidad, apodicticidad, etc.), sobre esta conmoción provocada por el surgimiento de tal ciencia, marcaría entonces una revolución en la historia de lo Teórico.

Parece ser que, si se quiere retener lo que ha sido dicho en otra ocasión del retardo necesario de la producción filosófica de esta nueva racionalidad, e incluso de retrocesos históricos de los que ciertas revoluciones teóricas pueden ser el objeto, Marx nos ofrece precisamente un ejemplo de esta importancia. El problema epistemológico planteado por la modificación radical del objeto de la economía política por Marx puede ser formulado así: *¿por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esta región?* De manera más general: *¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de los elementos de una estructura y las relaciones estructurales existentes entre estos elementos y todos los efectos de estas relaciones, por la eficacia de esta estructura?* Y a fortiori, *¿por medio de qué concepto o de qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por una estructura dominante?* Dicho de otra manera, *¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?*

Esta simple pregunta teórica resume en sí misma el prodigioso descubrimiento científico de Marx: el de la teoría de la historia y de la economía política, el de *El capital*. Pero lo resume como una prodigiosa pregunta teórica contenida "en estado práctico" en el descubrimiento científico de Marx, la pregunta que Marx "practicó", en su obra, a la cual dio por respuesta su propia obra científica, sin producir el concepto en una obra filosófica de igual rigor.

Esta simple pregunta era a tal punto nueva e imprevista, que contenía con qué hacer estallar todas las teorías clásicas de la causalidad, o con qué hacerse desconocer, pasar desapercibida y hacerse enterrar incluso antes de nacer.

Muy esquemáticamente, se puede decir que la filosofía clásica (lo Teórico existente) disponía, en todo y para todo, de dos sistemas de conceptos para pensar la eficacia. El sistema mecanicista de origen cartesiano, que reducía la causalidad a una eficacia *transitiva* y analítica, no podía convenir, sino al precio de extraordinarias distorsiones (como se ve en la "psicología" o en la biología de Descartes), para pensar la eficacia de un todo sobre sus elementos. Se disponía, sin embargo, de un segundo sistema concebido precisamente para dar cuenta de la eficacia de un todo sobre sus elementos: el concepto leibniziano de la *expresión*. Es este modelo el que domina todo el

pensamiento de Hegel. Pero supone en sus ideas generales que el todo del que se trata sea reducible a un principio de interioridad único, es decir, a una *esencia interior*, de la que los elementos del todo no son entonces más que formas de expresión fenomenales, el principio interno de la esencia que está en cada punto del todo, de manera que a cada instante se pueda escribir la ecuación, inmediatamente adecuada: *tal elemento* (económico, político, jurídico, literario, religioso, etc., en Hegel) — *la esencia interior del todo*. Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la *naturaleza de un todo "espiritual"*, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *paris totalis*. En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sobre sus partes, pero con la condición absoluta de que el todo no fuese una estructura.

Si se plantea al todo como *estructurado*, es decir, como poseyendo un tipo de unidad diferente del tipo de unidad del todo espiritual, ya no ocurre lo mismo; se hace imposible no sólo pensar la determinación de los elementos por la estructura en la categoría de la causalidad analítica y transitiva, sino que incluso se hace imposible pensar en la categoría de la causalidad expresiva global de una *esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos*. Proponerse pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo. El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es sólo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comen-zamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado.

No hago aquí sino retomar, bajo una forma más general, un problema teórico fundamental y dramático del cual nos han dado una idea precisa las exposiciones precedentes. Digo que es un problema fundamental ya que está claro que, por otras vías, la teoría contemporánea, en psicoanálisis como en lingüística y en otras disciplinas como la biología e incluso quizás la física, ha tenido que enfrentarlo, sin sospechar que Marx, antes que ella, lo había “producido” en sentido propio. Digo que es un problema teórico dramático porque Marx, que “produjo” este problema, no lo planteó como problema, sino que se empleó en resolverlo prácticamente sin disponer de su concepto, con un extraordinario ingenio, pero sin poder evitar recaer en esquemas anteriores, necesariamente inadecuados al planteamiento y a la solución de este problema. Es este mismo problema, que Marx trata de cercar en estas expresiones en búsqueda de ellas mismas, el que se puede leer en la *Introducción*:

## ① Represión → receso

En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquéllas. Es una iluminación [Beleuchtung] general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él.<sup>92</sup>

Se trata, en este texto, de la determinación de ciertas estructuras de producción subordinadas por una estructura de producción dominante, por lo tanto, de la determinación de una estructura por otra estructura, y de los elementos de una estructura subordinada por la estructura dominante, por lo tanto, determinante. He tratado recientemente de dar cuenta de este fenómeno por medio del concepto de *sobre-determinación*, tomado del psicoanálisis, y se puede suponer que esta transferencia de un concepto analítico a la teoría marxista no fue un empréstito arbitrario, sino necesario, ya que en los dos casos lo que está en discusión es el mismo problema teórico: ¿con qué concepto pensar la determinación sea de un elemento, sea de una estructura, por una estructura? Es este mismo problema el que Marx vio y que trata de delimitar, introduciendo la metáfora de una variación de la *iluminación general*, del éter donde se bañan los cuerpos, y de las modificaciones subsecuentes producidas por la dominación de una estructura particular sobre la localización, la función y las relaciones (éstas son sus expresiones: las relaciones, su rango y su importancia), sobre el color originario y sobre el peso específico de los objetos. Es este mismo problema, cuya presencia constante y real en Marx han demostrado las exposiciones precedentes, mediante un análisis riguroso de sus expresiones y de sus formas de razonamiento, el que se puede resumir por entero en el concepto de la *Darstellung*, el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor, y que precisamente tiene por objeto designar este modo de *presencia* de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural.

Si hemos identificado este concepto de la *Darstellung* no es porque sea el único que Marx utiliza para pensar la eficacia de la estructura: basta leer las treinta primeras páginas de *El capital* para ver que emplea una docena de expresiones diferentes de carácter metafórico para dar cuenta de esta realidad específica *impensada antes de él*. Si lo hemos retenido es porque este término es el menos metafórico y al mismo tiempo el más cercano al concepto al cual Marx apunta cuando quiere designar, al mismo tiempo, la ausencia y la presencia, es decir, la *existencia de la estructura en sus efectos*. Este punto es extremadamente importante para evitar la recaída en los vicios de la concepción clásica del objeto económico, aunque

<sup>92</sup> Einleitung..., p. 637. Contribution..., pp. 170-171.

sean mínimos y, en cierto modo, por inadvertencia, para evitar decir que la concepción marxista del objeto económico difiere de la concepción clásica en que en Marx el objeto económico estaría determinado desde el exterior por una estructura no-económica. La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, *ausente ya que exterior a ellos*. La ausencia de la causa en la "causalidad metonímica"<sup>93</sup> de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a imprimir su marca; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura que no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos.<sup>94</sup>

Esta precisión es muy importante para dar cuenta de la forma extraña que a veces toma también en Marx el descubrimiento y las búsquedas de expresión de esta realidad. Para comprender esta extraña forma es preciso hacer notar que la exterioridad de la estructura en relación a sus efectos puede ser concebida ya sea como una pura exterioridad, ya sea como una *interioridad*, con la única condición de que esta exterioridad o esta interioridad sean planteadas como *distintas de sus efectos*. Esta distinción a menudo toma en Marx la forma clásica de la distinción entre lo interior y lo exterior, entre "la esencia íntima" de las cosas y su "superficie" fenomenal, entre las relaciones "íntimas", el "vínculo íntimo" de las cosas, y las relaciones y los vínculos exteriores de las mismas cosas. Y se sabe que esta oposición, que vuelve en sus líneas generales a la distinción clásica de la esencia y del fenómeno, es decir, a una distinción que sitúa en el ser mismo, en la realidad misma, el lugar interior de su concepto, opuesto entonces a la "superficie" de las apariencias concretas; que, por lo tanto, traspone como diferencia de nivel o de partes en el objeto real mismo una distinción que no pertenece a este objeto real, ya que se trata de la distinción que separa el concepto o conocimiento de este real de este real como objeto existente; sabemos que tal oposición puede llegar en Marx a esta perogrullada desarmante: si la esencia no fuera diferente de los fenómenos, si lo interior esencial no fuera diferente de lo exterior inesencial o fenomenal, no habría necesidad de

<sup>93</sup> Expresión de J. A. Miller para caracterizar una forma de la causalidad estructural localizada por J. Lacan en Freud.

<sup>94</sup> En un artículo sobre Bertolazzi y Brecht a propósito del teatro pensé poder introducir la expresión "dialectique à la cantonade" para dar cuenta de los efectos de una "estructura latente" que actuaba en su presencia como una ausencia.

ciencia.<sup>95</sup> Sabemos igualmente que esta fórmula singular puede nutrirse con todos los argumentos de Marx que nos presentan el desarrollo del concepto como el paso de lo abstracto a lo concreto, *paso entendido entonces como el paso de la interioridad esencial abstracta en su principio a las determinaciones concretas exteriores, visibles y sensibles*, paso que resumiría, en suma, el *paso del libro I al libro III*. Toda esta argumentación equívoca descansa, una vez más, en la confusión de lo concreto-de-pensamiento aislado perfectamente, sin embargo, por Marx en la *Introducción*, de lo concreto real con este mismo concreto real, mientras que en realidad, lo concreto del libro III, es decir, el conocimiento de la renta de la tierra, del beneficio y del interés es, como todo conocimiento, *no lo concreto empírico, sino el concepto*, por lo tanto, todavía y siempre una abstracción: lo que pude y debí llamar una "Generalidad III" para marcar bien que era todavía un producto del pensar, un conocimiento de una existencia empírica y no esta existencia empírica misma. Es preciso, entonces, sacar rigurosamente la conclusión, y decir que el *paso del libro I al libro III de El capital no tiene nada que ver con el paso de lo abstracto-de-pensamiento a lo concreto-real, con el paso de las abstracciones del pensamiento necesarias para conocerlo a lo concreto empírico*. Desde el libro I al libro II, no salimos jamás de la abstracción, es decir, del conocimiento, de los "productos del pensamiento y del concebir": *no salimos jamás del concepto*. Sólo pasamos, en el interior de la abstracción del conocimiento, del concepto de la estructura y de los efectos más generales de la estructura a los conceptos de los efectos particulares de la estructura, no franqueamos jamás, en ningún instante, la frontera absolutamente infranqueable que separa el "desarrollo" o especificación del concepto del desarrollo y de la particularidad de las cosas; y por una buena razón: *esta frontera es, por derecho, infranqueable porque no es la frontera de nada, porque no puede ser una frontera, porque no existe espacio homogéneo común (espíritu o real) entre lo abstracto del concepto de una cosa y lo concreto empírico de esta cosa que pueda autorizar el uso del concepto de frontera*.

Si insisto en este punto, sobre este equívoco, es para mostrar bien ante qué dificultad se encontró Marx cuando le fue necesario pensar, en un concepto verdaderamente reflexionado, el problema epistemológico que, sin embargo, había producido: *¿cómo dar cuenta teóricamente de la eficacia de una estructura sobre sus elementos?* Esta dificultad no ha dejado de tener consecuencia. Señalaba yo que la reflexión teórica anterior a Marx había proporcionado dos modelos pensados de una eficacia pensada: el modelo de la causalidad transitiva de origen galileano y cartesiano y el modelo de la causalidad expresiva de origen leibniziano, retomado más tarde por Hegel. Estos dos modelos podían, sin embargo, bastante fácilmente, juzgando con el equívoco de los dos conceptos, descubrirse un fondo común en la oposición clásica de la pareja *esencia-fenómeno*. El equívoco de estos con-

<sup>95</sup> Ed. A.: III, 825. E. E.: III, 757. Ed. F.: t. VIII, 196.

ceptos es en efecto evidente: *la esencia* remite al fenómeno, pero, al mismo tiempo, en sordina, a lo *inesencial*. El fenómeno remite a la esencia, de la que puede ser la manifestación y la expresión, pero remite, al mismo tiempo y en sordina, a lo que se muestra a un sujeto empírico, a la percepción, por lo tanto, a la afección empírica de un sujeto empírico posible. Es muy simple entonces acumular en la propia realidad estas determinaciones equívocas y *localizar en lo real mismo* una distinción que, sin embargo, no tiene sentido sino en función de una distinción *exterior* a lo *real*, ya que pone en juego una distinción entre lo *real* y su conocimiento. En la búsqueda de un concepto para pensar la singular realidad de la eficacia de una estructura sobre sus elementos, Marx tuvo a menudo que caer en el uso, a decir verdad casi inevitable, de *la pareja clásica de la esencia y del fenómeno*, asumiendo por fuerza y no por virtud sus ambigüedades, y trasponiendo en la realidad, bajo la forma de "*lo interior y de lo exterior*" de lo *real*, del "*movimiento real y del movimiento aparente*", de "*la esencia íntima*" y de las determinaciones concretas, fenomenales, percibidas y manipuladas por sujetos, *la diferencia epistemológica entre el conocimiento de una realidad y esta realidad misma*. Esto no dejó de tener consecuencias para su concepción de la ciencia como se pudo percibir cuando Marx trataba de entregar el concepto de lo que sus predecesores habían sea encontrado, sea perdido, es decir, el concepto de la diferencia que lo distinguía de ellos. Pero este equívoco no dejó tampoco de tener consecuencias para la interpretación del fenómeno que bautizó con el nombre de "*fetichismo*". Hemos mostrado suficientemente que el *fetichismo* no es un fenómeno subjetivo que tenga que ver sea con las ilusiones, sea con la percepción de los agentes del proceso económico, que no se podia, por lo tanto, reducirlo a los *efectos subjetivos* producidos en los sujetos económicos por su lugar en el proceso, su lugar en la estructura. Sin embargo, ¡cuántos textos de Marx nos presentan el *fetichismo como una "apariencia"*, una "ilusión" que depende únicamente de la "conciencia"; nos muestra el movimiento real, interno del proceso, "*que aparece*" en una forma fetichizada a la "conciencia" de los sujetos, bajo la forma del movimiento aparente! Y sin embargo, ¡cuántos otros textos de Marx nos aseguran que esta apariencia no tiene nada de subjetivo, sino que es, al contrario, de punta a cabo objetiva; la "ilusión" de las "conciencias" y de las percepciones es ella misma secundaria, desajustada por la estructura de esta primera "ilusión" puramente objetiva! Es aquí sin duda donde vemos más claramente a Marx debatirse con conceptos de referencia inadecuados a su objeto, aceptarlos y rechazarlos en un movimiento necesariamente contradictorio.

No obstante, y en virtud de estas vacilaciones contradictorias, Marx toma a menudo el partido de lo que dice efectivamente y produce entonces conceptos adecuados a su objeto, pero todo ocurre como si, produciéndolos en el gesto de un relámpago, no hubiera reunido y afrontado teóricamente esta producción, no hubiera reflexionado sobre

ella para imponerla al campo total de sus análisis, por ejemplo, refiriéndose a la tasa de beneficio, Marx escribe:

Esta relación  $pl/c + v$  [tasa de beneficio] concebida de una manera adecuada a su dependencia conceptual, interior [*seinem begrifflichen innern Zusammenhang entsprechend gefasst*], y a la naturaleza de la plusvalía, expresa el grado de valorización de todo el capital avanzado.<sup>96</sup>

En este pasaje, como en varios otros, Marx "practica", sin ningún equivoco, esta verdad: que la *interioridad no es sino el "concepto"*, que ella no es "lo interior" *real* del fenómeno, sino su conocimiento. Si es así, la realidad que Marx estudia ya no puede presentarse como *una realidad en dos niveles*, el interior y el exterior, el interior que está identificado con la esencia pura, y el exterior con un fenómeno, ya sea puramente subjetivo, la afición de una "conciencia", ya sea impuro, puesto que es extraño a la esencia o incenscial. Si "lo interior" es el concepto, "lo exterior" no puede ser sino la especificación del concepto, exactamente como los efectos de la estructura del todo sólo pueden ser la existencia misma de la estructura. He aquí, por ejemplo, lo que dice Marx de la renta de la tierra:

Es importante para el análisis científico de la renta de la tierra, es decir, de la forma económica, específica y autónoma, que reviste la propiedad de la tierra sobre la base del modo capitalista de producción, examinarla en su *forma pura*, despojada de todo complemento que pudiera falsearla y complicar su naturaleza; pero es tan importante, por otra parte, conocer los elementos que están en la base de esta confusión, con el fin de comprender bien los efectos prácticos de la propiedad de la tierra e incluso llegar al *conocimiento teórico de una masa de hechos*, que estando en contradicción con el concepto y la naturaleza de la renta de la tierra aparecen, no obstante, como *modos de existencia de ésta*.<sup>97</sup>

Se ve aquí al respecto el doble *status* que Marx atribuye a su análisis. Analiza una forma pura, que no es otra cosa que el concepto de la renta de la tierra capitalista. Marx piensa esta pureza a la vez como la modalidad y la definición del concepto y la piensa como lo que él distingue de la *impureza empírica*. Sin embargo, piensa esta misma impureza empírica, inmediatamente, en un segundo movimiento de rectificación, como "los modos de existencia", es decir, como determinaciones teóricas del concepto de renta de la tierra. En esta última concepción, salimos de la distinción empirista de la esencia pura y de los fenómenos impuros, abandonamos la idea empírista de

<sup>96</sup> Ed. A.: III, 55. Ed. E.: III, 61. Ed. F.: t. VI, 64.

<sup>97</sup> Ed. F.: t. VII, 16.

una pureza que no es entonces sino el resultado de una *depuración* empírica (ya que *depuración* de lo empírico); pensamos realmente la pureza como una *pureza del concepto*, pureza del conocimiento adecuado a su objeto, y las determinaciones de este concepto como el conocimiento efectivo de los modos de existencia de la renta de la tierra. Está claro que este lenguaje equívoco rehusa, por sí mismo, la distinción de lo interior y de lo exterior, para sustituirlo por la distinción del concepto y de lo real, o del objeto (de conocimiento) y del objeto real. Pero si tomamos en serio esta indispensable sustitución, nos orienta hacia una concepción de la práctica científica y de su objeto que no tiene nada en común con el empirismo.

Marx nos da los principios de esta diferente concepción de la práctica científica, sin equívocos en la *Introduction* del 57. Pero una cosa es desarrollar esta concepción, otra es ponerla en acción con ocasión del problema teórico inaudito de la producción del concepto de la eficacia de una estructura sobre sus elementos. Este concepto, que vimos a Marx poner en *práctica* en el uso que hace de la *Darstellung* y tratar de delimitar en las imágenes de la modificación, de la iluminación o del peso específico de los objetos por el éter en el cual se bañan, aflora a veces en persona en el análisis de Marx, en los párrafos donde se expresa en un lenguaje inédito, pero extremadamente preciso: el lenguaje de las metáforas que son, sin embargo, ya *conceptos casi perfectos*, y a los que sólo falta quizás el haber sido aprehendidos, por lo tanto, retenidos y desarrollados como conceptos. Esto mismo ocurre cada vez que Marx nos da el sistema capitalista como *mecanismo*, una *mecánica*, una *maquinaria*, una *máquina*, un *montaje* (*Triebwerk*, *Mechanismus*, *Getriebe*...),<sup>98</sup> o como la complejidad de un "metabolismo social"<sup>99</sup> En todos estos casos, las distinciones corrientes de lo exterior y de lo interior desaparecen de la misma manera que el vínculo "íntimo" de los fenómenos opuesto a su desorden visible; estamos frente a otra imagen, a un cuasi concepto nuevo, definitivamente liberado de las antinomias empíristas de la subjetividad fenomenal y de la interioridad esencial, frente a un sistema objetivo regido, en sus determinaciones más concretas, por las leyes de su *montaje* y de su *maquinaria*, por las especificaciones de su concepto. Lamento cuando podemos recordar este término altamente sintomático de la *Darstellung*, acercarlo a esta "maquinaria", y tomarlo al pie de la letra, como la existencia misma de esta maquinaria en sus efectos: el modo de existencia de esta *mise en scène*, de este teatro que es a la vez su propio escenario, su propio texto, sus propios actores; este teatro cuyos espectadores no pueden ser espectadores, sino porque son ante todo actores obligados, sujetos a las restricciones de un texto y de papeles de los cuales no pueden ser los autores, ya que, por esencia, *es un teatro sin autor*.

<sup>98</sup> *Triebwerk*, *Mechanismus*, *Getriebe*: Ed. A.: III, 887; III, 888; II, 419; II, 504, etc. Ed. E.: III, 812; II, 375; II, 452, etc. Ed. F.: t. VIII, 255; VIII, 256; V, 73; V, 154, etcétera.

<sup>99</sup> Ed. A.: III, 821. Ed. E.: III, 752. Ed. F.: t. VIII, 191.

¿Es necesario agregar todavía una palabra? Los repetidos esfuerzos de Marx para romper los límites objetivos de lo Teórico existente, para forjar la materia con qué pensar el problema que su descubrimiento científico planteaba a la filosofía, sus fracasos, sus mismas recaídas, forman parte del drama teórico que vivió, en una soledad absoluta, mucho antes que nosotros, que comenzamos solamente a sospechar, bajo los signos de nuestro cielo, *que su problema es nuestro*, y por mucho tiempo, y que orienta todo nuestro futuro. Solo, Marx buscó aliados y apoyo a su alrededor: ¿quién puede reprocharle haberse apoyado en Hegel? Por nuestra parte debemos a Marx el no estar solos: nuestra soledad no se debió más que a nuestra ignorancia de lo que Marx había dicho. Es a ella a la que hay que acusar, en nosotros y en todos aquellos que piensan haberla superado, y no hablo sino de los mejores, cuando no están sino en el umbral de la tierra que él nos descubrió y abrió. Le debemos incluso el ver en él sus debilidades, sus lagunas, sus omisiones: ellas concurren a su grandeza ya que retomándolas no hacemos sino retomar en su origen un discurso interrumpido por la muerte. Sabemos cómo termina el tercer libro de *El capital*. Un título: *las clases sociales*. Veinte líneas después, el silencio.

## APÉNDICE

### SOBRE LA "MEDIA IDEAL" Y LAS FORMAS DE TRANSICIÓN

Una palabra solamente acerca de dos problemas teóricos importantes que están en relación directa con el descubrimiento de Marx y las formas de su expresión: el problema de la definición del objeto de *El capital* como "la media ideal" del capitalismo real, y el problema de las formas de transición de un modo de producción a otro.

Supondremos siempre —escribe Marx— en este examen general que las relaciones económicas *reales* corresponden a su *concepto* o, lo que viene a ser lo mismo, que las relaciones reales no serán expuestas aquí sino en la medida en que traduzcan su propio *tipo general* [*allgemeinen Typus*]. . .<sup>100</sup>

Marx define este tipo general varias veces como "media ideal" (*idealer Durchschnitt*) del modo de producción capitalista. Esta denominación, donde la media y la idealidad están combinadas por el lado del concepto, sin dejar de estar por eso referidas a un cierto real existente, plantea nuevamente la pregunta de la problemática filosófica que sostiene esta terminología: ¿no está manchada de empirismo? Esto es lo que nos haría pensar un pasaje del Prefacio de la primera edición alemana de *El capital*:

El físico, para darse cuenta de los procedimientos de la naturaleza, o bien estudia los fenómenos cuando se presentan bajo la forma más acusada, y menos oscurecida por las influencias perturbadoras, o bien experimenta en condiciones que aseguren, tanto como sea posible, la regularidad de su marcha. Estudio en esta obra el modo de producción capitalista, y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden. Inglaterra es el lugar clásico de esta producción. He aquí por qué tomo de este país los hechos y los ejemplos principales que sirven de ilustración al desarrollo de mis teorías.<sup>101</sup>

Marx escoge, por lo tanto, el ejemplo inglés. Sin embargo, somete este ejemplo a una asombrosa "purificación", ya que, según su pro-

<sup>100</sup> Ed. A.: iii, p. 152. Ed. E.: iii, pp. 150-151. Ed. F.: vi, p. 160.

<sup>101</sup> Ed. A.: i, p. 12. Ed. E.: i, p. xiv. Ed. F.: i, p. 18.

pia confesión, lo analiza bajo la condición de suponer que su objeto no comprende sino dos clases en presencia (situación sin ejemplo en el mundo) y que el mercado mundial está sometido, por entero, al modo de producción capitalista, lo que está igualmente fuera de la realidad. Marx incluso no estudia *el ejemplo inglés*, clásico y puro, sino un ejemplo inexistente, lo que llama justamente la "media ideal" del modo de producción capitalista. Lenin reveló esta dificultad aparente en *Les nouvelles remarques sur la théorie de la réalisation de 1899*.<sup>102</sup>

Detengámonos todavía un instante en un problema que retiene la atención de Strouvé desde hace mucho: ¿cuál es el verdadero valor científico de la realización?

Exactamente el mismo que el de todas las otras tesis de *la teoría abstracta* de Marx. Si Strouvé está preocupado por el hecho de que "la realización absoluta es el ideal de la producción capitalista, pero de ninguna manera su realidad", le recordaremos que todas las otras leyes del capitalismo descubiertas por Marx se traducen exactamente del mismo modo como *el ideal del capitalismo y de ninguna manera su realidad*. "Nuestro objetivo —escribía Marx— es el de representar la organización interna del modo de producción capitalista solamente en su media ideal, por así decirlo." La teoría del capital supone que el obrero reciba el valor integral de su fuerza de trabajo. Este es el ideal del capitalismo, pero de ninguna manera su realidad. La teoría de la renta supone que toda la población agrícola se encuentre escindida en propietarios territoriales, capitalistas y obreros asalariados. Este es el ideal del capitalismo y de ningún modo su realidad. La teoría de la realización supone una repartición proporcional de la producción. Este es el ideal del capitalismo y de ninguna manera su realidad.

Lenin no hace sino retomar el lenguaje de Marx oponiendo, a partir del término "*ideal*" en la expresión "media ideal", la idealidad del objeto de Marx a la realidad histórica efectiva. No sería preciso llevar demasiado lejos esta oposición para caer en las trampas del empirismo, sobre todo si se retiene que Lenin designa la teoría de Marx como una teoría "*abstracta*", que parece así oponerse naturalmente al carácter concreto histórico de la realidad de las formas efectivas del capitalismo. Pero aquí nuevamente podemos captar la verdadera intención de Marx, concibiendo esta *ideal-idad (idéalité)* como una *idea-idad (idéalité)*, es decir, como la simple conceptualidad de su objeto, y la "media", como el contenido del concepto de su objeto, y no como el resultado de una abstracción empírica. El objeto de

<sup>102</sup> Oeuvres, ed. francesa, t. iv, pp. 87-88.

Marx no es un objeto *ideal* opuesto a un objeto real y por esta oposición distinta de él, como el deber ser del ser, la norma del hecho; el objeto de su teoría es *ideal* [idéel], es decir, definido en términos de conocimiento, en la abstracción del concepto. El propio Marx lo dice, cuando escribe que la “diferencia específica del sistema capitalista se manifiesta [sich darstellt] en su estructura total de núcleo [in ihrer ganzen Kerngestalt]”.<sup>103</sup>

Es esta *Kerngestalt* y sus determinaciones lo que constituye el objeto del análisis de Marx, en cuanto esta diferencia específica define el modo de producción capitalista como modo de producción *capitalista*. Lo que los economistas vulgares, como Strouvé, consideran en contradicción con la realidad, constituye para Marx *la realidad misma, la de su objeto teórico*. Basta, para entenderlo bien, recordar lo que fue dicho sobre el objeto de la teoría de la historia y, por lo tanto, de la teoría de la economía política. Ella estudia las formas de unidad fundamentales de la existencia histórica: los *modos de producción*. Es por lo demás lo que Marx nos dice, si consentimos en tomar sus expresiones al pie de la letra, en el prefacio a la primera edición alemana donde habla de Inglaterra:

Estudio en esta obra el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio que le corresponden.<sup>104</sup>

Si leemos de cerca el texto de Marx, Inglaterra interviene simplemente como fuente de ilustración y de ejemplos, de ninguna manera como objetos de estudio teórico:

Inglaterra es el lugar clásico de esta producción. He aquí por qué tomo de este país los hechos y los ejemplos principales que sirven de ilustración al desarrollo de mis teorías.

Esta declaración sin equívoco vuelve a poner en su justa perspectiva la frase inicial, donde se invocaba el ejemplo de la física, en términos que podían dar a entender que Marx estaba buscando un objeto “puro” “no oscurecido por influencias perturbadoras.” Por lo tanto, Inglaterra es también bajo este aspecto un objeto impuro y perturbado, pero estas “impurezas” y “perturbaciones” no provocan ninguna molestia teórica, puesto que no es Inglaterra el objeto teórico de Marx, sino el modo de producción capitalista en su *Kerngestalt* y las determinaciones de este *Kerngestalt*. Cuando Marx nos dice que estudia una “media ideal”, es necesario comprender que esta idealidad es la connotación no de lo no-real, o de la norma ideal, sino del

<sup>103</sup> Ed. A.: m, 254. Ed. E.: m, 243 (...fisonomía interior 1). Ed. F.: t. vi, p. 257 (...structure interne).

<sup>104</sup> Ed. A.: t, p. 12. Ed. E.: t, p. xiv. Ed. F.: t. i, p. 18.

concepto de lo real, y que esta "media" no es una media empirista, por lo tanto, la connotación de lo no-singular, sino al contrario, la connotación del concepto de la diferencia específica del modo de producción considerado.

Vamos más lejos. Porque si volvemos al ejemplo inglés, y si comparamos con él el objeto aparentemente purificado y simplificado de Marx, este modo de producción capitalista con dos clases, no podemos dejar de tener frente a nosotros un *residuo de lo real*: precisamente, la existencia real de las *otras clases* (propietarios terratenientes, artesanos, pequeños explotadores agrícolas). Honestamente no podemos suprimir este residuo real, invocando pura y simplemente el hecho de que Marx sólo se proponga por único objeto el concepto de la diferencia específica del modo de producción capitalista, e invocando la diferencia entre lo real y su conocimiento.

No obstante, es en esta dificultad aparentemente perentoria, y que es el mayor argumento de la interpretación empirista de la teoría del capital, donde puede tomar todo su sentido lo que se dijo del *status* de la teoría de la historia, ya que Marx no puede estudiar la diferencia específica del modo de producción capitalista sino a condición de estudiar, al mismo tiempo, los otros modos de producción, no solamente los otros modos de producción, sino también las relaciones de los diferentes modos de producción entre sí, en el proceso de constitución de los modos de producción. La impureza del capitalismo inglés es un objeto real y definido que Marx no se propuso estudiar en *El capital*, pero que guarda relación con la teoría marxista; esta impureza es, bajo su forma inmediata, lo que podemos provisoriamente llamar "sobrevivencias" en el seno del modo de producción capitalista, dominante en Gran Bretaña, formas de producción subordinadas y todavía no eliminadas por el modo de producción capitalista. Esta pretendida "impureza" constituye, por lo tanto, un objeto dependiente de la teoría de los modos de producción: particularmente de la teoría de la transición de un modo de producción a otro, lo que forma una unidad con la teoría del proceso de constitución de un modo de producción determinado, ya que todo modo de producción se constituye sólo a partir de las formas existentes de un modo de producción anterior. Este objeto pertenece indiscutiblemente a la teoría marxista, y si sabemos reconocer los títulos de derecho de este objeto, no podemos reprochar a Marx el no habernos proporcionado la teoría. Todos los textos de Marx sobre la acumulación primitiva del capital constituyen al menos la materia, o el esbozo de esta teoría, en lo que concierne al proceso de constitución del modo de producción capitalista, es decir, la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista. Debemos reconocer lo que Marx efectivamente nos dio y aquello a lo que nos dio acceso no habiendo podido dárnoslo. De la misma manera en que podemos decir que poseemos solamente el bosquejo de una teoría marxista de los modos de producción anteriores al modo de producción capitalista, podemos decir e incluso —puesto que la existencia de este problema

y sobre todo la necesidad de plantearlo en su forma teórica propia no son generalmente reconocidos— debemos decir *que Marx no nos dio teoría de la transición de un modo de producción a otro, es decir, de la constitución de un modo de producción*. Sabemos que esta teoría es indispensable, simplemente para poder llevar a cabo lo que se llama la construcción del socialismo, donde está en pleito la transición del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, o aun para resolver los problemas planteados por lo que se llama “subdesarrollo” de los países del Tercer Mundo. No puedo entrar en los detalles de los problemas teóricos planteados por este nuevo objeto, pero podemos dar por asegurado que el planteamiento y la solución de estos problemas de gran actualidad están en el primer lugar de la investigación marxista. No sólo el problema del período del “culto a la personalidad” sino también todos los problemas actuales enunciados bajo la forma de las “vías nacionales hacia el socialismo”, de las “vías pacíficas” o no, etc., dependen directamente de estas investigaciones teóricas.

Aquí tampoco —e incluso si algunas de sus formulaciones nos llevan al borde de un equívoco, Marx nos dejó sin indicaciones, ni recursos. Si podemos plantear como un problema teórico la cuestión de la transición de un modo de producción a otro y, por lo tanto, no solamente dar cuenta de las transiciones pasadas, sino incluso anticipar el porvenir y “saltar por sobre nuestro tiempo” (lo que no podía hacer el historicismo hegeliano), no es en función de una pretendida “estructura experimental” de la historia, sino en función de la teoría marxista de la historia como teoría de los modos de producción, de la definición de los elementos constitutivos de los diferentes modos de producción y del hecho de que los problemas teóricos planteados por el proceso de constitución de un modo de producción (dicho de otra forma, los problemas de la transformación de un modo de producción en otro) están en función directa de la teoría de los modos de producción considerados.<sup>105</sup> He aquí por qué podemos decir que Marx nos dio material para pensar este problema teórico y prácticamente decisivo: es sólo a partir del conocimiento de los modos de producción considerados como pueden ser planteados y resueltos los problemas de la transición. Por esta razón podemos anticipar el futuro y hacer la teoría no sólo de este futuro, sino también y sobre todo de las vías y medios que nos asegurarán su realidad.

La teoría marxista de la historia, entendida como se acaba de definir, nos asegura este derecho, con el compromiso de que sepamos definir muy exactamente sus condiciones y sus límites. Pero al mismo tiempo nos hace medir lo que nos queda por hacer, y que es inmenso, para definir con todo el rigor deseable estas vías y estos medios. Si es verdad, a condición de no dar resonancia historicista a esta fórmula, que la humanidad sólo se propone tareas que está en condición de cumplir, es preciso aún que adquiera una conciencia exacta de las

relaciones existentes entre estas tareas y sus capacidades, que acepte pasar por el conocimiento de estos términos y de su relación para definir los medios propios para producir y dominar su porvenir. A falta de lo cual, aún bajo la “transparencia” de sus nuevas relaciones económicas, la humanidad corre el riesgo, como ya sufrió la experiencia en los silencios del terror, y como puede hacerlo nuevamente en las pretensiones del humanismo, la humanidad corre el riesgo de entrar, la conciencia pura, en un futuro aún cargado de peligros y de sombras.

<sup>105</sup> Ver la exposición de Balibar.

ACERCA DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES  
DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

ÉTIENNE BALIBAR

## INTRODUCCIÓN

Las exposiciones precedentes formularon ya la idea de que se encuentra en Marx una teoría científica general de la historia. Demostraron particularmente que, en la formación de esta teoría, la construcción por Marx del concepto central de "modo de producción" posee una función de ruptura epistemológica en relación con toda la tradición de la filosofía de la historia. Esto se debe a que, en su sentido general, es absolutamente incompatible con los principios tanto del idealismo dogmático como del empirista, a que trastorna completamente toda la problemática de la sociedad y de la historia.

Si esto es así, es porque el materialismo histórico de Marx no nos da únicamente elementos de conocimiento histórico científico (por ejemplo, limitados a la historia de la sociedad "burguesa", en sus aspectos económicos y políticos), sino el principio de una verdadera ciencia teórica, por lo tanto, de una ciencia abstracta. El concepto de "modo de producción" y los que están vinculados con él en forma inmediata aparecen así como los primeros conceptos abstractos cuya validez no se encuentra como tal, limitada a tal período o a tal tipo de sociedad, sino que, por el contrario, de ella depende su conocimiento concreto. De ahí la importancia de definir estos conceptos al nivel de generalidad que poseen, es decir, de plantear algunos problemas que mantienen suspendida, desde Marx, la ciencia de la historia.

Sin embargo, Althusser nos mostró en su exposición que la formulación explícita (por consiguiente, el reconocimiento) de una teoría abstracta de la historia está rodeada de dificultades y ambigüedades. Mostró al respecto las razones históricas y filosóficas. La teoría de Marx puede realizar esta paradoja: tener por objeto constante la historia misma de la cual inaugura el conocimiento científico y no ofrecer, en parte alguna, el concepto adecuado de esta historia, pensando en sí mismo. En primer lugar, quisiera agregar algunas precisiones sobre este punto, que nos introducirán directamente a nuestro problema particular.

No es completamente exacto decir que esta formulación teórica está ausente: varios textos la bosquejan notablemente, por ejemplo, la primera parte de la *Ideología alemana* (que contiene ya toda una nueva definición de "producción"), distintos borradores preparatorios de *El capital*, reunidos en las *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*,<sup>1</sup> pero, sobre todo, el Prefacio de la *Contribución a la*

<sup>1</sup> *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf 1857-1858), Dietz Verlag, Berlin, 1953. Entre estos manuscritos, ver especialmente: *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, citada aquí en su título abreviado: *Formas anteriores*, en la paginación alemana (pp. 375-413).

*crítica de la economía política*, cuyos términos son comentados constantemente por la tradición marxista. Son textos muy generales, prospectivos o resumidos; textos en que la nitidez de las divisiones, lo perentorio de las afirmaciones, se parangona con la brevedad de las justificaciones, la elipse de las definiciones. Por un infeliz azar, que en realidad es una verdadera necesidad histórica, tanto las únicas exposiciones de principios de la teoría de la historia como las principales exposiciones de método (la *Introducción* de 1857) son de este tipo, habiendo quedado, por lo demás, la mayor parte, voluntariamente, en el estado de manuscritos inacabados, no publicados. A pesar de sus intenciones críticas socarronas, no dejan de tener razón los lectores de Marx que se han preguntado: "¿dónde nos expuso Marx exactamente su concepción de la historia?"

Se conoce la respuesta del joven Lenin en "¿Quiénes son los amigos del pueblo?";<sup>2</sup> esta teoría está en todas partes, pero bajo dos formas: el prefacio de la *Contribución* presenta "la hipótesis del materialismo histórico"; *El capital* es la puesta en acción de la hipótesis y su verificación en el ejemplo de la formación social capitalista. Estos son los conceptos que permiten a Lenin formular un comentario decisivo para nosotros: en la expresión "materialismo histórico", "materialismo" no significa otra cosa que ciencia y la expresión es rigurosamente sinónimo de "ciencia de la historia". Pero al mismo tiempo, estos conceptos pertenecen orgánicamente a la teoría empírista, incluso pragmatista, de la ciencia, de la cual el texto entero de Lenin es la aplicación (hipótesis/verificación). Tratemos, sin embargo, de continuar el movimiento en otros términos.

En realidad, si se le lee atentamente, este prefacio a la *Contribución* no nos presenta la forma de una hipótesis, sino explícitamente la de una respuesta de la cual hay que intentar reconstituir la pregunta.

Tomemos, por ejemplo, un texto muy conocido, uno de esos textos-programa cuyo interés ya se ha señalado aquí, donde Marx enuncia *lo que ha demostrado de nuevo*, la carta del 5 de marzo de 1852 a Weydemeyer:

No me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1] que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción...<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Lenin, "¿Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?", en las Obras completas, traducción española, Editorial Progreso, Moscú, t. I.

<sup>3</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, Obras escogidas en dos tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. II, p. 456.

Encontramos aquí un rasgo característico de Marx cuando quiere pensar su "novedad", es decir, su ruptura, su científicidad: la delimitación de un *clasicismo*. De la misma manera en que existe un clasicismo económico (inglés), existe un clasicismo histórico, cuyos representantes son los historiadores franceses (Thierry, Guizot) y alemanes (Niebuhr) de principios del siglo XIX. *He aquí el punto de partida de Marx: el resultado de aquéllos.* El conocimiento histórico, en su forma más acabada, muestra la sucesión de las "civilizaciones", los "regímenes políticos", los "acontecimientos", las "culturas", organizada, racionalizada por una serie de *luchas de clases* entre las que se pueden enumerar: esclavos y ciudadanos libres, patricios y plebeyos, siervos y propietarios feudales, maestros y compañeros, propietarios territoriales y burgueses, burgueses y proletarios, etc. A esta herencia, a este *hecho*, propuesto por la historia, pero que ya es él mismo el resultado de un trabajo de conocimiento, corresponde la famosa apertura del *Manifiesto*: "La historia de toda la sociedad hasta nuestros días no ha sido más que la historia de la lucha de clases". Esta frase no es la primera palabra de la teoría de Marx, *la precede*, resume la materia prima de su trabajo de transformación.

Este punto es muy importante ya que nos permite formular más precisamente la *pregunta* de Marx que está implicada en el prefacio de la *Contribución*: *¿en qué condiciones la afirmación de que la historia es historia de luchas de clases puede ser un enunciado científico?* En otras palabras: ¿cuáles son estas clases?, ¿qué son las clases?, ¿en qué consiste su lucha?

Si pasamos al texto mismo del prefacio, encontramos la exposición de una relación entre la "formación social" (*Gesellschaftsformation*) y su "base económica" o su "estructura (*Struktur*) económica" cuya anatomía la constituye el estudio del "modo de producción". La formación social es el terreno de una primera "contradicción" entre las clases, que Marx denomina con los términos de lucha, guerra, oposición, la que puede ser "unas veces abierta, otras veces disimulada", en la cual los términos son "en una palabra opresores y oprimidos" (fórmulas del *Manifiesto*). Ella se encuentra aquí relacionada, como a su esencia, con una segunda forma de "contradicción" que Marx cuida siempre de no confundir con la primera, incluso en la terminología: la denomina "antagonismo" "no en el sentido individual" (*nicht im individuellen Sinn*), es decir, no lucha entre hombres, sino estructura antagonista; es *interior a la base económica*, típica de un modo de producción determinado y sus términos son llamados "nivel de las fuerzas productivas", "relaciones de producción". Es el efecto de ruptura revolucionaria del antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción el que determina el tránsito de un modo de producción a otro ("épocas progresivas de la formación social económica"), y de ahí la transformación del conjunto de la formación social. Marx va a restringir, por su parte, su estudio al nivel de la esfera o del escenario, relativamente autónomo, de este "antagonismo" interior a la estructura económica.

Ahora bien, para nosotros es rigurosamente imposible localizar esta esfera puesto que los términos que la definen carecen aún de sentido. En efecto, sería perfectamente falso, bajo el pretexto de la forma descriptiva de algunos de estos textos o de la simplicidad directa con la que Marx nos los presenta, creerlos *dados en una experiencia inmediata y de significación evidente*. Por el contrario, son *producidos* por Marx (que se preocupa de recordarnos —especialmente cuando emplea el término de "sociedad civil"— que toda una parte de la materia prima de esta producción está constituida por la tradición filosófica y económica) y su significación es tan poco evidente que su uso en análisis sociológicos efectivos, sin el dominio de las definiciones que Marx ha dado, presenta las más grandes dificultades. Por ello es que se les caracteriza fácilmente, desde el punto de vista de la sociología empírica burguesa, como paradójicos, heteróclitos, incoherentes, o bien se les asimila sin mayor problema a otros: técnica, economía, instituciones, relaciones humanas, etcétera.

Yendo más lejos en la lectura del texto, podemos desprender los dos principios que fundamentan la transformación de la historia en ciencia; ellos son: la *periodización* y la *articulación de las prácticas* diferentes en la estructura social. Un principio diacrónico, parece, y un principio sincrónico. El principio de articulación de las prácticas está relacionado con la construcción (*Bau*) o mecanismo de "correspondencia" donde la formación social se presenta como constituida por diferentes niveles (diremos todavía instancias, prácticas). Marx enumera tres: base económica, superestructuras jurídicas y políticas, formas de la conciencia social. En cuanto a la periodización, ésta distribuye la historia según las épocas de su estructura económica. Estos dos principios introducen una doble reducción de la continuidad temporal. Si se deja de lado el problema de las sociedades primitivas (es decir, de la forma en que Marx piensa el origen de la sociedad, del cual no hace aquí, como en el *Manifiesto*, sino alusión), en primer lugar hay una reducción a lo absolutamente invariante de los elementos que pertenecen a *toda estructura social* (una base económica, formas jurídicas y políticas, formas ideológicas); en seguida hay un corte en períodos que remplaza la continuidad histórica por una discontinuidad, una sucesión de *estados de la estructura* momentáneamente invariantes y que se modifican por medio de una mutación brusca ("revolución"): el antagonismo que provoca la mutación sólo puede ser definido por esta invariabilidad misma, es decir, por la permanencia de los términos que opone.

Estos estados de la estructura son los modos de producción y la historia de la sociedad es reductible a una sucesión discontinua de modos de producción.

Es indispensable que planteemos ahora el problema del *status teórico* de estos conceptos. ¿Son todos conceptos *positivos*?; ¿tiene por entero el texto un contenido homogéneo de conocimiento teórico al nivel de abstracción científica de la cual yo hablaba, como lo piensa

Gramsci, para quien se trata de la exposición más precisa de la "filosofía de la praxis"?

Pienso, por el contrario, que este texto posee, en el seno mismo de la práctica teórica, el *status* de lo que se ha llamado un conjunto de conceptos *prácticos*.<sup>4</sup> Dicho de otra forma, este texto nos presenta conceptos que son aún dependientes, en su *formulación*, de una problemática que se debe precisamente remplazar; al mismo tiempo indican en su concepto —sin poderlo pensar— el *lugar donde es preciso ir* para plantear de otro modo, y a la vez resolver, un problema nuevo surgido en el seno de la problemática antigua.

Para poner en evidencia este carácter, tomaré como ejemplo principal el concepto de *periodización*. Este concepto pertenece de punta a cabo a la concepción tradicional de la historia, cuyo problema formula aquí Marx. Es el concepto de la discontinuidad en la continuidad el que fragmenta la línea del tiempo y descubre a la vez la posibilidad de comprender los fenómenos históricos en el cuadro de una totalidad autónoma (bajo esta forma general, el problema no cambia si se buscan "civilizaciones" o "estructuras" opuestas o "coyunturas"). De tal forma, el concepto de periodización da su forma teórica a un problema que los historiadores no pueden jamás esquivar en su práctica sin que les aporte, sin embargo, una solución teórica, una *metodología* teórica precisa, por razones de fondo que la continuación de esta exposición hará aparecer.

Un problema que también se encuentra manifiestamente presente en estos textos de Marx: el problema del "buen corte". Si se encuentra el o los buenos cortes, la historia, sin cesar de correr en el flujo lineal del tiempo, se hace inteligible como la relación de una permanencia esencial con un movimiento subordinado. Las cuestiones que esta problemática envuelve necesariamente no son, en su esencia, diferentes cuando se trata de distinguir estructuras económicas o bien *siglos* (el "siglo de Luis XIV"). Esta última formulación incluso tiene la ventaja de recordar, sin cesar, que sus problemas están obligados a respetar las condiciones que les impone la linealidad del tiempo; en otras palabras, a trasponer todas las discontinuidades al plano de discontinuidades temporales. Así, en la historia económica moderna, ha podido aparecer como instrumento principal de la conceptualización histórica una distinción de *la larga duración* y de *la corta duración*; es decir, una distinción por entero "rebajada" a la linealidad del tiempo. Se buscará distinguir los fenómenos de larga duración de los fenómenos de corta duración, de mostrar cómo los segundos se insertan en el curso de los primeros, y en su determinismo. Al mismo tiempo, se perpetuarán así dos tipos de dificultades: las que se encuentran en la noción de *acontecimiento* histórico, reducido al único criterio de la *brevedad* (de la instantaneidad), casi necesariamente encerrado en la esfera de los acontecimientos políticos; las que se refieren a la imposibilidad de hacer cortes *limpios*.

<sup>4</sup> Louis Althusser. Nota complementaria sobre el "Humanismo real", en La revolución teórica de Marx, Siglo XXI Editores, 1967, pp. 201-206.

Marx parece tomar las cosas de la misma manera, proponiendo simplemente un nuevo criterio de periodización, un medio de efectuar el buen corte que dé los mejores períodos, de los que no se pueda decir que son *artificiales* sin ser *arbitrarios*, aquellos que corresponden a la naturaleza misma de la realidad social histórica.<sup>5</sup> De hecho, si hay que tomar en serio la idea de una ruptura epistemológica, se debería decir que la naturaleza misma del criterio elegido (las épocas de la estructura económica) implica una transformación completa de la manera de plantear el problema. Marx nos diría: para periodizar la historia de la humanidad, *más bien que* del lado del arte, de la política, de la ciencia o del derecho, hay que ir del lado de la ciencia económica. Pero entonces se ve bien que lo esencial teórico de este concepto, lo que aporta de nuevo, *lo que lo define diferencialmente*, no puede residir en su forma general, común a todas las periodizaciones, sino en la respuesta particular a la cuestión.

Ahora bien, nos es preciso pensar en toda su singularidad epistemológica esta forma en la que Marx nos propone aquí su teoría: la especificidad teórica del concepto de periodización propio de Marx reside *únicamente* en el hecho de que es una *respuesta particular* a una cuestión que pertenece a una problemática antigua, una cuestión que no es decisiva en la constitución de la ciencia. Tal situación implica necesariamente que Marx, a este nivel, no pueda *justificar* su respuesta particular —en efecto, es *injustificable*—, y por ello quizás, el texto del que hablamos tiene esa brevedad dogmática, y que Marx tampoco pueda formular el verdadero concepto teórico de esta periodización, ya que sería el concepto de la única forma de periodizar que haría desaparecer la problemática anterior fundada sobre concepción lineal del tiempo y atormentada por ella.

Lo que vale para el concepto de periodización necesariamente vale también para los conceptos que en el Prefacio designan las diferentes instancias de la estructura social, diferentes a la *base económica* (la que, como se ha visto, es designada por conceptos nuevos, específicos, aunque no definidos: fuerzas productivas, relaciones de producción, modo de producción). Estos conceptos, como todos los términos que designan la articulación propia de sus objetos (*"corresponder"*, *"elevarse sobre"*), notables por su vaguedad y que, sin embargo, han nutrido toda la reflexión marxista sobre el problema de las ideologías y de

<sup>5</sup> "Artificiales sin ser arbitrarios." Recojo aquí los mismos términos de Auguste Comte en el *Curso de filosofía positiva* (primera lección) en relación a la división de la ciencia en varias ramas. El problema del "corte" entre los diferentes estados de una ciencia es de igual naturaleza: "Es imposible asignar el origen preciso de esta revolución... ella se realiza constantemente y cada vez más... Sin embargo... es conveniente fijar una época para impedir la divagación de las ideas". Bacon, Descartes, Galileo determinan así el tránsito de la física a la positividad y al mismo tiempo el inicio de la preponderancia del estado positivo. En la doble articulación de la clasificación de las ciencias y de la ley de los tres estados, Comte es hasta ahora el pensador más riguroso de este problema teórico general: cómo prácticas distintas que constituyen una "división del trabajo" se articulan unas con otras y cómo esta articulación varía con las mutaciones de estas prácticas ("cortes").

las superestructuras, no tienen otra función que la de *indicar* a dónde *no va a ir* Marx, esta vez, provisoriamente; por consiguiente, no constituyen un conocimiento de estos niveles y de su relación recíproca, sino un simple *índice* práctico (en el sentido de la práctica teórica evidentemente) que desprende el nivel de la estructura económica, del cual Marx va ahora a emprender el estudio, en su autonomía relativa. Sin embargo, para que este índice sea posible, es preciso que se admitan algunas condiciones teóricas, que le dan el verdadero sentido: que la estructura económica, a condición de una nueva definición de su concepto, posea esta autonomía relativa, la que permite delimitarla como un campo de investigación independiente; que la *pluralidad* de las instancias sea por esencia una propiedad de toda estructura social (pero se considerarán como sujetos a revisión su número, su nombre y los términos que designan su articulación); que el problema de la ciencia de la sociedad sea precisamente el de *las formas de la variación de su articulación*.<sup>6</sup>

Por último, las mismas observaciones tienen validez para el concepto de "hombres", estos "hombres" que sustentan todo el proceso. Digámoslo sin rodeos: toda la continuación de esta exposición está presidida por un principio de lectura *crítica*, que quizás se me conceda; nos prohibiremos prejuzgar el sentido de un tal término ("hombres") antes de haber dilucidado su función conceptual en la estructura teórica que lo contiene —ya que su sentido teórico depende por entero de esta función. La "evidencia", la "transparencia" de la palabra "hom-

\* Hagamos notar aquí una seria dificultad de lectura, que no sólo concierne a la *Contribución* sino también a *El capital*: el término de "formación social", empleado por Marx, puede ser o bien un concepto empírico —que designa el objeto de un análisis concreto, es decir, una existencia: la Inglaterra de 1860, la Francia de 1870, la Rusia de 1917, etc., o bien un concepto abstracto, que remplaza la noción ideológica de "sociedad" y designa el objeto de la ciencia de la historia en tanto que es una totalidad de instancias articuladas sobre la base de un modo de producción determinado. En primer lugar, esta ambigüedad recubre los problemas filosóficos de una teoría de la ciencia y del concepto no resueltos explícitamente, y la tendencia empírista a pensar el objeto teórico de una ciencia abstracta como simple "modelo" de realidades existentes (sobre este punto ver la exposición precedente de Althusser). Pero en segundo lugar, recubren también una carencia objetiva del propio materialismo histórico, la que sólo es impuntable al carácter inevitablemente progresivo de su desarrollo; en *El capital*, donde se expone la teoría abstracta del modo de producción capitalista, no se abordó el análisis de formaciones sociales concretas que generalmente conllevan varios modos de producción diferentes, cuyas leyes de coexistencia y jerarquía deben, entonces, ser estudiadas. El problema sólo está contenido implícita y parcialmente en el análisis de la renta de la tierra (libro III) y está prácticamente presente en las obras históricas y políticas de Marx (*El 18 Brumario*, etc.); sólo Lenin, en el *Desarrollo del capitalismo en Rusia* y en las obras del período de transición al socialismo inicia su tratamiento teórico.

Advirtamos todavía que la insuficiente elaboración, en este primer esbozo, de los conceptos que designan la articulación de las instancias de la formación social es por si misma la causa (negativa) de una confusión constante en la literatura marxista entre la *formación social* y su infraestructura económica (la que a menudo es relacionada con un modo de producción). Muchas discusiones actuales sobre los modos de producción no-capitalistas o pre-capitalistas lo atestiguarían.

bres", su apariencia anodina, son las trampas más peligrosas de las cuales se tratará de escapar. No estaremos satisfechos sino cuando logremos ya sea situarlo y *fundamentarlo* en la necesidad del sistema teórico al cual pertenece, sea *eliminarlo* como un cuerpo extraño y, en este caso, remplazarlo por otro. Es preciso comparar las fórmulas de este prefacio ("En la producción social de su existencia, *los hombres entran* en relaciones determinadas... *sus fuerzas productivas materiales...* No es la conciencia *de los hombres* la que determina *su ser...* las formas ideológicas en las que *los hombres* toman conciencia...") con numerosas otras de la *Ideología alemana*, de *Miseria de la filosofía*, de la correspondencia (especialmente la carta de Engels a Bloch: "Nosotros mismos [= los hombres] hacemos nuestra historia, pero, desde luego, con arreglos a premisas y en condiciones muy determinadas...").\* Todas estas fórmulas son las matrices de la idea de que *son los hombres los que hacen la historia sobre la base de condiciones anteriores*. Ahora bien, ¿quiénes son estos "hombres"? A la primera lectura de nuestro prefacio, realizando una lectura "ingenua", aparecen, en *primer lugar*, como los agentes del proceso de transformación histórica de la estructura social por la mediación de la actividad de producción económica. Hay que entender que los hombres *producen* sus medios materiales de subsistencia y, al mismo tiempo, las relaciones sociales en las cuales producen, las que son mantenidas o transformadas. En seguida son, *en segundo lugar*, los soportes reales (concretos) de las diferentes prácticas que se articulan en la estructura social; esta articulación sólo es dada precisamente *por los hombres* que participan a la vez del proceso de producción y que son sujetos jurídicos y conciencias. La importancia de este concepto puede así medirse en la función de cohesión estructural que cumple en la teoría. Pero su ambigüedad se descubre en la pertenencia simultánea a varios sistemas de conceptos incompatibles: teóricos y no teóricos, científicos e ideológicos. El concepto de "hombres" constituye de esta manera un verdadero punto de *fuga* del enunciado hacia las regiones de la ideología filosófica o vulgar. La tarea de la epistemología es aquí detener la fuga del enunciado fijando el sentido del concepto.

Si tal es el estatuto ambiguo de estos conceptos, conceptos prácticos, conceptos-señales en el seno de una problemática todavía desequilibrada (periodización, correspondencia, articulación de las prácticas, hombre), entonces una determinada tarea llega a ser necesaria. Me propongo iniciar aquí el trabajo, un trabajo explícito, de *transformación* de estos conceptos "*prácticos*" en conceptos *teóricos* de la teoría marxista de la historia, un trabajo que los despoje de su forma teórica actual para hacerlos teóricamente adecuados a su contenido práctico. Por la misma operación, desaparecerán completamente los conceptos

\* El prefacio a que se ha hecho mención es el *Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política* en Karl Marx-Friedrich Engels, *Obras escogidas* en dos tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. I, pp. 371-376.

La carta de Engels a J. Bloch, fechada en Londres, 21-22 de septiembre de 1890, aparece en el t. II, pp. 492-495 de las *Obras escogidas*. [T.]

que son sólo la expresión de las exigencias de la antigua problemática. Aparecerán, a la vez, también los puntos de carencia y de apertura que exigen, en la región misma explorada por Marx, la producción de nuevos conceptos teóricos, y la harán posible. Puesto que el inacabamiento fecundo de la obra de Marx, en el nivel *más abstracto*, es el efecto necesario de su carácter de ciencia.

## DE LA PERIODIZACIÓN A LOS MODOS DE PRODUCCIÓN

Teniendo los conceptos teóricos del prefacio a la *Contribución* este *status* compuesto de anticipaciones y resúmenes (o de "resultados") de un análisis, el texto de *El capital* no constituye, por consiguiente, la simple "verificación" o aplicación. El texto de *El capital*, según su necesario orden de exposición, es el proceso de producción, de construcción y de definición de estos conceptos teóricos, al menos de algunos de ellos. Si tomamos el "modo de producción" como principal objeto de análisis, es porque el propio Marx designa en esa exposición *el concepto del modo de producción capitalista* como el objeto teórico de *El capital*.

Para reconstituir el concepto de *modo de producción* partiré de las determinaciones más exteriores en apariencia, de las más formales, e intentaré enriquecerlas progresivamente, por un puro artificio de exposición. Vuelvo, pues, al primer problema de la teoría de la historia, el de los cortes, del buen corte. Marx nos da, en diferentes textos, una serie de observaciones que poseen una forma común: comienzan todas así: "Lo que define a una época histórica de la producción es...", o también: "Lo que define a un modo histórico de producción es la forma específica de..."; siguen luego varias fórmulas cuya confrontación corre el riesgo de ser completamente instructiva, ya que todas son *equivalentes* en derecho, sin que por ello su equivalencia sea tautológica. En otras palabras, podemos intentar extraer de estas respuestas equivalentes para una misma pregunta, que en su principio depende de un método de comparación, la determinación de los criterios de identificación de un "modo de producción" (por el momento este término no es más que un nombre, aquel de la unidad de periodización propia de Marx), la determinación de las *diferencias pertinentes* que permiten la definición del concepto de cada modo de producción. Si ponemos en evidencia tales diferencias pertinentes, encontraremos una segunda tarea, que consistirá en caracterizar los *conjuntos* en el seno de los cuales operan estas diferencias.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La periodización, concebida como aquella de los modos de producción mismos, en su pureza, da, en primer lugar, forma a la teoría de la historia. La mayor parte de las indicaciones en las cuales Marx reúne los elementos de su definición son indicaciones comparativas. Pero tras esta terminología descriptiva (los hombres no producen de la misma forma en modos de producción históricos diferentes, el capitalismo no oculta la naturaleza universal de las relaciones económicas) existe la indicación que hace posible las comparaciones en el nivel de las estructuras, la búsqueda de determinaciones invariantes ("caracteres comunes") de la "producción en general", que no existe históricamente, sino de la cual todos los modos de produc-

### 1. MODO DE PRODUCCIÓN: MANERA DE PRODUCIR

En el término alemán (*Produktionsweise*), aún más que en su equivalente francés, no se ha perdido todo recuerdo del sentido simple y primario del término *Weise*, modo, es decir, *manera*, forma de hacer (las dos palabras alemanas de la misma etimología, que constituyen una expresión hecha, son: *Art und Weise*). Esta observación nos advierte de entrada del tipo de análisis con el cual tenemos que habernoslas: un análisis *descriptivo*, que aísla formas o cualidades. Así, el modo "de la producción" existe, en primer lugar, en el mismo plano que muchos otros modos que encontramos en el curso del análisis de *El capital*. Por ejemplo:

**Modos de cambio:** En las categorías: economía monetaria y economía de crédito, no es la economía, es decir, el modo de producción mismo lo que se destaca, lo que se subraya como rasgo distintivo, sino el modo de cambio establecido entre los diversos agentes de la producción, los diversos productores [*Verkehrsweise*].<sup>9</sup>

**Modos de circulación:** La determinación que da el carácter de capital fijo a una parte del valor-capital reside exclusivamente en el modo original de circulación de este valor. Este modo de circulación particular [*diese eigene Weise der Zirkulation*] resulta del modo particular según el cual el medio de trabajo cede su valor al producto, se comporta como factor de valor durante el proceso de producción [*sich... verhält*]. Y esta última particularidad resulta a su vez de la forma especial en la que los medios de trabajo funcionan en el proceso de trabajo [*aus der besondren Art der Funktion der Arbeitsmittel*].<sup>10</sup>

**Modos de consumo:** El número mismo de las pretendidas necesidades naturales, así como el modo de satisfacerlas [*die Art ihrer Befriedigung*] es un producto histórico.<sup>10</sup>

Se podrían dar aún otros ejemplos, tomados de la esfera "económica" o no.

De su carácter descriptivo y comparativo, resulta que la expresión "modo de producción" no envuelve, en primer lugar, ninguna referencia a la extensión de su aplicación de otro modo que no sea en la forma de una tendencia a la generalidad: se verá cómo el modo

ción histórica representan las variaciones (ver la Introducción de 1857 a la Contribución...).

\* Ed. A.: n., p. 119. Ed. E.: n., p. 103. Ed. F.: t. iv, p. 107.

• Ed. A.: n., pp. 160-161. Ed. E.: n., p. 142. Ed. F.: t. iv, p. 147.

\*\* Ed. A.: i, p. 185. Ed. E.: i, p. 124. Ed. F.: t. i, p. 174.

de producción capitalista, tomado en el sentido restringido de modo de producción industrial, de utilización de máquinas, ganan poco a poco las distintas ramas industriales:

Desde el momento en que se trata de ganar plusvalía por medio de la transformación del trabajo necesario en sobreroabajo, ya no basta que el capital, dejando intactos los procedimientos tradicionales del trabajo, se contente simplemente con prolongar la duración. En tal caso, le es preciso, por el contrario, transformar las condiciones técnicas y sociales, es decir, el modo de la producción. Sólo entonces podrá aumentar la productividad del trabajo, haciendo bajar así el valor de la fuerza de trabajo y, por esto mismo, abreviando el tiempo exigido para reproducirla.<sup>11</sup>

Este texto está precedido de la definición siguiente: "una revolución en las condiciones de la producción", es decir, "un cambio en sus instrumentos o en sus *métodos de trabajo*, o en ambos a la vez".

Descripción de procedimientos, de maneras, de formas, otras tantas expresiones que sólo tienen sentido *en relación a aquello que excluyen*. En primer lugar, medidas de *cantidades*. Así la *productividad* del trabajo, que determina relativamente la dimensión necesaria para la satisfacción de las necesidades del productor y la dimensión del sobreroabajo, sólo interviene aquí en cuanto depende, en cada época histórica, de una cierta *forma* del proceso de trabajo, es decir, de la relación que ciertos instrumentos (medios de trabajo) mantienen con formas de organización del trabajo (que puede ser una no-organización, como cuando el productor individual sólo pone en acción los instrumentos que permiten obtener un producto de uso efectivo). En seguida, excluyen la consideración de la *naturaleza* material de los objetos que producen una transformación o la sufren, en cuanto ella remite a los caracteres particulares de las ramas de la *división social* de la producción, que producen valores *de uso* particulares con características tecnológicas propias. En este sentido, Marx escribía ya en la *Introducción* de 1857 que "la economía política no es la tecnología", en el sentido que este término había adquirido a comienzos del siglo XIX y cuyo origen histórico muestra en el capítulo del libro I sobre la gran industria. Estas dos determinaciones negativas están contenidas en el texto del capítulo sobre el *proceso de trabajo*.

Los restos de antiguos medios de trabajo tienen, para el estudio de las formas económicas de las sociedades desaparecidas, la misma importancia que tiene la estructura de los fósiles para el conocimiento de la organización de las razas extinguidas. Lo que distingue a una época económica de otra es menos lo que se fabrica que la manera de fa-

<sup>11</sup> Ed. A.: 1, p. 334. Ed. E.: 1, p. 252. Ed. F.: t. II, p. 9.

bricarlo [*nicht was... sondern wie*], los medios de trabajo con los que se fabrica. Los medios de trabajo son los barómetros del desarrollo del trabajador y los exponentes de las relaciones sociales en las que trabaja [*nicht nur Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft, sondern auch Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird*].<sup>12</sup>

Para que los medios de trabajo puedan ser los "exponentes" de relaciones sociales, es necesario, evidentemente, que soporten un tipo de análisis diferente de la medida de su eficacia o a la descripción tecnológica de sus elementos. Si no, se vuelve a caer en el error de Proudhon que consideraba a las máquinas como relaciones sociales.<sup>13</sup>

Podemos definir este análisis como la *determinación diferencial de formas* y definir un "modo" como un sistema de formas que representa un *estado de la variación* del conjunto de los elementos que necesariamente entran en el *proceso* considerado. Esta definición, que voy a poner a prueba, vale para todos los modos y cada vez requiere de dos cosas: la enumeración de los *lugares* (o *funciones*) presentados por el proceso considerado y la determinación de los criterios *pertinentes* que permiten distinguir las formas que ocupan estos lugares. De esta manera, si retomamos el ejemplo más arriba citado del modo de circulación vemos que este criterio consiste en el hecho de transmitir su valor al producto en totalidad o sólo por partes repartidas en varios períodos de producción. Ahí destacamos, al mismo tiempo, los conceptos por medio de los cuales Marx designa la existencia como elemento del proceso: función, factor. Pero, para la enumeración de estos lugares somos remitidos a otro "modo", al "modo de producción" mismo, no tenemos que habérnoslas con un proceso relativamente autónomo, que posee su propia consistencia. Sin embargo, cuando se trata del propio modo de producción, no ocurre lo mismo y encontramos esta consistencia.

## 2. LOS ELEMENTOS DEL SISTEMA DE FORMAS

Queda por identificar, pues, en el caso del *modo de producción* (entendido en sentido estricto), estos elementos. En este caso nos será preciso reunir varios textos de Marx que se complementan, incluso proponer interpretaciones que esperamos que serán corroboradas por lo que viene a continuación.

Un primer texto extremadamente claro lo encontramos en *El capital*, libro II:

Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, los trabajadores y los medios de producción per-

<sup>12</sup> Ed. A.: 1, p. 194. Ed. E.: 1, p. 132. Ed. F.: t. 1, p. 182.

<sup>13</sup> *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, p. 140.

manecen siempre como los factores [Faktoren]. Pero los unos y los otros lo son sólo en estado virtual [der Möglichkeit nach] mientras permanecen separados. Para una producción cualquiera, se precisa su combinación [Verbindung]. La manera especial en que actúa esta combinación es lo que distingue a las diferentes épocas económicas por las que ha pasado la estructura social.<sup>14</sup>

De los elementos que buscamos, dos están aquí indicados:

- 1] *el trabajador* (la fuerza de trabajo)
- 2] *los medios de producción.*

El texto continúa así:

En el caso que nos ocupa, el punto de partida está dado por la separación del obrero libre de sus medios de producción. Hemos visto cómo y en qué condiciones se reúnen en estos elementos las manos del capitalista: en calidad de modo de existencia productiva de su capital.

Acá encontramos un tercer elemento que, como los dos primeros, puede merecer el nombre de "factor":

3] *no trabajador, que se apropió el sobretrabajo.* En otra parte, Marx lo designa como el representante de la "clase propietaria" (*Grossbesitzerklasse*).<sup>15</sup>

Aquí se trata del capitalista. Además, encontramos un elemento de naturaleza diferente que podríamos llamar una *relación* entre los elementos precedentes; puede tomar dos valores exclusivos: separación (*Trennung*)/propiedad.

Confrontando los resultados del análisis de este texto con una serie de otros textos, los más importantes de los cuales están contenidos en el borrador inédito de Marx (ya citado), *Formas anteriores a la producción capitalista* y en el capítulo de *El capital*, libro III, *Génesis de la renta capitalista del suelo*, encontramos los mismos elementos y toda una descripción de sus combinaciones.

*El trabajador* es definido allí como *productor director*; la relación de propiedad se especifica a sí misma según varias formas complejas, especialmente la dualidad de una "posesión" (uso, goce) y de una "propiedad" (propiedad eminente).

Pero el interés esencial de estos textos es el de obligarnos a introducir en la estructura una *segunda relación distinta de la primera*, una segunda relación entre los "factores" de la combinación. Este punto es de mucha importancia, ya que preside toda la comprensión de la estructura. Es preciso intentar definir muy claramente, par-

<sup>14</sup> Ed. A.: n., p. 42. Ed. E.: u., p. 37. Ed. F.: t. IV, pp. 38-39.

<sup>15</sup> Ed. A.: i., p. 534. Ed. E.: i., p. 428. [En la traducción española, aparece señalada como "la clase de los grandes terratenientes". T.] Ed. F.: t. u., p. 185.

tiendo de los textos mismos de Marx, la naturaleza de esta segunda relación. Ella corresponde a lo que Marx denomina con diferentes términos como *la apropiación real, material, de los medios de producción por el productor en el proceso de trabajo* (*Aneignung, Appropriation, wirkliche Aneignung*), o, simplemente, como la apropiación de la naturaleza por el hombre. Dos puntos deben ser claramente establecidos:

- 1] esta relación es distinta de la precedente;
- 2] se trata, también, de una relación, de una relación entre los elementos precedentemente enumerados.

La demostración del primer punto se ve obstaculizada por la relativa fluctuación del vocabulario de Marx sobre este punto en los textos que he mencionado (sobre todo en las *Formas anteriores...*), en los que Marx utiliza toda una serie de términos prácticamente equivalentes (*Aneignung, Appropriation, Besitz, Benützung*, etc.) para designar todas las relaciones del productor con sus medios de producción. En realidad, esta fluctuación descansa en la dificultad que experimenta Marx para pensar claramente la distinción de las dos relaciones, dificultad de la cual daré cuenta. Tomemos, sin embargo, el texto de *El capital*, libro I, sobre la *plusvalía absoluta* y la *plusvalía relativa*; <sup>16</sup> ahí encontramos, con una página de intervalo, dos empleos del mismo término *Aneignung* (apropiación) que manifiestamente no tienen el mismo sentido y que corresponden a cada una de las dos relaciones de que hablo:

*In der individuellen Aneignung von Naturgegenständen kontrolliert er sich selbst. Später wird er kontrolliert [en la apropiación individual de objetos de la naturaleza, el trabajador se controla en primer lugar él mismo; más tarde, su trabajo es controlado por otro];*

*Die Aneignung dieser Mehrarbeit durch das Kapital [la apropiación de este sobrtrabajo por el capital].*

La segunda *Aneignung* designa una relación de propiedad, la que hemos encontrado primero. Señala este supuesto del modo de producción capitalista: el capital es propietario de todos los medios de producción y de trabajo, por consiguiente, es propietario del producto por entero.

Pero la primera no designa una relación de propiedad: pertenece al análisis de lo que Marx llama el “proceso de trabajo”, o, más bien, sitúa el análisis de este proceso de trabajo como una parte del análisis del modo de producción. No hace intervenir de ningún modo al capitalista *como propietario*, sino solamente al trabajador, al medio de trabajo, al objeto de trabajo.

<sup>16</sup> Ed. A.: I, pp. 531 ss. Ed. E.: I, pp. 425 ss. Ed. F.: t. II, pp. 183 ss.

A la luz de esta distinción podemos ahora releer, por ejemplo, el texto del capítulo sobre el *proceso de trabajo*;<sup>17</sup> ahí escribe Marx:

El proceso de trabajo, en cuanto consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, muestra sólo dos fenómenos particulares.

El obrero trabaja bajo el control del capitalista...

En segundo lugar, el producto es la propiedad del capitalista y no del productor inmediato, del trabajador...

En estos "dos fenómenos" particulares al modo de producción capitalista encontramos precisamente estas dos relaciones, bajo la forma específica que revisten en el modo de producción capitalista.

Desde el punto de vista de la propiedad, el proceso de trabajo es una operación entre cosas que el capitalista ha comprado. "El producto de esta operación le pertenece con el mismo título que el producto de la fermentación en su bodega."

En el modo de producción capitalista el proceso de trabajo es tal, que el trabajo individual no pone en acción los medios de producción de la sociedad, que son los únicos medios de producción que pueden funcionar como tales. Sin el "control" del capitalista, que es un momento técnicamente indispensable del proceso de trabajo, el trabajo no posee la *adecuación* (*Zweckmässigkeit*) indispensable para ser trabajo social, es decir, trabajo utilizado por la sociedad y reconocido por ella. La adecuación propia al modo de producción capitalista implica la cooperación y la división de las funciones de control y de ejecución. Es una forma de la segunda relación de que hablo y que ahora puede ser definida como *la capacidad del productor directo para poner en acción los medios de producción sociales*. En los textos de *El capital*, Marx define varias formas de esta relación: la *autonomía* del productor director (*Selbständigkeit*) y la *dependencia* mutua de los productores (cooperación, etcétera).

Finalmente podemos trazar el cuadro de los elementos de todo modo de producción, invariantes del análisis de las formas:

- 1] Trabajador;
- 2] medios de producción;
  - a] objeto de trabajo;
  - b] medio de trabajo;
- 3] no trabajador;
  - A. relación de propiedad;
  - B. relación de apropiación real.

Vemos ya que el reconocimiento de esta *segunda* relación en su independencia conceptual, en su diferencia con la relación A de "propiedad", es la clave de varias tesis muy importantes de *El capital*.

<sup>17</sup> Ed. A.: 1, p. 199. Ed. E.: 1, p. 137. Ed. F.: t. 1, pp. 186-187.

Especialmente, la *doble función* del capitalista como explotador de la fuerza de trabajo ("propiedad") y como organizador de la producción ("apropiación real"); doble función que es expuesta por Marx en los capítulos sobre la cooperación, la manufactura y la gran industria (libro 1). Esta doble función es el índice de lo que se llamará la doble naturaleza de la *división del trabajo* en la producción (división "técnica" del trabajo, división "social" del trabajo); al mismo tiempo, es el índice de la *interdependencia* o del entrecruzamiento de estas dos divisiones, que refleja la pertenencia de las dos relaciones que he distinguido a una sola *Verbindung*, a una sola combinación, es decir, a la estructura de un solo modo de producción.

Es por ello que la distinción de estas dos relaciones nos permite por último, comprender en qué consiste la *complejidad* de la combinación, la complejidad que caracteriza a la totalidad marxista por oposición a la totalidad hegeliana. Cuando se introdujo este concepto de la complejidad estructural,<sup>18</sup> se trataba de la complejidad de la estructura social global, en cuanto en ella se articulaban varios niveles relativamente autónomos. Ahora descubrimos que la *producción* misma es una totalidad compleja, es decir, que en ninguna parte existe totalidad simple y nosotros podemos dar un sentido preciso a esta complejidad: consiste en que los elementos de la totalidad no están ligados una vez (sino dos, por medio de dos relaciones distintas). Lo que Marx llamó la *combinación* no es, pues, una simple relación de los "factores" de toda producción entre sí, sino la relación de estas dos relaciones y su interdependencia.

La dificultad de Marx para pensar la distinción de las dos relaciones en algunos textos de retrospectiva histórica se esclarece por medio de la forma particular que ellas revisten en el modo de producción capitalista. Acá, una y otra pueden, en efecto, ser caracterizadas por una "*separación*": el trabajador está "separado" de todos los medios de producción, está desprovisto de toda propiedad (salvo la de su fuerza de trabajo); pero, al mismo tiempo, el trabajador como individuo humano está "separado" de toda capacidad de poner en acción por sí solo los instrumentos del trabajo social; ha perdido su habilidad de oficio, que ya no corresponde a la naturaleza de los medios de trabajo; el trabajo ya no es, como dice Marx, "su propiedad". En el modo de producción capitalista propiamente tal, estas dos "*separaciones*", estas dos miserias se recubren y coinciden, en la figura de la oposición del trabajador "libre" con los medios de producción instituidos en capital, hasta el punto que el trabajador mismo se torna elemento del capital: es por ello que Marx los confunde constantemente en un concepto único, el de la *separación del trabajador y de las condiciones del trabajo*. Ahora bien, en todas las encuestas históricas que remontan la historia de la constitución de los elementos del modo de producción capitalista a través de los modos de producción anteriores, Marx toma este concepto como hilo rector. Esto es

<sup>18</sup> L. Althusser, *Sobre la dialéctica materialista*, artículo citado.

lo que explica su dificultad, patente en las vacilaciones del vocabulario de las *Formas anteriores*..., para aislar las dos relaciones; puesto que la homología de las dos relaciones, el recubrimiento de sus formas, que caracteriza a la estructura capitalista, no caracteriza a esos modos de producción anteriores. Marx sólo la encuentra en la hipotética "comunidad natural" que inaugura la historia; entonces, por el contrario, cada una de las dos relaciones tiene la forma de *la unión, de la pertenencia recíproca* del trabajador y del medio de producción: de un lado la propiedad colectiva, quasi biológica, de la tierra, y del otro, la naturalidad biológica del trabajo (la tierra, "laboratorio del hombre", indistintamente objeto y medio de trabajo).

Pero toda dificultad y toda fluctuación en la terminología de Marx cesan, desde el momento que tenemos que tratar con los *efectos* de esta doble articulación del modo de producción, es decir, con la *doble naturaleza* del "proceso de producción inmediato" como proceso de trabajo y (en la forma capitalista) como proceso de puesta en valor (*Verwertung*) del valor (su distinción constituye el objeto del capítulo v del libro I).<sup>19</sup>

Por medio de la combinación variada de estos elementos entre sí, según las dos relaciones que pertenecen a la estructura de todo modo de producción, podemos, pues, reconstituir los diversos modos de producción. Es decir, que podemos enunciar los "presupuestos" de su conocimiento teórico, que simplemente son los conceptos de sus condiciones de existencia histórica. Podemos incluso, en cierta medida, engendrar de esta forma modos de producción que nunca han existido en forma *independiente*, que no pertenecen, hablando en propiedad, a la "periodización" —como lo que Marx llama el "modo de producción mercantil" (reunión de pequeños productores individuales, propietarios de sus medios de producción y que los ponen en acción sin cooperación)—; o aun modos de producción de los que sólo se pueden *prever* las condiciones generales, como el modo de producción socialista. Finalmente se llegaría a un cuadro comparativo de las formas de los diferentes modos de producción que combinan todos los mismos "factores".

No se trata, por esto, de una *combinatoria* en el sentido estricto, es decir, de una forma de combinación en la que sólo cambia el lugar de los factores y su relación, pero no su naturaleza. Antes de mostrarlo, en una segunda parte, es, sin embargo, posible sacar de lo que ya ha sido establecido algunas conclusiones relativas a la naturaleza de la "determinación en última instancia" de la estructura social por medio de la forma del proceso de producción. Esto viene a justificar lo que anuncia, citando el prefacio de la *Contribución*: que el nuevo principio de periodización propuesto por Marx envolvía una transformación completa de la problemática de los historiadores.

<sup>19</sup> Ver capítulo vii de la edición francesa.

### 3. LA DETERMINACIÓN EN ÚLTIMA INSTANCIA

Por una doble necesidad, el modo de producción capitalista es a la vez aquel en el que se reconoce, lo más cómodamente, a la economía como el "motor" de la historia, y aquel en el que, por principio, se desconoce la esencia de esta "economía" (es lo que Marx llama el "fetichismo"). Se debe a que las primeras explicaciones que encontramos en Marx sobre este problema de la "determinación en última instancia por la economía" están simultáneamente ligadas al problema del fetichismo. Ellas aparecen en los textos de *El capital* sobre el "fetichismo de la mercancía",<sup>20</sup> sobre la "génesis de la renta capitalista del suelo"<sup>21</sup> y sobre la "fórmula trinitaria",<sup>22</sup> donde Marx sustituye la falsa concepción de esta "economía" como relación entre las cosas, su verdadera definición como sistema de relaciones sociales. Ahí presenta la idea, al mismo tiempo, de que el modo de producción capitalista es el único en el que la explotación (la extorsión del sobretrabajo) —es decir, la forma específica de la relación social que vincula a las clases en la producción— esté "misticada", "fetichizada" bajo la forma de una relación entre las cosas mismas. Esta tesis es la consecuencia directa de la demostración referente a la *mercancía*: la relación social que constituye la realidad, cuyo conocimiento permite medir el fetichismo, es precisamente la relación mercantil tal como el modo de producción capitalista la generaliza. No es, pues, bajo cualquier "cosa" que se descubre una relación social ("humana"), sino bajo la cosa de esta relación capitalista.<sup>23</sup>

En este momento se ubica la refutación a una objeción opuesta a la tesis general del prefacio a la *Contribución*, que introduce en general la idea de la determinación en última instancia. Esta refutación sólo es inteligible para nosotros si pensamos constantemente en "la economía" como la estructura de *relaciones* que hemos definido:

Según estas objeciones,

mi opinión de que el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual... es justa para el mundo moderno, dominado por los intereses materiales, pero no así para la Edad Media donde reinaba el catolicismo, ni para Atenas y Roma donde reinaba la política. Es extraño, por de pronto, que a cierta gente le guste suponer que alguien ignora esas formas anticuadas y usadas de hablar sobre la Edad Media y la Antigüedad. Lo que está claro es que

<sup>20</sup> Ed. A.: I, pp. 90-92. Ed. E.: I, pp. 41-43. Ed. F.: t. I, pp. 88-90.

<sup>21</sup> Ed. A.: III, pp. 790-821. Ed. E.: III, pp. 725-753. Ed. F.: t. VIII, pp. 164-192.

<sup>22</sup> Ed. A.: III, pp. 822-839. Ed. E.: III, pp. 754-769. Ed. F.: t. VIII, pp. 193-209.

<sup>23</sup> No pretendo hacer aquí una teoría del "fetichismo", es decir, de los efectos ideológicos implicados directamente en la estructura económica, ni incluso examinar en detalle lo que Marx nos entrega de esa teoría, sino solamente retener y utilizar el índice que nos presenta ligando explícitamente el problema del fetichismo con el del lugar de la economía en la estructura de distintas formaciones sociales.

ni la primera podía vivir del catolicismo ni la segunda de la política. Por el contrario, las condiciones económicas de entonces explican por qué el catolicismo y aquí la política desempeñaban el papel principal. El menor conocimiento de la historia de la República romana, por ejemplo, hace ver que el secreto de esta historia es la historia de la propiedad territorial. Por otra parte, nadie ignora que ya Don Quijote tuvo que arrepentirse por haber creído que la caballería andante era compatible con todas las formas económicas de la sociedad.<sup>24</sup>

En primer lugar, podemos dar una precisión que reúne lo que las exposiciones precedentes han avanzado en relación al fetichismo: la tesis de Marx no significa que en esos modos de producción, diferentes del capitalismo, la estructura de las relaciones sociales sea transparente para los agentes. El "fetichismo" no está ausente, sino desplazado (sobre la política, el catolicismo, etc.). En realidad, ciertas formulaciones de Marx no dejan duda al respecto. Por ejemplo, al comienzo del texto en las *Formas anteriores* . . ., Marx escribe en relación con la comunidad llamada "primitiva":

La tierra es el gran laboratorio, el arsenal que proporciona tanto los medios de trabajo como la materia del trabajo, como la sede, la base de la colectividad. Los miembros de la comunidad se relacionan con la tierra ingenuamente como a la propiedad de la colectividad que se produce y se reproduce en el trabajo vivo. Cada particular se comporta sólo como miembro de esta colectividad, como propietario o poseedor. La apropiación real por el proceso de trabajo tiene lugar en la base de estos supuestos, que en sí mismos no son el producto del trabajo, sino que aparecen como supuestos naturales o divinos.

Dicho de otra forma, la contrapartida de la transparencia que, en los modos de producción no-mercantiles, caracteriza la relación del productor directo con su producto es esta forma específica de "ingenuidad" donde la existencia de una comunidad, es decir, ciertas relaciones de parentesco y ciertas formas de organización política, pueden aparecer como "naturales o divinas" y no implicadas en la estructura de un modo de producción particular.

Ahora bien, sobre este punto Marx es un poco rápido (a falta de material histórico), en circunstancias en que está ligado, claramente, con el problema de la determinación en última instancia. En efecto, parece como que la "misticación" tiene por objeto, precisamente, no la economía (el modo de producción material), sino aquella de las instancias de la estructura social que, según la naturaleza del modo

<sup>24</sup> Ed. A.: 1, p. 96, nota. Ed. E.: 1, p. 46, nota. Ed. F.: t. 1, p. 93, nota.

de producción, está determinada a ocupar el lugar de la determinación, el lugar de la última instancia.

Entonces comprendemos que causas análogas puedan producir aquí efectos análogos; en esta circunstancia es posible dar a esta fórmula un sentido preciso, es decir, que siempre que el lugar de la determinación esté ocupado por una misma instancia, se verá que se producen fenómenos análogos de "fetichismo" en la relación de los agentes. No es, quizás, hacer decir demasiado a este pasaje del texto de las *Formas anteriores...* que se refiere al modo de producción "asiática":

En la mayor parte de las formas asiáticas fundamentales, la *unidad* [Einheit] que las reúne y que se encuentra por sobre todas estas pequeñas comunidades aparece como el propietario supremo, o como el único propietario y las comunidades reales sólo como poseedoras hereditarias. Como la *unidad* es el propietario real y la presuposición real de la propiedad colectiva, puede aparecer como un ser particular por sobre numerosas comunidades particulares reales y, en consecuencia, el individuo separado está de hecho sin propiedad, o la propiedad... aparece para él mediada por la cesión de la unidad general (que se realiza en el despota, padre de las diferentes colectividades) a los individuos a través de las comunidades particulares. *El sobrereproducto* —que por otra parte está legalmente determinado según la apropiación real por el trabajo— *pertenece así de por sí* [*von sich selbst*] a esta unidad superior...

Es preciso tomar este "*de por sí*" en sentido estricto y destacar que en otros medios de producción, por ejemplo en el modo de producción feudal, el sobrereproducto no pertenece "*de por sí*" a los representantes de la clase dominante. Se va a ver que, por el contrario, se precisa algo más: una relación jurídica, sea en la forma de la violencia "pura", sea en las formas arregladas y enmendadas del derecho. En estos dos modos de producción, por el contrario, el modo de producción "asiática" y el modo de producción capitalista, que están tan alejados cronológicamente, geográficamente, etc., y aunque los agentes que entran en la relación sean, por lo demás, diferentes (aquí capitalistas y obreros asalariados, allá el Estado y las comunidades), una misma determinación *directa* para las funciones del proceso de producción produce los mismos efectos de fetichismo: el producto pertenece "*de por sí*" a la "unidad" superior porque aparece como la *obra* de esta unidad. He aquí lo que Marx escribe un poco más adelante:

*Las condiciones colectivas de la apropiación real por el trabajo, la irrigación, muy importante en los pueblos asiáticos, las vías de comunicación, etc., aparecen entonces como la obra de la unidad superior, del gobierno despótico que está por sobre las pequeñas comunidades.*

Se retoma esta explicación en el capítulo de *El capital* sobre la cooperación, donde Marx compara sistemáticamente las formas del despotismo asiático con las formas del "despotismo" capitalista, es decir, la reunión en las mismas manos de la función de control y de dirección, indispensable a la realización del proceso de trabajo (a la apropiación real del objeto de trabajo) y de la función de propiedad de los medios de producción.

Porque la fuerza social del trabajo no cuesta nada al capital y porque, por otro lado, el asalariado sólo la desarrolla cuando su trabajo pertenece al capital, parece ser una fuerza de la cual el capital está dotado *por naturaleza*, una fuerza productiva que le es inmanente. El efecto de la cooperación simple se manifiesta en una forma maravillosa en las gigantescas obras de los antiguos asiáticos, de los egipcios, de los etruscos, etc. Este poder de los reyes de Asia y de Egipto, de los teócratas etruscos, etc., en la sociedad moderna, cae en el capitalista aislado o asociado...<sup>25</sup>

Legítimamente se podría buscar, a propósito del despotismo asiático, lo análogo de las formas de aparición que hacen que en el modo de producción capitalista "todas las facultades del trabajo se proyecten como facultades del capital, de la misma manera como todas las formas de valor de la mercancía se proyectan como formas del dinero".<sup>26</sup> Se fundaría sobre la analogía de la relación entre las dos relaciones internas a la "combinación" en estos dos modos de producción, es decir, sobre la analogía de la articulación de la doble división del trabajo (ver precedentemente).

Pero, sobre todo, estos textos implican que todos los niveles de la estructura social poseen la estructura de un "modo" en el sentido en que he analizado el modo de producción estricto. En otras palabras, se presentan ellos mismos bajo la forma de combinaciones (*Verbindungen*) complejas específicas. Implican, pues, relaciones sociales específicas que, como las relaciones sociales de producción, no son las figuras de la intersubjetividad de los agentes, sino que dependen de las funciones del proceso considerado; en este sentido, se hablará rigurosamente de relaciones sociales políticas o de relaciones sociales ideológicas. En el análisis de cada uno de estos modos de combinación, se apelará cada vez a criterios de pertinencia específicos.

El problema que queremos abordar es el siguiente: en la estructura social ¿cómo está determinada la instancia determinante para una época dada, es decir, de qué manera un modo específico de combinación de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción determina, en la estructura social, el lugar de la determinación

en última instancia, es decir, cómo un modo específico de producción determina las relaciones que mantienen entre sí las diversas instancias de la estructura, es decir, finalmente la articulación de esta estructura? (Lo que Althusser llama el papel de matriz del modo de producción.)

Para dar por lo menos el principio de una respuesta a esta pregunta, consideraré un caso, no ideal, sino reducido: el de una estructura social reducida a la articulación de dos instancias diferentes, una instancia "económica" y una instancia "política", lo que me permitirá seguir de cerca ciertos textos de Marx que comparan el modo de producción feudal y el modo de producción capitalista en relación a la renta territorial.

Marx escribe, a propósito de la forma más simple de la renta territorial feudal, la renta en trabajo (*la corvée*):

En todas las formas en que el trabajador sigue siendo el "poseedor" de los medios de producción y de los medios de trabajo necesarios para producir sus propios medios de subsistencia, fatalmente la relación de propiedad debe manifestarse simultáneamente como una relación de amo a servidor [als unmittelbares Herrschafts und Knechtschaftverhältnis]; el productor inmediato no es, por consiguiente, libre; pero esta carencia de libertad [*Unfreiheit*] puede ir desde la servidumbre con obligación de corvée hasta el pago de una simple tributación. Suponemos que el productor directo posee acá sus propios medios de producción, los medios materiales necesarios para realizar su trabajo y producir sus medios de subsistencia. Practica en forma autónoma el cultivo de su campo y la industria rural doméstica con él vinculada...

En estas condiciones, se precisan razones extraeconómicas, de cualquier naturaleza que sean, para obligarlos a efectuar trabajo por la cuenta del propietario terrateniente nominal... Se precisan, pues, necesariamente, relaciones personales de dependencia, una privación de libertad personal, cualquiera que sea el grado de esta dependencia; se precisa que el hombre esté ligado a la gleba, que sea sólo un simple accesorio [*Zubehör*], en una palabra, se precisa la servidumbre en toda la acepción de la palabra...

La forma económica específica en la que se arranca sobretrabajo no pagado a los productores directos determina la relación de dependencia, tal como brota directamente de la producción misma y repercute a su vez sobre ella en forma determinante. Es la base de toda forma de comunidad económica, salida directamente de las relaciones de producción y al mismo tiempo la base de su forma política específica. Siempre es en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo donde hay que buscar el secreto más profundo, el

<sup>25</sup> Ed. A.: I, p. 353. Ed. E.: I, p. 269. Ed. F.: t. II, p. 26.

<sup>26</sup> Ed. F.: t. III, p. 47.

*fundamento oculto del edificio social y, por consiguiente, de la forma política que toma la relación de soberanía y de dependencia [Souveränitäts und Abhängigkeitsverhältnis], en una palabra, la base de la forma específica que reviste el Estado en un período dado...*

En lo que concierne a la más simple y más primitiva de las formas de renta, la renta en trabajo, es claro que aquí es la forma primitiva de la plusvalía y que coincide con ella. Además, la coincidencia de la plusvalía con el trabajo no pagado ajeno no necesita ningún análisis, ya que ella existe todavía concretamente visible; *el trabajo que el productor directo efectúa por sí mismo está aún separado, en el espacio y en el tiempo, de aquel que entrega al propietario terrateniente*; este último trabajo aparece directamente en la forma brutal de trabajo forzado realizado para la cuenta de un tercero.<sup>27</sup>

Este texto contiene cuatro puntos principales:

1] una nueva formulación del principio de la periodización: "Lo que distingue a una época histórica de otra..." Aquí, es el modo de dependencia de la estructura social en relación al modo de producción, es decir, el modo de articulación de la estructura social, que nos es dado por Marx como equivalente, desde el punto de vista de su concepto, a las precedentes determinaciones;

2] la diferencia específica en la relación del trabajo con el sobretrabajo, que implica la diferencia de las relaciones sociales en el modo de producción feudal y en el modo de producción capitalista (propiedad/posesión de los medios de producción): en un caso existe coincidencia "en el espacio y en el tiempo", simultaneidad del trabajo y del sobretrabajo, en el otro no;

3] la no-coincidencia de los dos procesos de trabajo y sobretrabajo impone la intervención de "razones extraeconómicas" para que el sobretrabajo sea efectivamente realizado;

4] estas razones extraeconómicas toman la forma de la relación feudal señorío/servidumbre.

Me parece que podemos sacar al respecto varias conclusiones.

En primer lugar, Marx nos dice que en este modo de producción la plusvalía es *concretamente visible* (*in sichtbarer, handgreiflicher Form existiert*), y, sin embargo, la plusvalía puede ser reconocida en su esencia sólo en el modo de producción capitalista, donde está oculta, donde, por lo tanto, se requiere un "análisis". Por excelencia, la plusvalía es una categoría del modo de producción capitalista que toma su sentido en el análisis del "proceso de valorización" (*Verwertungsprozess*), es decir, de un proceso de producción que tiene por meta el acrecentamiento del valor de cambio (siendo éste, a la vez, generalizado como forma del valor).

<sup>27</sup> Ed. A.: III, p. 798. Ed. E.: III, p. 732. Ed. F.: t. VIII, pp. 171-172.

El fundamento de esta declaración es que *la plusvalía no es una "forma"* en el mismo sentido que el beneficio, la renta, el interés; la plusvalía no es *ni más ni menos que el sobretrabajo*. El modo específico de explotación de este sobretrabajo en la producción capitalista, es decir, finalmente el modo de constitución de los ingresos (el modo de repartición) y, por consiguiente, de las *clases*, es la constitución del beneficio, del interés y de la renta capitalista, es decir, de la plusvalía. En el modo de producción capitalista, las formas de la lucha de clases están inscritas, en primer lugar, en las formas del proceso de producción en general, se presentan como un enfrentamiento de fuerzas en el interior de ciertos *límites* que están directamente determinados en el proceso de producción y son analizables en sí (*límites de la jornada de trabajo, del salario, del beneficio y de sus subdivisiones*).

En otras palabras, si nos interrogamos sobre la estructura de la relación de las clases en una sociedad dada, la que, como hemos dicho anteriormente, se distingue por un cierto modo de extracción del sobretrabajo, nos interrogamos, en primer lugar,<sup>28</sup> sobre las "formas transformadas" propias a esta sociedad.

Ahora bien, no se debe al azar que en este texto el punto que tiene por objeto la diferencia característica entre el modo de producción feudal y el modo de producción capitalista —la coincidencia o la no-coincidencia del trabajo necesario y del sobretrabajo— sea también el punto esencial de todo el análisis de Marx en *El capital* en relación al modo de producción capitalista por sí solo: esta coincidencia es otra forma de expresar la coincidencia término a término *del proceso de trabajo y del proceso de valorización*. La distinción del capital constante y del capital variable, que define el proceso de puesta en valor, siempre puede ser puesta en correspondencia con la distinción, propia al proceso de trabajo, de la fuerza de trabajo y de los medios de producción. Numerosos ejemplos podrían ser mostrados en *El capital* de cómo el análisis exige la referencia a esta correspondencia (especialmente en todo el análisis de la rotación). El trabajo del obrero transforma materialmente las materias primas en productos; el mismo trabajo es el que transfiere al producto el valor de los medios de producción y de las materias consumidas y que produce un nuevo valor, del cual una parte —pero una parte solamente— equivale a la de la fuerza de trabajo. El carácter doble del proceso de producción, que expresa esta coincidencia, remite en último análisis al doble carácter del trabajo "vivo".

Es fácil ver que en el caso descrito aquí por Marx, el de una forma de producción feudal, esta coincidencia no existe en ninguna de las dos formas; no sólo el trabajo y el sobretrabajo son distintos "en el espacio y en el tiempo" sino, incluso proyectando retrospec-

<sup>28</sup> En primer lugar, ya que siempre es necesario, en el orden teórico, comenzar mismo de los problemas depende de ello. por lo que es determinante "en última instancia". Aquí se ve la razón: el nombre

tivamente la categoría de valor, ninguno de los dos puede ser llamado, hablando en propiedad, proceso de valorización.

Dicho de otro modo:

En el modo de producción capitalista existe coincidencia “en el tiempo y en el espacio” de los dos procesos, *lo que constituye un carácter intrínseco del modo de producción* (de la instancia económica); esta coincidencia es el efecto de la forma de *combinación* entre los factores del proceso de producción propia al modo de producción capitalista, es decir, de la forma de las dos relaciones de propiedad y de apropiación real. En este caso las “formas transformadas” correspondientes a esta estructura social, es decir, las formas de la relación entre las clases, son *formas directamente económicas* (beneficio, renta, salario, interés), lo que implica especialmente, a este nivel, *que el Estado no interviene*.

En el modo de producción feudal existe *disyunción* “en el tiempo y en el espacio” de los dos procesos, lo que constituye siempre un carácter intrínseco del modo de producción (de la instancia económica) y un efecto de la forma de combinación que le es propia (la relación de propiedad aparece bajo la doble forma de “posesión”-“propiedad”). En tal caso el sobretrabajo no sería arrancado sin razones “extra-económicas”, es decir sin *Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*. Al respecto podemos concluir, incluso antes de haberlas analizado por sí mismas que las “formas transformadas” en el modo de producción feudal serán no formas transformadas de la pura base económica, sino del *Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis*. No directamente económicas, sino directamente políticas y económicas, indisolublemente.<sup>29</sup> Lo que significa finalmente que modos de producción diferentes no combinan elementos *homogéneos* y no permiten cortes y definiciones diferenciales similares de lo “económico”, de lo “jurídico”, de lo “político”. Es el descubrimiento de este efecto, a menudo teóricamente ciego, lo que hoy testimonian frecuentemente historiadores y etnólogos.

Podemos quizás comprender también por qué esta política no es consciente como tal, por qué piensa su autonomía relativa en el momento mismo en que ocupa el lugar de la determinación, ya sea en la forma de la violencia , ya sea en las formas de un derecho, puesto que aparece como uno de los supuestos del modo de producción mismo. En efecto, se sabe que el pensamiento de esta autonomía relativa de la política es tardío: es propiamente un pensamiento “burgués”.

<sup>29</sup> P. Vilar escribe a propósito del modo de producción feudal: “Para el conjunto, el crecimiento parece reposar sobre una reocupación de tierras sin cultivo, sobre una colocación en trabajo más que en capital y la participación de las clases poseedoras en la producción es jurídica, no económica”. Première Conférence Internationale d’Historie Économique, Estocolmo, 1960, p. 36. Es necesario referir a este punto la observación generalmente hecha de que es difícil encontrar crisis específicamente económicas fuera del capitalismo.

Pienso que de este texto, uno de los más detallados, se puede extraer el principio, explícitamente presente en Marx, de una definición de la determinación en última instancia por la economía. En estructuras diferentes, *la economía es determinante en cuanto determina la instancia de la estructura social que ocupa el lugar determinante*. No relación simple, sino relación de relaciones; no causalidad transitiva, sino causalidad estructural. En el modo de producción capitalista ocurre que este lugar está ocupado por la economía misma, pero es preciso en cada modo de producción hacer el análisis de la “transformación”. Aquí sugiero simplemente que se podría tratar de releer bajo esta óptica las primeras páginas de *El origen de la familia*, donde Engels expresa esta idea, que presenta como una simple “corrección” de las fórmulas generales de Marx:

Según la concepción materialista, el factor determinante, en última instancia, en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero, a su vez, *esta producción tiene una doble naturaleza*. Por una parte, la producción de medios de existencia, de objetos útiles para la alimentación, el vestuario, la vivienda y de los instrumentos que necesitan; por otra parte, la producción de los hombres mismos, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las cuales viven los hombres de una cierta época histórica y de un cierto país están determinadas por estos dos tipos de producción, por el estado de desarrollo en que se encuentra por una parte el trabajo y por otra la familia. Cuanto menos desarrollado está el trabajo... la influencia predominante de los lazos de la sangre parece dominar más el orden social.<sup>30</sup>

Texto sorprendente, que no sólo juega impúdicamente con el término de *producción*, sino que obliga a aplicar a las formas de parentesco, presentadas como relaciones sociales de producción, el modelo tecnológico del progreso de las fuerzas productivas. Quizás valdría más, y varios antropólogos marxistas así lo hacen, mostrar cómo el modo de producción en algunas sociedades “primitivas” o de “autosubsistencia” determina una cierta articulación de la estructura social en la que las relaciones de parentesco determinan hasta las formas de transformación de la base económica.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en Obras escogidas en dos tomos, Moscú 1966, t. II, pp. 168-169 (prefacio a la primera edición de 1884).

<sup>31</sup> Sobre este punto, referirse especialmente a los trabajos de Cl. Meillassoux: “Essai d’interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés d’autosubsistance”, en *Cahiers d’Études Africaines*, 1960, núm. 4, y *Anthologie économique des Gouro de Côte d’Ivoire*, Mouton, 1964.

II

## LOS ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA Y SU HISTORIA

La definición de todo modo de producción como una *combinación* de elementos (siempre los mismos) que no son sino virtuales antes de ser puestos en relación según un modo determinado, la posibilidad de efectuar sobre esta base la periodización de los modos de producción según un principio de *variación* de las combinaciones, merecen por sí solas retener la atención. En efecto, traducen el carácter radicalmente *antievolucionista* de la teoría marxista de la historia de la producción (y, en consecuencia, de la sociedad). Nada estaba menos conforme con la ideología dominante de este siglo XIX, el siglo de la historia y de la evolución, al que también pertenece Marx, si creemos en la cronología. Esto se debe a que, como lo veremos luego, los conceptos de Marx no están destinados a reflejar, reproducir y *remendar* la historia, sino a producir su conocimiento: son los conceptos de las estructuras de las que dependen los efectos históricos.

Aquí, en consecuencia, ni *movimiento de diferenciación* progresivo de las formas, ni incluso *línea de progreso* cuya "lógica" se emparearía con un destino. Marx nos dice claramente que todos los modos de producción son *momentos históricos*, no nos dice que estos momentos se *engendran unos a otros*: por el contrario, el modo de definición de estos conceptos fundamentales excluye esta solución de facilidad. "Ciertas determinaciones —escribe en la *Introducción* de 1857 ya citada— son comunes a la época más moderna como a la más antigua" (por ejemplo, la cooperación y ciertas formas de dirección, de *contabilidad*, que son comunes a los modos de producción "asiáticos" y al modo de producción capitalista, dejando de lado a los demás). Así se rompe la identidad de la *cronología* y de la ley de desarrollo interno de las formas, que se encuentra en la raíz del evolucionismo como de todo historicismo de la "superación". Marx debía mostrar que la distinción de los diferentes modos se funda de manera necesaria y *suficiente* en la variación de las relaciones entre un pequeño número de elementos siempre los mismos. Ahora bien, el enunciado de estas relaciones y de los términos que tienen por objeto constituyen la exposición de los primeros conceptos teóricos del materialismo histórico, de algunos conceptos generales que, al constituir el comienzo de derecho de su exposición, caracterizan el método científico de *El capital* y confieren a su teoría su forma demostrativa, es decir, que el enunciado de una forma determinada de esta variación, bajo la dependencia directa de los conceptos de fuerza de trabajo, medios de

producción, propiedad, etc., es un presupuesto constantemente necesario de las demostraciones "económicas" de *El capital*.

¿Se trata, por ello, de un "estructuralismo" como se puede —a riesgo de producir una confusión con ideologías actuales muy poco científicas— estar tentado a sugerirlo para corregir la lectura, tradicionalmente desviada hacia el evolucionismo y el historicismo? Ciertamente, la "combinación" analizada por Marx es un sistema de relaciones "sincrónicas" obtenido por variación. Sin embargo, esta ciencia de las combinaciones no es una *combinatoria* en la que sólo cambia el lugar de los factores y su relación, y no su naturaleza, que estaría así *subordinada* al sistema global, y que sería por lo tanto *indiferente*; se puede así hacer abstracción de ella y proceder *directamente* a la formalización de los sistemas. Entonces se sugiere la posibilidad de una ciencia *a priori* de los modos de producción, de una ciencia de los modos de producción *posibles*, realizados o no en la historia real-concreta, por el efecto de un azar o la eficacia de un principio de lo mejor. Ahora bien, si el materialismo histórico autoriza la previsión, incluso la reconstitución de modos de producción "virtuales" (como se podría llamar al "modo de producción mercantil simple") que nunca han sido dominantes en la historia, que siempre han existido solamente deformados, es de una manera diferente, de la cual se dará cuenta más adelante en relación con la base de las modificaciones de un modo de producción. Esto supondría que los "factores" de la combinación son los conceptos mismos que he enumerado, que estos conceptos designan *directamente* los elementos de una construcción, los átomos de una historia. En realidad, como lo he dicho muy en general, estos conceptos designan sólo mediáticamente los elementos de la construcción; es preciso pasar por lo que he llamado "el análisis diferencial de las formas" para determinar las formas históricas que toman la fuerza de trabajo, la propiedad, la "apropiación real", etc. Estos conceptos sólo designan lo que se podría llamar las *pertinencias* del análisis histórico. Es este carácter de la "combinatoria", o sea, una seudo-combinatoria, lo que explica por qué existen conceptos generales de la ciencia de la historia sin que pueda existir jamás historia en general.

Para mostrar cómo opera esta pertinencia, voy a volver ahora, un poco más en detalle, a algunos problemas de definición a propósito de las dos "relaciones" que distinguimos, las dos articulaciones de la "combinación" que son tomadas separadamente para que aparezcan sus propios efectos sobre la definición de los *elementos* ("factores"). Estas precisiones son indispensables para que aparezca lo bien fundado que estaba Marx para hablar de *estructura* del proceso de producción, para que la combinación de los factores no sea simple yuxtaposición descriptiva, sino que dé efectivamente cuenta de una unidad de funcionamiento.

### 1. ¿QUÉ ES LA “PROPIEDAD”?

La primera relación que hemos inscrito en la “combinación” de un modo de producción ha sido designada como relación de “propiedad” o de apropiación del sobreroabajo; se ve, en efecto, constantemente a Marx definir las “relaciones de producción” características de un modo de producción histórico (y especialmente del capitalismo) por el *tipo de propiedad* de los medios de producción y, en consecuencia, el modo de apropiación del producto social que de aquél depende. En su principio, esta definición es muy conocida. Sin embargo, son necesarias algunas precisiones para hacer aparecer su función estructural exacta.

En el capítulo precedente me dediqué a mostrar, sobre todo, la diferencia entre dos conceptos de *apropiación*, de los cuales cada uno remite a un aspecto del *doble* proceso de producción que comporta todo modo de producción y, en consecuencia, define una de las dos relaciones que constituyen la combinación de los “factores” de la producción. Pero es también importante, retomando numerosas indicaciones de Marx, distinguir las *relaciones de producción* —las únicas con las que aquí tenemos que ver— de su “expresión jurídica”, la que no pertenece a la estructura de la producción, considerada en su autonomía relativa. En este caso, se trata de distinguir claramente el *derecho de propiedad* de la relación que hemos designado como “propiedad”. Este análisis tiene una importancia fundamental para caracterizar el grado de autonomía relativa de la estructura económica en relación con la estructura, igualmente “regional”, de las “formas jurídicas y políticas”, para iniciar el análisis de la articulación de las estructuras regionales o instancias, en el seno de la formación social.

Desde el punto de vista de la historia de los conceptos teóricos, tocamos acá igualmente un punto de importancia decisiva: Althusser ha recordado ya en qué aspectos la concepción marxista de las “relaciones sociales” —en cuanto éstas no representan formas de *intersubjetividad*, sino relaciones que asignan una función necesaria tanto a los hombres como a las cosas— marca una ruptura en relación a toda la filosofía clásica y especialmente a Hegel. Agreguemos que el concepto hegeliano de “sociedad civil”, retomado de los economistas clásicos y designado por Marx como el primer *lugar* de sus descubrimientos, de sus transformaciones teóricas, a la vez incluye el *sistema económico* de la división del trabajo y de intercambios y la *esfera del derecho privado*. Por consiguiente, existe identidad inmediata de la apropiación, en el sentido “económico”, y de la propiedad jurídica y, en consecuencia, si la segunda puede ser designada como “expresión” de la primera, se trata de una expresión necesariamente *adecuada* o de un redoblamiento.

Es particularmente interesante hacer hincapié en que ciertos textos, los más claros, consagrados por Marx a la distinción de las rela-

ciones sociales de producción de su expresión jurídica, justamente conciernen a la posibilidad de un desajuste \* entre la base y la superestructura, que, sin esta distinción, permanecería evidentemente incomprendible. Por ejemplo, en el análisis de la *Génesis de la renta territorial capitalista*, en que escribe:

Algunos historiadores han manifestado su asombro ante el hecho siguiente: no siendo [en el modo de producción feudal] el productor directo propietario, sino solamente poseedor, y siendo que en efecto todo su sobreroabajo pertenece *de jure* al propietario territorial, ¿puede producirse en estas condiciones, para el campesino sujeto a la *corvée* o para el siervo, un desarrollo de sus propios bienes y una creación de riqueza para él, en el sentido relativo de la palabra? Es evidente, sin embargo, que en las condiciones primitivas y poco desarrolladas que están en la base de esta relación social de producción y del modo de producción correspondiente, la *tradición* desempeña necesariamente un papel preponderante. No es menos evidente que aquí como en todas partes la fracción dirigente de la sociedad tiene gran interés *en dar el sello de la ley al estado de cosas existentes* y en fijar legalmente las barreras que el uso y la tradición han trazado. Prescindiendo de esta otra consideración, esto se produce, por lo demás, por sí solo, desde que la base del estado existente y las relaciones que lo originan se reproducen sin cesar, tomando así con el tiempo una forma reglamentada y ordenada; esta regulación y esta ordenación son ellas mismas un factor indispensable de cada modo de producción que debe tomar la forma de una sociedad sólida, independiente del simple azar o de lo arbitrario (esta reglamentación es precisamente la forma de consolidación social del modo de producción, su emancipación relativa del simple azar y de lo simplemente arbitrario). Esta forma la alcanza *por su propia reproducción* siempre recomendada...<sup>32</sup>

Tal variación o discordancia entre el *derecho* y una tradición que ha podido aparecer como un subderecho o un derecho degradado en realidad expresa una variación o discordancia entre el derecho y una relación económica (la disposición necesaria de su parcela por el productor individual), característica de los períodos de formación de un modo de producción, es decir, de transición de un modo de producción a otro. Una ilustración notable del mismo efecto aparece también en el análisis de la *legislación de fábrica*, que data del primer período

\* *Décalage*. [T.]

<sup>32</sup> Ed. A.: III, pp. 801-802. Ed. E.: III, pp. 734-735. Ed. F.: t. VIII, pp. 173-174.

de la historia del capitalismo industrial y codifica las condiciones de explotación "normal" de la fuerza de trabajo asalariado.<sup>33</sup>

Debido a que son posibles tales variaciones, o, más precisamente, contradicciones provocadas en el interior del derecho mismo, el derecho es distinto y, en el orden del análisis, secundario en relación a las relaciones de producción. Encontraremos la confirmación confrontando los textos donde Marx pone en evidencia la especificidad de la propiedad "burguesa", por ejemplo:

En cada época histórica la propiedad se desarrolla diferentemente y en una serie de relaciones sociales enteramente diferentes. De tal manera, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que hacer la exposición de todas las relaciones sociales de la producción burguesa. Pretender dar una definición de la propiedad como de una relación independiente, de una categoría aparte, de una idea abstracta y eterna, sólo puede ser una ilusión de metafísica o jurisprudencia. [Misère de la philosophie, p. 160.]

Y en aquellos que recuerdan la anterioridad cronológica, la precedencia de las formas jurídicas del derecho de propiedad ("romano") sobre el modo de producción capitalista, el único que generaliza la propiedad privada de los medios de producción. Sobre este punto, referirse al texto ya citado de las *Formas anteriores* (que es un texto muy jurídico, en su objeto y en su terminología), o también a una carta de Engels a Kautsky:

El derecho romano, derecho acabado de la producción mercantil simple, por lo tanto, de la producción precapitalista, pero que también incluye la mayor parte del tiempo, las relaciones jurídicas del período capitalista. Muy precisamente, aquello que los burgueses de nuestras ciudades necesitaban para su desarrollo y que no encontraban en el derecho consuetudinario local. [26 de junio de 1884.]

Esta confrontación esclarece retrospectivamente el texto de la *Génesis de la renta* que citaba más arriba. Ella muestra que esta distancia entre una "tradición" y un "derecho" no debe ser interpretada como una teoría de la génesis del derecho a partir de las relaciones económicas ya que, en la historia, existe el paso de una costumbre a un derecho, pero sin ser una continuidad, sino, por el contrario, una ruptura, un cambio de derecho, o, mejor aún, un cambio en la naturaleza del derecho la que se opera por reactivación de un derecho antiguo ("romano") superado ya una vez. La repetición que parece representar acá un papel esencial en la articulación del derecho sobre

<sup>33</sup> Ed. A.: I, pp. 504 ss. Ed. E.: I, pp. 402 ss. Ed. F.: t. II, pp. 159 ss.

la relación económica tampoco es, por lo tanto, un elemento de esta génesis, que en virtud de su duración explicaría la formación de una superestructura codificada; su función es necesariamente distinta y nos remite al análisis teórico de las funciones de la *reproducción* propia de todo modo de producción y de la cual hablaremos más adelante. Lo que la reproducción de las relaciones económicas puede mostrarnos es la función necesaria del derecho en relación al sistema de relaciones económicas, y las condiciones estructurales a las que, por ello, se encuentra subordinado, pero no el engendramiento de la *instancia* misma del derecho en la formación social.

Dificultad de distinguir, primeramente, en forma clara, las relaciones de producción de su "expresión jurídica"; dificultad de este concepto de expresión, ya que éste no significa un simple redoblamiento, sino la articulación de dos instancias heterogéneas; por último, dificultad surgida del desajuste posible entre las relaciones económicas y las formas jurídicas: todos estos problemas previos no son un azar, sino que explican el método de investigación que debe seguirse (y del cual Marx nos muestra el camino, especialmente en los textos referentes a los modos de producción precapitalistas, que están más cerca de la investigación que de la exposición sistemática). Este método consiste en indagar las relaciones de producción *detrás* de las formas del derecho, o mejor aún detrás de la unidad secundaria de la producción y del derecho, la que debe ser articulada. Sólo este método permite eventualmente trazar la separación teórica, dando cuenta de la función ambivalente que Marx asigna a las formas jurídicas: necesarias y, sin embargo, "irracionales", que *expresan* y *codifican* con el mismo movimiento que *enmascara*, y que cada modo de producción define a su manera. Nos comprometeremos en una gestión regresiva, tratando de determinar aquí nuevamente, pero esta vez en el seno de un sistema por entero contemporáneo a sí (un modo de producción bien determinado; aquí el modo de producción capitalista), *variaciones* o diferencias que se expresarán negativamente a partir de las formas del derecho. De donde surge, por otra parte, un difícil problema de *terminología*, ya que los conceptos en los que se expresan las relaciones de producción son precisamente los conceptos de la indistinción de lo económico y de lo jurídico, comenzando por el de *propiedad*. ¿Qué es la "propiedad" en tanto que forma sistema en el seno de la estructura relativamente autónoma de la producción y que precede lógicamente al derecho de propiedad propio de la sociedad considerada? Es éste el problema que hay que abordar también en relación con el capitalismo.

El análisis de las relaciones entre la estructura económica del modo de producción capitalista y del derecho que le corresponde, que aquí se encuentra iniciado, exigiría por sí solo un estudio completo, por ello me contentaré aquí con algunas indicaciones destinadas a servir de puntos de referencia. Se puede resumir de esta manera la marcha de una demostración:

1] El conjunto de la estructura económica del modo de producción capitalista, desde el proceso de producción inmediata hasta la circulación y la repartición del producto social, supone la existencia de un *sistema jurídico* cuyos elementos fundamentales son el *derecho de propiedad* y el derecho de *contrato*. Cada elemento de la estructura económica recibe, en el cuadro de este sistema, una calificación jurídica, especialmente los distintos elementos del proceso de producción inmediata: propietario de los medios de producción, medios de producción ("capital"), trabajador "libre" y este proceso mismo, caracterizado jurídicamente como un contrato.

2] Lo propio del sistema jurídico del que aquí tratamos (y no de todo sistema jurídico histórico, por supuesto) es su carácter *universalista abstracto*; por ello este sistema reparte simplemente a los seres concretos que pueden sostener las funciones en dos categorías, en el seno de las cuales, desde el punto de vista jurídico, no existe diferenciación pertinente: la de las *personas humanas* y la de las *cosas*. La relación de propiedad se establece exclusivamente de las personas humanas a las cosas (o de lo que se denomina persona a lo que se denomina cosa); la relación de contrato se establece exclusivamente entre personas. De la misma manera en que de derecho no existe diversidad de personas, todas las cuales son o pueden ser propietarias y contratantes, no existe ninguna diversidad de cosas, las que son o pueden ser todas propiedades, sean medios de trabajo o de consumo y cualquiera que sea el uso que esta propiedad recubra.

3] Esta universalidad del sistema jurídico refleja, en sentido estricto, otra universalidad que pertenece a la estructura económica: es la *universalidad del intercambio mercantil*, que se encuentra realizada, como sabemos, sólo sobre la base del modo de producción capitalista (mientras que la *existencia* del intercambio mercantil y de las formas que implica es bastante anterior); el conjunto de los elementos de la estructura económica se reparte íntegramente en mercancías (comprendiendo la fuerza de trabajo) y cambistas (comprendiendo el productor directo) sólo sobre la base del modo de producción capitalista. Estas dos categorías están entonces en correspondencia con aquellas que define el sistema jurídico (personas y cosas).

El problema general de la relación entre el modo de producción capitalista, y el sistema jurídico que su funcionamiento supone, depende también, histórica y teóricamente de otro problema: el de la relación entre la estructura *económica* del proceso de producción inmediata y la estructura *económica* de la circulación de las mercancías. La presencia necesaria de las "categorías mercantiles" en el análisis del proceso de producción es la que explica la presencia necesaria de las categorías jurídicas correspondientes.

4] Las *relaciones sociales de producción* que pertenecen a la estructura del modo de producción capitalista pueden ser caracterizadas a partir de su expresión jurídica, por comparación, revelándose entre ellas una serie de desajustes.

En primer lugar, mientras que el "derecho de propiedad" se caracteriza como universalista, no introduciendo ninguna diferencia entre las cosas poseídas y su uso, la única propiedad significativa, desde el punto de vista de la estructura del proceso de producción, es la de los *medios de producción*, en la medida en que, como Marx lo repite constantemente, funcionen como tales, es decir, sean consumidos productivamente, combinados con el trabajo "vivo" y no atesorados o consumidos improductivamente. Mientras que la propiedad jurídica es un derecho de consumo *cualquiera* (en general, el derecho de "usar y de abusar", es decir, de consumir individualmente, productivamente, o de enajenar —cambiar— o de "dilapidar"),<sup>34</sup> la propiedad económica de los medios de producción no consiste tanto en el "derecho" sobre ellos como en poder consumirlos productivamente, derecho que depende de su naturaleza material, de su adecuación a las condiciones del proceso de trabajo, en cuanto medio para apropiarse el sobretrabajo. Este poder no remite a un derecho, sino, como ya lo ha indicado Althusser, a una repartición de los medios de producción (especialmente a una concentración *conveniente* en cantidad y en calidad). La relación económica no se funda sobre la indiferenciación de las "cosas" (y aquella, correlativa, de las *mercancías*), sino sobre su diferencia, que se puede analizar según dos líneas de oposición:

elementos del consumo individual/elementos del consumo productivo y:

fuerza de trabajo/medios de producción (se sabe que este sistema de diferencias se encuentra en el análisis de los sectores de la reproducción social en general).

Se puede caracterizar la distancia entre la relación social de producción y el derecho de propiedad como un movimiento de *extensión* o de prolongación, como una abolición de las divisiones requeridas por la estructura de la producción: de la "propiedad de los medios de producción" a la propiedad "en general".

En segundo lugar, la relación que se establece entre la propiedad de los medios de producción (capitalista) y el trabajador asalariado es, jurídicamente, un contrato de una forma particular; un contrato de *trabajo*. Se establece a condición de que el trabajo sea jurídicamente considerado como un objeto de cambio, por lo tanto, que la fuerza de trabajo sea jurídicamente considerada como una "mercancía" o una cosa. Observemos que, en su concepto, esta transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y el establecimiento del contrato de trabajo son totalmente independientes de la *naturaleza del trabajo* en el que se consume la fuerza de trabajo. La forma jurídica del asalariado es, igual que un poco más arriba, una forma universal que recubre tanto el *trabajo productivo*, trabajo de transformación productor de plusvalía, como todos los otros trabajos que pueden ser general-

<sup>34</sup> Ed. A.: III, p. 833. Ed. E.: III, p. 763. Ed. F.: t. VIII, p. 203.

mente designados con el término de "servicios". Ahora bien, sólo el trabajo "productivo" determina una *relación de producción* y el trabajo productivo no puede ser definido en general por la relación del empleador con el asalariado, relación entre "personas": supone que sea tomada en consideración la *esfera económica* donde se sitúa (esfera de la producción inmediata, donde encuentra su fuente la plusvalía), la naturaleza material del trabajo y de sus objetos, por lo tanto, la naturaleza de los medios de trabajo con los cuales se combina. Igual que hace un rato, la propiedad de los medios de producción se nos muestra en la forma de una relación jurídica de persona a cosa, como un poder sobre el trabajo "vivo" por la disposición de los medios de producción (los únicos que confieren este poder); igualmente, el trabajo asalariado, en cuanto relación *interior a la estructura* de producción, nos aparece en la forma jurídica de un contrato de servicio asalariado, como un poder sobre los medios de producción por la disposición del trabajo productivo (el único que confiere este poder, es decir, que determina un consumo adecuado y no cualquiera). De esta manera, se puede caracterizar la distancia entre el trabajo asalariado como relación social de producción, y el derecho del trabajo como un movimiento de extensión o de prolongación formalmente semejante al precedente.

De ahí dos conclusiones de primera importancia:

1] mientras que, desde el punto de vista del derecho (del derecho implicado en el modo de producción capitalista, por supuesto), la relación de propiedad, relación de "persona" a "cosa", y la relación de contrato, relación de "persona a persona", son dos formas *distintas* (si se fundan en un mismo sistema de categorías), no sucede lo mismo desde el punto de vista de la estructura económica: la propiedad de los medios de producción y el trabajo asalariado productivo definen una *relación única, una sola relación de producción*, como surge inmediatamente de los dos análisis bosquejados hasta el momento.

2] Esta relación social, que no es de naturaleza jurídica, aunque, por razones que están en la naturaleza misma del modo de producción capitalista, estemos obligados (y Marx el primero de todos) a ponerla en evidencia partiendo de categorías jurídicas expresadas en su terminología propia, no puede ser sostendida por los mismos seres concretos. Las relaciones jurídicas son universales y abstractas; se establecen entre "personas" y "cosas" en general; la estructura sistemática del derecho es la que define a estos soportes como individuos (personas) opuestos a las cosas. Igualmente, es por su función en el proceso de producción por lo que los medios de producción son soportes de una relación de la estructura económica, y esta relación (contrariamente a la propiedad o al contrato) no puede ser definida en relación a individuos, sino solamente en relación a *clases sociales* o representantes de clases sociales. No es, pues, la definición de la clase capitalista o de la clase de los proletarios la que precede a la de la relación social de producción, sino *a la inversa*, es la definición de la relación social de

producción la que implica una función de "soporte" definida como una clase.

Ahora bien, una clase no puede ser *sujeto* de la propiedad en el sentido en que —jurídicamente— el individuo es sujeto de su propiedad, ni tampoco sujeto de un contrato. No se trata aquí de la *inherencia* del objeto a su sujeto o del reconocimiento mutuo de los sujetos, sino del mecanismo de constante repartición de los medios de producción, por lo tanto, del capital íntegro y, en consecuencia, del producto social íntegro (como lo muestra Marx en el penúltimo capítulo de *El capital*, en el libro III: "relaciones de producción y relaciones de distribución"). Las clases no son el sujeto sino el soporte y las características concretas de estas clases (sus tipos de ingreso, sus *fraccionamientos* internos, su relación con los diferentes niveles de la estructura social) son sus *efectos*. La relación económica de producción aparece, por lo tanto, como una relación entre tres términos definidos funcionalmente: clase propietaria/medios de producción/clase de los productores explotados. La confirmación en particular se encontrará en los análisis del libro I, 7<sup>a</sup> sección ("La acumulación del capital") en los que Marx muestra cómo el mecanismo de la producción capitalista, consumiendo productivamente los Medios de producción y la Fuerza de trabajo obrera, produce la pertenencia del trabajador al capital y hace del capitalista el instrumento de la acumulación, el funcionario del capital. Esta relación no tiene nada de individual, no es, en consecuencia, un contrato sino un "hilo invisible" que une al trabajador con la clase capitalista, al capitalista con la clase obrera.<sup>35</sup> La relación social que determina la repartición de los medios de producción se encuentra, por lo tanto, instituida como una relación necesaria entre cada individuo de una clase y el conjunto de la clase opuesta.

## 2. FUERZAS PRODUCTIVAS (OFICIO Y MAQUINISMO)

Entre los conceptos generales de los que he recordado, analizando el texto del prefacio a la *Contribución...*, la articulación sistemática en Marx, quizás ninguno ofrezca más dificultad en su simplicidad aparente que el de *fuerzas productivas* o, más exactamente, el de *nivel* de las fuerzas productivas (o grado de desarrollo). En efecto, el enunciado mismo del concepto sugiere inmediatamente dos consecuencias, que son fuente de fundamentales contrasentidos sobre la teoría de Marx, reconociendo que no son fáciles de evitar; ante todo, al hablar de "fuerzas" productivas, de "fuerzas" de producción, se sugiere de inmediato la posibilidad de una *enumeración*: "las fuerzas productivas son: la población, las máquinas, la ciencia, etc."; a la vez se sugiere que el "progreso" de las fuerzas productivas puede revestir el aspecto de un progreso acumulativo, de una adición de nuevas fuerzas productivas o del remplazo de algunas de ellas por otras más "potentes" (la herramienta del arte-

<sup>35</sup> Ed. A.: I, pp. 598, 604. Ed. E.: I, pp. 482, 487. Ed. F.: t. III, pp. 16, 20.

sano por la máquina). Entonces uno se ve llevado a una interpretación del “nivel” o del “grado de desarrollo” tanto más tentadora cuanto que parece implicada en las palabras mismas: se trata de un *desarrollo* lineal y acumulativo, de una continuidad quasi biológica. ¿Cómo dar cuenta, entonces, de las discontinuidades históricas expresamente contenidas en la teoría general, si no a través de una teoría del “cambio cualitativo”, del “paso de la cantidad a la calidad”, es decir, una teoría descriptiva del *aspecto* del movimiento que no suprime su estructura general? ¿Cómo escapar a una teoría mecanicista del movimiento histórico, donde la “dialéctica” no es sino el otro nombre de un *desajuste*, de un *retraso* periódico y periódicamente solucionado, reajustado, de las otras instancias en relación a este desarrollo que es su medida?

Sin embargo, tal enumeración choca en seguida con notables dificultades: todas ellas tienen como origen la heterogeneidad de los “elementos” que hay que adicionar, si se quiere hacer coincidir el concepto de Marx directamente con una descripción de “hechos”. Los críticos burgueses de Marx no dejan de destacar que las “fuerzas productivas” incluyen, por último, no sólo los instrumentos técnicos sino la aplicación de los conocimientos científicos al perfeccionamiento y remplazo de estos instrumentos y, finalmente, la ciencia misma; no sólo una población de fuerzas obreras, sino los hábitos técnicos y culturales de esta población cuya “magnitud” y complejidad histórica y sociológica nos es mostrada por la historia (para los modos de producción antiguos) y la psicosociología industrial; no sólo técnicas, sino una determinada organización del trabajo, incluso una organización social y política (la “planificación” es un ejemplo eminentí), etc. Estas dificultades no son arbitrarias: reflejan la imposibilidad de hacer coincidir el concepto de Marx con las categorías de una sociología que procede por enumeración y adición de niveles: el etnológico, el económico, el jurídico, el social, el psicológico, el político, etc., y que, sobre estas enumeraciones, funda sus propias clasificaciones históricas (las sociedades tradicionales y las sociedades industriales, las sociedades liberales y las sociedades centralizadas-totalitarias, etc.). Aún más, para nosotros estas dificultades son el índice de una diferencia esencial de forma, entre el concepto de Marx y categorías de este género; el índice de que el concepto de fuerzas productivas no tiene nada que ver con una enumeración de este tipo. Por lo tanto, nos es preciso salir en busca de su verdadero rostro.

Somos retenidos, en primer lugar, por la propia formulación de Marx: este “nivel” o este “grado”, que expresan ciertamente la posibilidad de una medida por lo menos virtual y de una medida de crecimiento, que son consideradas como características de la esencia de las fuerzas productivas y, por consiguiente, las definirían en la especificidad de un modo de producción. Ahora bien, es un lugar común destacar que la *productividad* del trabajo, es decir, la medida de este desarrollo, ha aumentado más en algunas decenas de años de capitalismo industrial que en muchos siglos en los modos de producción anteriores, entre-

tanto las “relaciones de producción”, las formas jurídicas y políticas, conservaban un ritmo de cambio comparable; lo mismo ocurre con la transformación de los medios de trabajo (del utilaje) que Marx llama *Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft*. Por lo demás, Marx dice mucho mejor y siempre que este nivel desempeña un papel directo en el análisis económico: la fuerza productiva del trabajo, la productividad de la fuerza de trabajo (*Produktivkraft*).

Es que en realidad las fuerzas productivas no son cosas, como ya lo veremos. Si fueran cosas, el problema de su transporte, de su importación, sería paradójicamente más fácil de resolver para la sociología burguesa (con algunos problemas “psicológicos” de adaptación cultural) que para Marx, puesto que su teoría se da como relación necesaria, correlación entre ciertas fuerzas productivas y un cierto tipo de sociedad (definida por sus relaciones sociales). Superada la ilusión verbal creada por el término, diremos desde ahora que el aspecto más interesante de las “fuerzas productivas” no es su enumeración o su composición, sino el *ritmo* o el *aspecto* de su desarrollo, ya que este ritmo está directamente ligado con la naturaleza de las relaciones de producción y con la estructura del modo de producción. Lo que Marx ha demostrado, especialmente en *El capital* y a lo que hacen alusión las célebres frases del *Manifiesto*, no es que el capitalismo haya liberado el desarrollo de las fuerzas productivas, por primera vez y para siempre, sino que el capitalismo impuso a las fuerzas productivas un tipo de desarrollo determinado cuyo ritmo, cuyo aspecto, le son propios, dictados por la forma del proceso de acumulación capitalista. Es este aspecto el que mejor caracteriza, descriptivamente, a un modo de producción, más que el nivel alcanzado en un instante cualquiera (“Para el capital, la ley del crecimiento de la fuerza productiva del trabajo no se aplica en forma absoluta. Para el capital, esta productividad aumenta no cuando se puede realizar una economía en el trabajo vivo en general, sino sólo cuando en la fracción pagada del trabajo vivo se puede realizar una economía más importante que lo que se agregó de trabajo pasado . . .”<sup>36</sup>

Pero desde el punto de vista teórico, las “fuerzas productivas” son también una relación de un determinado tipo en el interior del modo de producción, en otras palabras, son también una *relación de producción*; precisamente aquella que traté de indicar introduciendo entre las relaciones constitutivas de la estructura de la “combinación”, además de una relación de “propiedad”, una relación de “apropiación real”, entre los mismos elementos: medios de producción, productores directos, incluso “no trabajadores”, es decir, en el cuadro del modo de producción capitalista, *no asalariados*. Ahora quisiera mostrar que se trata verdaderamente de una *relación*, digamos más rigurosamente, de una relación de producción, siguiendo el análisis presente en los capítulos de *El capital* destinados a los métodos de formación de la

<sup>36</sup> Ed. A.: III, p. 272. Ed. E.: III, p. 259. Ed. F.: t. VI, p. 274.

plusvalía relativa; a la vez, se verá mejor en qué consiste el análisis diferencial de las formas.

El análisis de Marx se extiende a tres capítulos de *El capital*<sup>37</sup> consagrados a las formas de la cooperación en la manufactura y la gran industria y al paso de una a otra, lo que constituye la “revolución industrial”. Pero este desarrollo es ininteligible si no lo referimos por una parte a la definición del *proceso de trabajo*<sup>38</sup> y por otra al capítulo 14 del libro I.<sup>39</sup> “La plusvalía absoluta y la plusvalía relativa”, que constituye la conclusión.

El paso de la manufactura a la gran industria inaugura lo que Marx llama “el modo de producción específico” del capitalismo, o la “supeditación real” del trabajo al capital. Expresado en otra forma, la gran industria constituye la forma de nuestra relación que orgánicamente pertenece al modo de producción capitalista.

El capital se apodera primero del trabajo en las condiciones técnicas dadas por el desarrollo histórico. No modifica inmediatamente el modo de producción. La producción de plusvalía, en la forma anteriormente considerada, por simple prolongación de la jornada se presenta, por lo tanto, independientemente de todo cambio en el modo de producir.<sup>40</sup>

La producción de la plusvalía relativa revoluciona por entero los procedimientos técnicos del trabajo y las formas de agrupamiento social [*die gesellschaftlichen Gruppierungen*]. Supone, por consiguiente, *un modo de producción específicamente capitalista*, con sus métodos, sus medios y sus condiciones propias. Este modo de producción no se forma naturalmente y no se perfecciona sino sobre la base de la supeditación formal del trabajo al capital. Entonces *la supeditación real del trabajo al capital* reemplaza a la supeditación formal.<sup>41</sup>

Las consideraciones siguientes podrían no ser sino el comentario de estos textos.

Por medio de esta diferencia entre la supeditación “real”, comprobamos en primer lugar la existencia de un desajuste\* cronológico en la formación de los diferentes elementos de la estructura: el capital como “relación social”, es decir, la propiedad capitalista de los medios de producción, existe antes e independientemente de la supeditación “real”, es decir, de la forma específica de nuestra relación

(de apropiación real) correspondiente al modo de producción capitalista. La explicación de este desajuste y de la posibilidad de tales desajustes en general nos remite a una teoría de *las formas de paso* de un modo de producción a otro, que dejo provisoriamente de lado. Simplemente retengo esto: el desajuste simple, puramente cronológico, es indiferente a la teoría que estudiamos; la sincronía en que se da el *concepto* de un modo de producción suprime pura y simplemente este aspecto de la temporalidad y, por consiguiente, excluye de la teoría de la historia toda forma de pensamiento mecánico del tiempo (según el cual pertenece al mismo tiempo lo que aparece en el mismo rango en un cuadro cronológico de concordancia). No sólo existe un desajuste entre la aparición de la propiedad capitalista de los medios de producción y la “revolución industrial”, sino que la propia revolución industrial es *desajustada* de una rama de la producción a otra. Este segundo desajuste (desplazamiento) es *suprimido* igualmente por la teoría. Por último, en el interior de una misma rama, éste se realiza por sucesivos remplazos del trabajo manual por el trabajo “mecánico”, cuyo ritmo obedece a necesidades económicas estructurales y coyunturales, de tal modo que este “paso” que tomamos aquí por objeto aparece como una *tendencia* en el sentido estricto dado por Marx a este término, es decir, como una propiedad estructural del modo de producción capitalista: la esencia de las “fuerzas productivas” en el modo de producción capitalista es estar constantemente *pasando* del trabajo de obrero manual al trabajo mecánico.

Recordemos en qué consiste este paso de la manufactura a la gran industria.

Ambas aparecen como formas de la *cooperación* entre los trabajadores (los productores directos) y esta cooperación sólo es posible por su sometimiento al capital que los emplea a todos simultáneamente. Ambas constituyen, por lo tanto, lo que se podría llamar organismos de producción, instituyen un “trabajador colectivo”; el proceso de trabajo que se define por la entrega de un *producto de uso terminado* (sea éste un consumo productivo o un consumo individual) requiere de la intervención de varios trabajadores según una forma de organización específica. La manufactura y la gran industria se oponen, de tal manera, por igual al oficio individual. *Sin embargo, la verdadera ruptura no está ahí.*

Las formas de toda cooperación pueden ser simples o complejas: en la cooperación simple se trata de una juxtaposición de trabajadores y de operaciones. “Los obreros se complementan mutuamente, hacen la misma tarea o tareas parecidas.” Esta forma de cooperación se encuentra todavía, sobre todo, en la agricultura. En el taller del maestro de corporación, el trabajo de los compañeros se presenta, lo más a menudo, como una cooperación simple. Igualmente, en las formas primitivas de manufactura que simplemente son la reunión de los artesanos en un lugar único de trabajo. La cooperación compleja, por el contrario, es una *imbricación*, un entrelazamiento del trabajo. Las ope-

<sup>37</sup> Ed. A. y Ed. E.: I, caps. 11, 12 y 13. Ed. F.: libro I, t. II, caps. 13, 14 y 15.

<sup>38</sup> Ed. A. y Ed. E.: t. I, cap. 5. Ed. F.: t. I, cap. 7.

<sup>39</sup> Capítulo 16 de la traducción francesa, t. II.

<sup>40</sup> Ed. A.: I, p. 328. Ed. E.: I, p. 248. Ed. F.: t. I, p. 303.

<sup>41</sup> Retraducido de la edición alemana, t. I, pp. 532-533; edición española: I, pp. 426-427.

\* *Décalage*. [T.]

raciones realizadas por cada obrero son complementarias, y sólo su conjunto da nacimiento a un producto acabado. Esta forma de cooperación (que en algunas ramas, por ejemplo la metalurgia, se encuentra desde muy antiguamente) constituye la esencia de la *división manufacturera del trabajo*: un mismo trabajo se encuentra dividido entre los obreros.

Naturalmente que esta división puede tener diferentes orígenes. Puede provenir sea de una verdadera "división" —las operaciones complejas de un mismo oficio se reparten entre trabajadores diferentes que se especializan entonces en un trabajo parcial—, sea de la reunión de varios oficios diferentes, subordinados a la producción de un solo producto de uso al cual concurren todos, transformándose así estos oficios en trabajos parcelarios. Los dos ejemplos son analizados por Marx (manufactura de alfileres, manufactura de carrozas) y dependen de las propiedades físicas del producto, pero de todas formas este proceso de formación ha desaparecido en el resultado, que de todas maneras es una división del trabajo. El principio fundamental, cuya importancia veremos, es *la posibilidad de que las operaciones parcelarias sean ejecutadas como trabajo manual*.<sup>42</sup> Todas las ventajas de la división manufacturera del trabajo provienen de la racionalización que permite el aislamiento de cada operación parcial y la especialización del obrero: mejoramiento de los movimientos y de las herramientas, rapidez acentuada, etc., precisa, por lo tanto, que esta especialización sea efectivamente posible, que cada operación, tan simple como sea posible, sea individualizada. En lugar de una ruptura, descubrimos una continuidad entre el oficio y la manufactura: la división manufacturera del trabajo aparece como la prolongación de un movimiento analítico de especialización propio del oficio, que tiene por objeto simultáneamente el perfeccionamiento de las operaciones técnicas y los caracteres psicológicos de la fuerza de trabajo obrera. Son sólo dos aspectos, dos fases del mismo desarrollo.

En efecto, la manufactura no hace sino radicalizar al extremo el carácter distintivo del oficio artesanal que es *la unidad de la fuerza de trabajo y del medio de trabajo*. Por un lado, el medio de trabajo (la herramienta) debe estar adaptado al organismo humano; por el otro, una herramienta deja de ser un instrumento técnico en las manos de quien no la sabe utilizar: su uso efectivo exige del obrero un conjunto de cualidades físicas e intelectuales, una suma de hábitos culturales (el conocimiento empírico de los materiales, destrezas que pueden ir hasta el secreto de oficio, etc.). Por ello es que el oficio está ligado indisolublemente al aprendizaje. "Una técnica", antes de la revolución industrial, es *el conjunto indissociable de un medio de trabajo, o de una herramienta, y de un obrero*, formado en su utilización

\* En francés: *main d'œuvre*. [T.]

<sup>42</sup> Es necesario usar aquí, evidentemente, un concepto general de *main d'œuvre*, no limitándose a la acción de la mano, aunque sea el órgano dominante, sino extendiéndolo al trabajo del organismo psicofisiológico completo. Igualmente, no hay que tomar "máquina" en el sentido restringido de las máquinas que son mecanismos.

por aprendizaje y hábito. La técnica es esencialmente individual, incluso si la organización del trabajo es colectiva. La manufactura conserva estas propiedades y las lleva al extremo: los inconvenientes denunciados desde el origen del trabajo parcial provienen precisamente de que la manufactura conserva rigurosa la coincidencia del *proceso técnico* —que da nacimiento a operaciones cada vez más diferenciadas, adaptadas a materiales y a productos cada vez más numerosos y distintos, por lo tanto, a instrumentos de trabajo cada vez más individualizados (cada vez menos polivalentes)— y del *proceso antropológico*, que hace cada vez más especializadas las capacidades individuales, la herramienta y el obrero reflejan un único y mismo movimiento.

La consecuencia principal de esta unidad inmediata es lo que llama Marx "el trabajo manual" como principio regulador de la producción social". Lo que significa que la cooperación en la manufactura pone en relación a los obreros, y sólo por su intermedio, a los medios de producción. Este hecho aparece claramente si se considera, por ejemplo, la serie de limitaciones a la que debía obedecer la constitución de los "organismos de producción" en lo que se refiere a la proporción de obreros empleados en las diferentes tareas: estaban dictadas por los caracteres de la fuerza de trabajo. Empíricamente se debe establecer el número de operaciones manuales en las que es más ventajoso dividir el trabajo y el número de obreros dedicados a cada tarea parcelaria de manera que todos tengan siempre "trabajo", \*\* en continuidad. Se fija así la composición de un grupo-unidad que se paraliza en el momento en que falla uno solo de sus miembros, exactamente como un artesano estaría paralizado en la continuidad de su proceso de trabajo si por una razón cualquiera no pudiera efectuar una de las operaciones requeridas para la fabricación de su producto.<sup>43</sup>

Al remplazar la fuerza humana en la función de *portador de herramientas*, es decir, suprimiendo su contacto directo con el objeto de trabajo, el maquinismo provoca una transformación completa de la relación entre el trabajador y los medios de producción. En adelante, la forma que toma del objeto de trabajo ya no depende de los caracteres culturalmente adquiridos de la fuerza de trabajo, sino que se encuentra predeterminada por la forma de los instrumentos de producción y por el mecanismo de su funcionamiento. El principio fundamental de la organización del trabajo llega a ser *la necesidad de remplazar tan completamente como sea posible las operaciones manuales por operaciones de máquinas*. La máquina-herramienta independiza completamente la organización de la producción de los caracteres de la fuerza humana de trabajo; a la vez, el medio de trabajo y el trabajador, completamente separados, adquieren formas de evolución diferentes. La relación precedente se ve invertida: en lugar de que los instrumentos

\* *Main d'œuvre*. [T.]

\*\* *Ouvrage*. [T.]

<sup>43</sup> Ver Ed. A.: I, p. 368; Ed. E.: I, p. 282; Ed. F.: II, p. 37.

deban estar necesariamente adaptados al organismo humano, es el organismo el que debe adaptarse al instrumento.

Esta separación posibilita la constitución de una unidad de un tipo completamente diferente, *la unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo*. La máquina-herramienta permite la constitución, dice Marx, de un "esqueleto material independiente de los propios obreros".<sup>44</sup> Un organismo de producción ya no es ahora la reunión de un determinado número de obreros, es un conjunto de máquinas fijas dispuestas a recibir a cualquier obrero. *"Una técnica"* es de ahora en adelante el conjunto de determinados materiales e instrumentos de trabajo, unidos a uno y otro por el conocimiento de sus propiedades físicas y de las propiedades de su sistema. El proceso de producción es considerado aisladamente como un proceso *natural* de trabajo; constituye, en el interior de los elementos del proceso de trabajo, un subconjunto relativamente autónomo. Esta unidad se expresa en la aparición de la tecnología, es decir, de la aplicación de las ciencias de la naturaleza a las técnicas de la producción. Pero esta aplicación sólo es posible sobre la base existente de la unidad objetiva de los *medios de producción* (medio y objeto de trabajo) en el proceso de trabajo.

El trabajador colectivo adquiere entonces la determinación de lo que Marx llama *"el trabajo socializado"*. Es imposible dar cuenta de la totalidad de condiciones que *requiere efectivamente* un proceso de trabajo particular (que culmina en un producto de uso determinado), sin considerarlo como un proceso de trabajo parcial, elemento de la producción social en su conjunto. Y especialmente, es preciso hacer intervenir en su análisis (en el análisis de su división técnica) *al trabajo intelectual* que produce los conocimientos cuya aplicación es un proceso de trabajo particular. En la cooperación existen trabajadores que no están presentes en el lugar de trabajo. El que la ciencia, producto del trabajo intelectual, sea desde el punto de vista del capitalista un elemento *gratuito* (lo que, por lo demás, ya no es completamente el caso) y que aparezca como un regalo de la sociedad, es otro problema que no interviene en el análisis del proceso de trabajo. Del mismo modo, el conjunto de talleres o de fábricas en que se encuentra aplicada una misma técnica, independientemente de las reparticiones de propiedad, tiende a llegar a ser su campo de aplicación y de experiencia y constituye lo que Marx llama "experiencia práctica en gran escala":

Sólo la experiencia del obrero colectivo es la que descubre y muestra... cómo aplicar en la forma más simple los descubrimientos ya realizados, qué dificultades prácticas hay que vencer en la puesta en acción de la teoría, en su utilización en el proceso de producción, etcétera.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Ed. A.: I, p. 389. Ed. E.: I, p. 300. Ed. F.: II, p. 56.

<sup>45</sup> Ed. A.: III, p. 113. Ed. E.: III, p. 115. Ed. F.: t. VI, p. 121.

Nos damos cuenta entonces de que la transformación de la relación entre los elementos de la combinación tiene por consecuencia una transformación de la naturaleza de los propios elementos. Este "obtero colectivo" que está en relación con la unidad de los medios de producción es ahora un *individuo* completamente diferente de aquel que formaba la unidad característica del trabajo artesanal-manufacturero con otros medios de trabajo; igualmente la determinación del "trabajador productivo" ha cambiado de soporte:

A partir del momento... en que el producto individual se transforma en producto social, en producto de un trabajador colectivo cuyos miembros participan en el manejo de la materia en muy diversos grados, de cerca o de lejos, o incluso no participan en absoluto, las determinaciones de *trabajo productivo*, de *trabajador productivo*, necesariamente se amplían. Para ser productivo ya no es necesario que uno mismo ponga manos a la obra; basta ser un órgano del trabajador colectivo o llenar una función cualquiera. La determinación primitiva del trabajo productivo, nacida de la naturaleza misma de la producción material, siempre es verdadera en relación al trabajador colectivo considerado como una sola persona, pero ya no se aplica a cada uno de sus miembros tomados por separado.<sup>46</sup>

En nuestra seudocombinatoria, en realidad, no son *los mismos elementos "concretos"* los que encontramos de una variación a otra. Su particularidad tampoco es definida por un simple lugar, sino *como un efecto, cada vez diferente, de la estructura*, es decir, de la combinación que constituye el modo de producción. He tomado por ejemplo esta relación, porque el análisis de *El capital* desarrolla todo el hilo, pero está claro que un análisis del mismo tipo podría realizarse sobre las formas de la *propiedad*, no en el sentido jurídico del término,

<sup>46</sup> Ed. A.: I, p. 531. Ed. E.: I, pp. 425-426. Ed. F.: t. II, pp. 183-184.

Esta determinación va seguida por una segunda en el texto de *El capital*, que destaca que la calificación de "trabajador productivo" está restringida, en el modo de producción capitalista, al trabajador asalariado, el que para un capitalista corresponde a un avance de capital variable. Estos dos movimientos inversos (extensión-limitación) no se excluyen o no se contradicen. Cada uno corresponde a una de las relaciones internas del modo de producción, más exactamente, a la determinación de un elemento —el trabajador directo— en relación a cada una de las dos relaciones según la forma específica que ella revista en el modo de producción capitalista. En la que hemos tomado como objeto de estudio, el elemento (el trabajador) que posee la capacidad de poner efectivamente en acción los medios de producción social está, por lo tanto, constituido no sólo por trabajadores asalariados y no asalariados (trabajadores intelectuales), sino por los capitalistas, en la medida en que asuman la función técnica de control y de organización. Este doble movimiento (extensión-limitación) se encontrará a continuación, en esta exposición, en el momento en que se analice el tipo específico de desarrollo de las fuerzas productivas en el modo de producción capitalista y la tendencia histórica del modo de producción.

sino en el sentido que las *relaciones de producción* suponen y forman Marx bosqueja la indicación en los textos retrospectivos de la lizan. Marx bosqueja la indicación en los textos retrospectivos de la *Génesis de la renta territorial capitalista* (*El capital*, libro III) y de las *Formas anteriores...* (Gundrisse), utilizando especialmente una distinción de forma entre la "propiedad" y la "posesión". Sus indicaciones bastan para mostrar que se encontrarían formas tan complejas como aquellas que pone en evidencia a propósito de la apropiación real.<sup>47</sup>

### 3. DESARROLLO Y DESPLAZAMIENTO

Antes de enunciar las consecuencias ulteriores que podemos sacar de este análisis, es necesario mostrar cómo depende por entero de los criterios de diferenciación de las formas que están contenidos en la definición del *proceso de trabajo*.

"He aquí los elementos simples [die einfachen Momente] en que se descompone el proceso de trabajo: 1) actividad personal del hombre o trabajo propiamente dicho [*zweckmässige Tätigkeit*]; 2) objeto sobre el cual el trabajo actúa [*Gegenstand*]; 3) medio con el que actúa [*Mittel*]."<sup>48</sup>

Generalmente se retiene del análisis de Marx sobre la revolución industrial lo que lo distingue de otras explicaciones del mismo "fenómeno": haber atribuido el origen de los trastornos técnicos y sociales a la introducción de la *máquina-herramienta*, al remplazo del hombre como portador de herramientas, en lugar de atribuirlo a la introducción de *nuevas fuentes de energía* (la máquina de vapor), al nplazo del hombre como motor. Sin embargo, no nos detenemos a menudo en la expresión teórica de esta originalidad, que está contenida en la definición del proceso de trabajo. La revolución industrial (paso de la manufactura a la gran industria) puede definirse por entero con la ayuda de estos conceptos *como la transformación de su relación* como resultado del remplazo del medio de trabajo. Retomando lo que he dicho antes al resumir a Marx sobre esta transformación, se podría representarla como sucesión de dos "formas de existencia material" del proceso de trabajo:<sup>49</sup>

- 1] unidad del medio de trabajo y de la fuerza de trabajo;
  - 2] unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo;
- en cada caso la figura de la relación entre los tres elementos está

<sup>47</sup> La función de propiedad de los medios de producción puede ser llenada por particulares, colectivistas, representantes reales o imaginarios de la colectividad, etc.; puede presentarse en una forma única o, por el contrario, desdoblarse —"propiedad" y "posesión"—, etcétera.

<sup>48</sup> Ed. A.: I, p. 192. Ed. E.: I, p. 131. Ed. F.: t. I, p. 181.

<sup>49</sup> "En el maquinismo el medio de trabajo adquiere una forma de existencia material [materielle Existenzweise] de la que depende el remplazo de la fuerza de trabajo por fuerzas naturales y de la rutina empírica por la aplicación consciente de la ciencia" (Ed. A.: I, p. 407; Ed. E.: I, p. 315; Ed. F.: t. II, p. 71).

completamente caracterizada por la designación del subconjunto que posee una unidad y una autonomía relativa:

objeto de trabajo	}	unidad del maquinismo, tecnología
medio de trabajo fuerza de trabajo ("actividad")		unidad del oficio (y de la manufactura) artesanado

A la vez parece que los tres conceptos de la definición del proceso de trabajo no tienen nada que ver con la abstracción de una descripción empírica (sujeto, objeto, "mediación") que se podría hacer de otra manera, distinguiendo otros elementos. En relación al análisis de las dos formas sucesivas de la relación, no son derivados, ellos la hacen posible.

Así puede analizarse completamente el movimiento de una forma a otra: *no como la simple disolución de una estructura* (separación del trabajador y del medio de trabajo), *sino como la transformación de una estructura en otra*. No tampoco, como la constitución *ex nihilo* de una estructura, sin embargo, original (la unidad del objeto y del medio de trabajo en un solo sistema de interacciones físicas) como la formación accidental de esta estructura por la convergencia de estas dos abstracciones: "la ciencia", "la técnica", ya que *son las formas del proceso de trabajo las que han cambiado*. El nuevo sistema de fuerzas productivas, cuyo primer ejemplo es la gran industria mecánica capitalista, no es ni un fin ni un origen absoluto, sino una reorganización del sistema por completo, de la relación de apropiación real de la naturaleza, de las "fuerzas productivas".

Pero, al mismo tiempo, aparece claramente que este cambio de forma de ninguna manera puede analizarse como una *filiación*. Una tal filiación existe entre el oficio y la manufactura, puesto que, lo hemos visto, la manufactura puede ser considerada, desde el punto de vista que nos interesa, como la prosecución de un movimiento propio al oficio y que conserva todos los caracteres. Pero la máquina que remplaza el conjunto de la herramienta y de la fuerza de trabajo educada, especializada, no es en absoluto el producto de la evolución de este conjunto. Simplemente ocupa *el mismo lugar*. Remplaza el sistema precedente por otro sistema: la continuidad no es de elementos o individuos, sino de funciones. Este tipo de transformación podría designarse por el término general de *desplazamiento*.

Quisiera hacer aquí una digresión, comparando este tipo de razonamiento con el método muy interesante y sorprendente seguido por Freud en los textos que tienen por objeto la *historia de la libido* (especialmente los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*). La analogía es suficientemente precisa como para incitar a ello, y esta

comparación quizá aparezca aún más justificada si se tiene presente el parentesco de las situaciones ideológicas en las que, o contra las cuales, Marx y Freud deben construir su teoría, a veces con los conceptos mismos de estas ideologías. El reino del *evolucionismo* es tan poderoso en la ciencia de la historia como en la "psicología". Los términos que Freud utiliza en los *Tres ensayos* remiten a un evolucionismo psicológico, exactamente como los términos de Marx: "nivel", "grado de desarrollo" de las fuerzas productivas, remiten a un evolucionismo histórico (en el prefacio a la *Contribución*, Marx habla del remplazo de las relaciones sociales existentes por relaciones "nuevas y superiores"). No me interesa aquí (que al respecto no exista ninguna ambigüedad) en la *articulación* de los objetos del psicoanálisis y del materialismo histórico, sino en la posibilidad de descubrir *analogías epistemológicas* entre la obra teórica de Marx y la de Freud.

En efecto, en estos textos de Freud encontramos, por un lado, una teoría biológica o quasi biológica de las *fases de desarrollo* de la libido (instinto sexual), una problemática de la constitución congénita y (adquirido, de los "gérmenes" cuyo desarrollo constituirá las fases sucesivas. Encontramos una teoría del desarrollo y de sus grados intermedios que autoriza, al mismo tiempo, una teoría de lo patológico como fijación en una fase del desarrollo o regresión a esa fase (pero una regresión es siempre sólo la revelación de una fijación), etcétera.

Pero, por otro lado, en relación a lo que sería una verdadera teoría evolucionista, y en sus propios términos, encontramos, sin embargo, algo completamente diferente.

Por ejemplo en un texto como éste:

Por mi parte, opino que el conjunto de aquellas manifestaciones en cuya esencia hemos penetrado por medio de la investigación psicoanalítica nos da derecho a considerar el "chupeteo" como una manifestación sexual y a estudiar en ella precisamente los caracteres esenciales de la actividad sexual infantil. [Una teoría sexual, *Obras completas*, t. I, p. 788.]

Encontramos acá una de las expresiones de un razonamiento que Freud generaliza en ese estudio y que consiste en hacer de una serie de organizaciones de la búsqueda del placer las formas sucesivas del mismo instinto sexual. "Este desarrollo termina en la vida sexual que ya que en su definición Freud utiliza simultáneamente la sexualidad infantil y la sexualidad adulta "anormal": el desarrollo termina así en la sexualidad "normal", o bien en la perversión y la neurosis, que ocupan en el "anormal" el mismo lugar). Paradójicamente, los orígenes del desarrollo son los estadios que menos evidentemente poseen el carácter "sexual". En realidad, ellos lo reciben sólo del análisis que les descubre una misma función. Más bien que como una

continuidad, su sucesión puede analizarse como una serie de *desplazamientos*: desplazamientos de las zonas erógenas, es decir, de las partes del cuerpo que están investidas de un "valor" sexual en una organización dada de la libido (Freud nos dice que no existe casi ninguna parte del cuerpo que no pueda estar investida de esta forma); desplazamiento de las funciones biológicas en las que inicialmente se manifiesta el instinto sexual, desde lo que Freud llama ausencia de objeto, pero que es una modalidad particular de él, hasta el objeto de amor genital. Cada uno de estos desplazamientos corresponde a una variación de las relaciones entre lo que Freud llama "los instintos parciales", es decir, los componentes del instinto sexual complejo.

Hemos observado también que algunas de las perversiones investigadas sólo llegan a ser comprensibles por la conjunción de varios motivos. Cuando pueden someterse al análisis, esto es, a una descomposición, es señal de que son de naturaleza compuesta. De aquí podemos deducir que el instinto sexual no es quizás algo simple, sino compuesto, y cuyos componentes vuelven a separarse unos de otros, en las perversiones. De este modo, la clínica habría atraído nuestra atención sobre *fusiones* que en la uniforme conducta normal habrían perdido su expresión. [Una teoría sexual, op. cit., p. 780.]

Cada variación de éstas es un sistema de organización del instinto sexual complejo, que implica una relación de dominancia o de jerarquía entre los "instintos parciales" (organizaciones pregenitales o genitales, primacía de la zona erógena genital).<sup>50</sup>

Los razonamientos de Freud en estas páginas ponen así en acción una serie de conceptos que nada tienen que ver profundamente con una teoría de la evolución del individuo, ni con su modelo biológico. Son razonamientos que deben responder simultáneamente a dos preguntas: ¿cuál es la forma del desarrollo y cuál es el sujeto, qué se desarrolla?<sup>51</sup> Aparecen inseparables de una nueva definición de esta "sexualidad" que es el objeto del análisis (Freud lucha constantemente contra objeciones que tienen por objeto esta "extensión" de la noción de sexualidad y que la confunden con la prolongación de la actividad sexual "genital" anterior a la pubertad). Finalmente, aparece

<sup>50</sup> Ver Freud. Una teoría..., *Obras completas*, t. I, pp. 796 ss.

<sup>51</sup> En realidad, estos problemas se le plantean necesariamente a toda teoría del desarrollo, especialmente en su dominio de origen, que es biológico (ya se trate del individuo o de la especie). La revolución darwiniana debe ser situada en una historia de las teorías del desarrollo como una nueva forma de plantearlas que introduce una respuesta nueva (la "evolución", reservada a las especies y distinta del desarrollo individual). Se ha podido escribir al respecto: "En primer lugar tal desarrollo se refiere a un individuo único y calificado. Sin duda, se discierne mal, hacia mediados del siglo (xix), el sujeto del desarrollo (lo que se desarrolla). Esta invarianza de las transformaciones embrionológicas no puede asimilarse a la superficie y al volumen (como en un despliegue), ni a una estructura adulta (como en un

que la sexualidad se define simplemente por la sucesión de las formas entre las que se pueden analizar tales "desplazamientos". Es sexual lo que es elemento de una organización de los instintos parciales cuya variación culmina finalmente en la organización genital.

Ahora bien, lo que hace posible el análisis de los desplazamientos es un conjunto de conceptos teóricos que desempeña un papel análogo al de los conceptos de la definición del proceso de trabajo en el análisis de las formas de la relación de aproximación real ("fuerzas productivas"): actividad/objeto/medio de trabajo. En Freud, estos conceptos son utilizados sistemáticamente en *una teoría sexual* y son sistemáticamente presentados en el artículo sobre *los instintos y su destino* (metapsicología): son los conceptos de fuente (*Quelle*), impulso (*Drang*), objeto (*Objekt*) y meta (*Ziel*) del instinto. No se trata, por cierto, de una correspondencia entre los conceptos de Freud y los de Marx, sino de un mismo tipo de análisis, por lo tanto, de una identidad de función de estos conceptos en el método.

A partir de estos análisis podríamos quizás esclarecer entonces los problemas que plantea el texto de Marx. Especialmente la dificultad que encuentra Marx para aislar la relación de la que he hablado o, lo que viene a ser lo mismo, para pensar el "nivel de las fuerzas productivas" como una relación en el interior de la combinación, es decir, como una *relación de producción* con el mismo título que las formas de la propiedad de los medios de producción.<sup>52</sup>

Esta dificultad va pareja con la tentación de *enumerar* las fuerzas productivas y de repartirlas, por ejemplo, entre la naturaleza y el hombre. Igualmente, en los textos de Freud se encuentran formulaciones que tratan de situar el instinto sexual, tal como lo describe el análisis, en relación a los dominios de la biología y de la psicología; Freud termina por definir el instinto como un *límite* entre lo biológico y lo psicológico e incluso localiza esta ambigüedad al nivel de la "fuente" del impulso (ver *Metapsicología, Obras completas*, t. I., p. 1029):

Por *fuente* del instinto se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o en una parte del cuerpo y es representado en la vida anímica por el instinto.

crecimiento)... Fuera [de una] seudounidad en lo instantáneo (ecológico, etc.), no subsiste para el universo de Darwin sino unidad en lo sucesivo reducida casi al mínimo: la de una filiación continua, a la vez en sentido genealógico (todas las especies derivan del mismo tronco) y en sentido quasi matemático (pequeñas variaciones elementales). Por ella se explica la relativa persistencia de los tipos y planes de organización: ella no es el sustrato o el fundamento de la historia; sólo es la consecuencia". (G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ullmann: *Du développement à l'évolution au xix<sup>e</sup> siècle*, Thales, t. 11, 1962). En el seudodesarrollo freudiano (y marxista), no encontramos incluso un mínimo, se trata de la ausencia radical de una unidad preexistente, es decir, de germen o de origen.

<sup>52</sup> Althusser propone la expresión de "relaciones técnicas de producción" que señala bien la distinción. Recuérdese sólo que "relaciones" por sí mismo implica el carácter social.

Se ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química... El estudio de las fuentes del instinto no corresponde ya a la psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto, éste no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines.

En el análisis de las formas, lo biológico como tal está siempre ausente. El "límite" buscado es, por ello, rigurosamente inencontrable. Pero es preciso agregar que lo psicológico también está, en otro sentido, ausente, en su concepción tradicional se define también por su oposición y su relación con lo biológico. Al desaparecer lo biológico como tal, lo psicológico se encuentra transformado en algo distinto de sí: precisamente lo que Freud llama lo "psíquico". Se tiene que ver entonces con *una serie de transformaciones, de desplazamientos de dominios*, cuyos vínculos pensó Freud claramente. En la *Introducción al psicoanálisis*, Freud escribe:

Mientras que para una inmensa mayoría lo *consciente* es idéntico a lo *psíquico*, nosotros nos hemos visto obligados a ampliar este último concepto y a reconocer la existencia de un psiquismo que no es consciente. Pues bien, con la identidad que muchos establecen entre lo *sexual* y *aquellos que se relaciona con la procreación*, o sea lo *genital*, sucede algo muy análogo, dado que no podemos menos que admitir la existencia de algo sexual que no es genital ni tiene nada que ver con la procreación. Entre estos dos conceptos no existe sino una analogía puramente formal, falta de toda base consciente. [O. c., t. II, p. 224.]

Se añadirá simplemente que esta "ampliación" es, de hecho, una definición completamente nueva, tanto por su contenido como por la naturaleza del discurso teórico que la autoriza.

Lo mismo ocurre con la "naturaleza" en el análisis de las fuerzas productivas ya que Marx escribe que "el trabajo es en primer lugar un acto que ocurre entre el hombre y la naturaleza. El hombre desempeña allí el papel de potencia natural frente a la naturaleza, podríamos decir que la naturaleza desempeña el papel de un elemento social. En este caso también, la "naturaleza" está, como tal, ausente.

El análisis marxista de las "fuerzas productivas", en la medida en que está sistemáticamente inscrito en la definición de un modo de producción, en la medida en que no es una simple enumeración o descripción de los aspectos "técnicos" de la producción o de sus "recursos", sino la definición de una forma de variación de las relaciones sociales "técnicas" de producción, produce, en relación a la división tradicional del trabajo teórico, el mismo efecto de desplazamiento y de ruptura que encontramos en Freud. Este efecto de ruptura es característico de la fundación de una ciencia nueva que constituye

su objeto y define un dominio que ocupaban diferentes disciplinas y, por consiguiente, que ignoraban completamente. En el dominio del materialismo histórico, como disciplina teórica científica, el análisis de las fuerzas productivas no aparece como un aspecto *previo* técnico o geográfico, exponente de las *condiciones* o de las bases sobre las que puede edificarse una estructura "social" de instituciones y prácticas humanas, como una limitación esencial, pero exterior, impuesta a la historia; es, por el contrario, *interior* a la definición de la estructura social de un modo de producción (ninguna definición de "modo de producción" puede ser considerada satisfactoria si no envuelve la definición de las fuerzas productivas que le son típicas); por lo tanto, transforma completamente el sentido de lo "social".

Pero, como hemos visto, la analogía va más lejos: también se extiende *al tipo de objeto* y de historia definido por Marx y Freud. De la misma manera que lo "sexual" de que nos habla Freud no es el sujeto del desarrollo jaloneado por las organizaciones de pulsiones, de la misma manera que las organizaciones de pulsiones, hablando en propiedad, no se engendran las unas a otras, *en el análisis de Marx no tenemos que ver sino con la combinación misma y con sus formas*. Así, en el caso de Marx también podemos decir que *el sujeto del desarrollo no es otra cosa que lo que se define por la sucesión de las formas de organización del trabajo* y los desplazamientos que experimenta. Lo que refleja exactamente el carácter teórico y no empírico de la constitución de su objeto.

#### 4. LA HISTORIA Y LAS HISTORIAS.

##### FORMAS DE LA INDIVIDUALIDAD HISTÓRICA

Este análisis tiene consecuencias muy importantes para la teoría de la historia. En efecto, preguntémonos exactamente lo que se ha hecho en el curso de este análisis de dos formas sucesivas, preguntémonos si esto puede denominarse "*una historia*". Esta definición sólo tendría sentido si podemos designar simultáneamente el objeto de esta historia. Cualquiera que sea el modo de esta designación, por un concepto o por una simple denominación, nunca se hace historia en general sino siempre *historia de algo*.

Ahora bien, es notable que los historiadores hayan eludido generalmente, hasta una época muy reciente, la necesidad de dar una respuesta teórica a este problema del *objeto*. Si se toman, por ejemplo, las consideraciones de Marc Bloch sobre la "ciencia de la historia", se ve que todo su esfuerzo sólo se refiere a la constitución de una *metodología*. La tentativa de definir el objeto de los trabajos de los historiadores se revela apócrita, en efecto, a partir del momento en que se ha demostrado que este objeto no puede ser "lo pasado" ni, finalmente, ninguna determinación pura y simple del tiempo; "la idea misma de que el pasado, en tanto que tal, pueda ser objeto de ciencia, es absurda" (*Apologie pour l'histoire*, p. 2). Después de esta conclusión negativa y que perfectamente prueba (aunque nunca

**se** saquen las consecuencias por parte de los filósofos) que tentativas como las de Bloch permanecen, sin embargo, en una definición *incompleta* de su ciencia, que lanza el problema del *objeto* en lo indefinido de una totalidad: "el hombre, o mejor, los hombres", y caracte-  
riziza al conocimiento únicamente como un cierto conjunto de *métodos*. Este no es el lugar para analizar el empirismo que se desprende finalmente de esta definición incompleta, sino que se debe hacer notar que el problema eludido teóricamente en la práctica se resuelve nece-  
sariamente a cada momento. Es así como tenemos historias políticas, historia de las instituciones, historia de las ideas, historia de las ciencias, historias económicas, etcétera.

En esta perspectiva, podríamos definir, sin duda, el objeto al que se ha referido el análisis precedente como "el trabajo", y decir que se trataba de una *historia del trabajo* o de un momento de esta historia.

Pero al mismo tiempo vemos que en relación a lo que comúnmente se llama "historia del trabajo" o "historia de las técnicas", el análisis de Marx se presenta en una situación polémica esencial. Tales historias existen y reciben, sin constituirlos, objetos que a través de sus cambios se consideran como perseverantes en una cierta iden-  
tidad de naturaleza. Estas historias precisan de un "sujeto" que las unifique y lo encuentran en la técnica considerada como un "hecho" (incluso un "hecho de civilización"), o en el trabajo considerado como una "conducta" cultural. Dicir que ellas *reciben* estos objetos es simplemente decir que el momento de su constitución es exterior a la práctica teórica de los propios historiadores, pertenezca o no a otras prácticas teóricas. Desde el punto de vista de la práctica teórica, la constitución del objeto se presenta, por lo tanto, como una *designación*, como una *referencia* a una práctica diferente; por lo tanto, ello no es posible sino desde el punto de vista de la identidad personal de los hombres que están implicados en todas estas prácticas, a la vez, en una práctica teórica de hacer historia y en prácticas políticas, económicas, ideológicas. La referencia sólo es posible como un efecto de la *unidad histórica* compleja y de la articulación histórica de estas diferentes prácticas, pero tal como se da, tal como se refleja de manera no crítica en un lugar privilegiado que es la ideología de un tiempo. Pero, al mismo tiempo al depender este discurso paradojal (que se pretende crítico por excelencia) de una operación no crítica en la constitución de su objeto, estas historias encuentran en su conceptualización y en la naturaleza de sus explicaciones el problema insoluble de los *límites* recíprocos de estos objetos recibidos, y finalmente, de la relación de esta historia parcial con otras historias, con una historia de la totalidad. Son remitidas, como dijo Vilar en relación a la historia económica, de la descripción del cambio, del movimiento de su objeto propio, a la inserción de ese movimiento en una realidad más amplia que su objeto considerado en su "pureza" (la economía

"pura", la técnica "pura", etc.), que es la totalidad de las relaciones humanas y explica este cambio (ver *Contributions à la première Conférence Internationale d'Histoire Économique*, Estocolmo, 1960, p. 38). *Descubren que su objeto cambia, que su objeto tiene una historia, porque lo que no es él también cambia.*

Aparece así que el problema constitutivo de toda historia es el de la relación de su objeto con la historia en general, es decir, con los otros objetos históricos, y lo resuelven, cuando quieren superar el empirismo, ya sea por el enunciado de una relación global e indiferenciada, lo que finalmente termina en una teoría del "espíritu del tiempo", en una "psicología histórica" (ver, por ejemplo, los trabajos de Francastel sobre la historia de las artes plásticas y las teorías de I. Meyerson), ya sea por la reducción completa de una estructura a otra, que aparece así como la referencia absoluta, el texto original de muchas traducciones (ver, por ejemplo, los trabajos de Lukács y de su discípulo Goldmann sobre la historia literaria).

Cuando digo que el análisis de Marx se presenta en una situación polémica, en relación a esta práctica histórica, no significa que él suprima este problema de la relación entre la historia parcial y la historia general, que necesariamente debe ser resuelto para que se pueda hablar rigurosamente de "una historia". Por el contrario, muestra que este problema sólo puede resolverse si la historia *constituye* verdaderamente su objeto, en lugar de *recibirla*. En este sentido, el término *análisis* empleado por Marx tiene exactamente la misma significación que en Freud, cuando habla del "análisis de una historia individual"; tal como el análisis de Freud produjo una nueva definición de su objeto (la sexualidad, la libido), es decir, constituye verdaderamente el objeto al mostrar la variación de sus *formaciones* que es la realidad de una historia, el análisis de Marx constituye su objeto (las "fuerzas productivas"), al hacer la historia de sus formas sucesivas, es decir, formas que ocupan un lugar determinado en la estructura del modo de producción.

En la determinación del objeto de una historia parcial, el método de Marx hace *desaparecer* por completo el problema de la "referencia", de la designación empírica del objeto de un conocimiento teórico o de la designación ideológica del objeto de un conocimiento científico. En efecto, esta determinación está ahora dependiendo por entero de los conceptos teóricos que permiten analizar de manera diferencial las formas sucesivas de una relación y la estructura del modo de producción al que esta relación pertenece. El "trabajo" se presenta como una relación entre los elementos del modo de producción y, por consiguiente, su constitución como objeto de historia depende por entero del reconocimiento de la estructura del modo de producción. Podemos generalizar esta observación y decir que cada uno de los elementos de la *combinación* (*Verbindung*) posee, indudablemente, una cierta forma de "historia", pero una historia cuyo *sujeto es inencontrable*: el verdadero sujeto de toda historia parcial es la *combinación* bajo cuya dependencia están los elementos y su relación,

es decir, *algo que no es un sujeto*. En este sentido, se puede decir que el primer problema de una historia como ciencia, de una historia teórica, es la determinación de la combinación de la cual dependen los elementos que se quieren analizar, es decir, determina la estructura de una esfera de autonomía relativa como lo que Marx llama el proceso de producción y sus modos.

En efecto, esta determinación previa proporciona en un mismo movimiento la determinación del objeto parcial y de su articulación en otros. Lo que significa decir que el conocimiento de una instancia de la formación social por su estructura incluye la posibilidad teórica de conocer su *articulación* en otras instancias. Este problema se presenta entonces como el del modo de *intervención* de las otras instancias en la historia que se analiza. Sobre este punto, el análisis precedente nos proporciona aun un excelente ejemplo: el de la aplicación de la ciencia a la producción, es decir, de la articulación de la producción (económica) en otra práctica: la práctica teórica de las ciencias de la naturaleza. Marx escribe, estudiando los medios de economizar capital constante para elevar la tasa de beneficio:

El desarrollo de la fuerza productiva del trabajo en *una* rama de la producción, la del fierro, del carbón, de las máquinas, de la construcción, etc., por ejemplo, que por una parte puede, a su vez, depender del progreso en el plano de la producción intelectual, en particular en el plano de las ciencias de la naturaleza y de sus aplicaciones, etc... .

Un texto de este tipo no implica en absoluto que la "producción intelectual" sea una rama de la producción en el sentido económico del término. Pero significa que la producción intelectual interviene en la historia del modo de producción (en sentido estricto) *por sus productos* que son susceptibles de una importación (los conocimientos). Y el análisis que más arriba reproduce del desplazamiento de los elementos en el interior del modo de producción, es el único que permite explicar por qué y en qué forma tiene lugar esta intervención. Este análisis hace caducar todos los problemas que se plantearon sobre la "rutina" tecnológica de la Antigüedad y de la Edad Media, puesto que la aplicación de la ciencia a la producción no está determinada por las "posibilidades" de esta ciencia, sino por la transformación del proceso de trabajo que orgánicamente pertenece a la combinación de un modo de producción determinado. Está determinada por la constitución de ese sistema que he denominado la unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo. Por lo tanto, las condiciones que explican su relación con otras prácticas deben buscarse no, sólo en el análisis del modo de producción, sino en la definición de esta relación de los mismos conceptos teóricos que designan la estructura del modo de producción, donde la forma específica de las otras prácticas está ausente como tal. Estas intervienen en él a través de sus productos específicos dentro de las condiciones, o más precisamente, como dijo Marx, dentro

de los *límites*, que expresan la esencia actual del modo de producción (esto se verá en forma más detallada en relación con la articulación de la práctica política, de la lucha de clases, en la estructura económica). También es éste uno de los sentidos del concepto de "métodos" que Marx emplea a propósito de la producción de la plusvalía relativa,<sup>53</sup> como a propósito de los "métodos" (políticos) de la acumulación primitiva; quizás se podría decir que en Marx este concepto designa siempre la intervención de una práctica en las condiciones determinadas por otra, la articulación de dos prácticas.

Sobre ese modelo, podemos formular la exigencia de *otras historias* que las del modo de producción, historias cuyos objetos aún están por constituirse. No todas las historias son posibles: la investigación histórica, a través de las controversias sobre la historia económica, la historia de las ideas, las mentalidades, etc., comienza a presentirlo sin haber planteado explícitamente, sin embargo, el problema de esta constitución. La determinación de los objetos de estas historias está supeditada a la determinación de las instancias relativamente autónomas de la formación social, y a la producción de los conceptos que en cada oportunidad las definen por la estructura de una *combinación*, de la misma manera que el modo de producción. Es de prever que esta definición será siempre una definición también *polémica*, es decir, que sólo podrá constituir su objeto destruyendo clasificaciones o cortes ideológicos, que se benefician de la evidencia del "hecho". Tentativas como la de Foucault nos dan un ejemplo bastante claro. Se puede sugerir —pero aquí entramos en el dominio de las conjeturas— que la historia de las ideologías, y especialmente la historia de la filosofía, quizás no sea una historia de los sistemas, sino una historia de los *conceptos organizados en problemáticas* cuya combinación sincrónica es posible reconstituir. Remito aquí a los trabajos de Althusser sobre la problemática antropológica a la que Feuerbach y el joven Marx pertenecen, y sobre la historia de la filosofía en general. Igualmente, la historia de la literatura quizás no sea la historia de las "obras", sino la de un objeto diferente, específico, que es una cierta relación con la ideología (la que es ya una relación social). También en este caso, como lo propuso Pierre Macherey ("Lénine, critique de Tolstoi", en *La Pensée*, núm. 121, junio de 1965), se trataría de un objeto definido por una combinación compleja, cuyas formas habrá que analizar. Evidentemente éstas no son aquí sino indicaciones programáticas.

Si tal es la teoría de la historia que implica el método de análisis de Marx, podemos producir un nuevo concepto que pertenece a esta teoría: lo llamaré el concepto de las *formas diferenciales de la individualidad histórica*. En el ejemplo analizado por Marx, vemos que las dos formas sucesivas de la relación "fuerzas productivas" implican dos *formas diferentes de individualidad* del "trabajador", que es uno

<sup>53</sup> Ver el texto ya citado. *Das Kapital*, ed. alemana, I. p. 535.

de los elementos de la relación (igualmente, por lo demás, dos formas diferentes de medios de producción): en el primer caso, la capacidad de poner en acción los medios de producción pertenece al individuo (en el sentido habitual); se trata de un dominio \* individual de estos medios de producción; en el segundo caso, la misma capacidad no pertenece sino a un "trabajador colectivo", es lo que Marx llama un dominio \* "social" de los medios de producción. De tal manera, las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo instituyen una norma que no vale para ningún individuo. Por otra parte, esta diferencia histórica es estrictamente relativa a la combinación considerada, es decir, que ella concierne sólo a la práctica de la producción. Podemos decir que cada práctica relativamente autónoma engendra sus formas de individualidad histórica que le son propias. Esta comprobación tiene por resultado transformar completamente el sentido del término "hombres", de lo que el prefacio a la *Contribución* hace el soporte de toda su construcción. Podemos decir ahora que estos "hombres", en su *status teórico*, no son los *hombres concretos*, aquellos de los cuales nos dicen fórmulas célebres, nos dicen que son los que "hacen la historia", sino que son, para cada práctica y para cada transformación de esta práctica, las formas diferentes de la individualidad, que pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación. De la misma manera que existen, como lo decía Althusser, tiempos diferentes en la estructura social, ninguno de los cuales es el reflejo de un tiempo fundamental común, y, por la misma razón, es decir, lo que se ha llamado la *complejidad* de la totalidad marxista, existen también, en la estructura social, formas diferentes de individualidad política, económica, ideológica, que no son llevadas por los mismos individuos y que tienen su historia propia relativamente autónoma.

Por lo demás, Marx formuló el concepto de la dependencia de las formas de individualidad en relación a la estructura del proceso o del "modo" de producción. En la terminología misma señaló este hecho epistemológico de que en el análisis de la "combinación" no tenemos que ver con hombres concretos, sino sólo con los hombres en tanto que cumplen ciertas funciones determinadas en la estructura: portadores de fuerza de trabajo (a propósito del proceso de trabajo, en el enunciado de los conceptos teóricos que definen el análisis, Marx no dice, ya se vio, "hombre" o "sujeto", sino *zweckmäßige Tätigkeit*, actividad conforme a las normas del modo de producción) representantes del capital.

Para designar a estos individuos, utilizó sistemáticamente el término de *Träger*, que se ha remplazado a menudo por el término de *support*. Los hombres aparecen en la teoría sólo en la forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructura y las formas de su individualidad, como efectos determinados de la estructura.

Quizás se podría importar el término de *pertinencia* para designar este carácter de la teoría marxista y decir que cada práctica rela-

\* Maîtrise. [T.]

tivamente autónoma de la estructura social debe analizarse según una pertinencia propia, cuya identificación depende de los elementos que combina. Ahora bien, no existe razón alguna para que los elementos, determinados así de manera diferente, *coincidan* en la unidad de individuos concretos, que aparecerían entonces como la reproducción local, en pequeño, de toda la articulación social. La suposición de semejante soporte común es, por el contrario, el producto de la ideología psicologista, exactamente de la misma manera que el tiempo lineal es el producto de la ideología histórica. Esta ideología es la que soporta toda la problemática antigua, a la que Sartre dio el nombre de problemática de las *mediaciones*, es decir, la tentativa de encontrar a los individuos concretos, a los *sujetos* de la ideología psicologista, como los centros o las "intersecciones" de varios sistemas de determinación cada vez más exteriores, hasta la estructura de las relaciones económicas, sistemas que constituyen una serie de niveles jerarquizados. Encontramos en una forma moderna lo que Leibniz había ya perfectamente expresado diciendo que cada sustancia singular en algún grado y especialmente los espíritus, expresaban todo el universo de una manera específica:

Los espíritus... expresan y concentran *en alguna manera* al todo en sí mismos de tal forma que se podría decir que son partes totales. [De *rerum originatione radicali*.]

Igualmente, si los hombres fueran los soportes comunes de las funciones determinadas en la estructura de cada práctica social, "expresarían y concentrarían en alguna manera" la estructura social por entero en sí mismos, es decir, que serían los *centros* a partir de los cuales sería posible conocer la articulación de estas prácticas en la estructura del todo. A la vez, cada una de estas prácticas estaría efectivamente *centrada* en los hombres-sujetos de la ideología, es decir, en las conciencias. Así, las "relaciones sociales", en lugar de expresar la estructura de estas prácticas, de las cuales los individuos son solamente los efectos, serían engendradas a partir de la multiplicidad de estos centros, es decir, que poseerían la estructura de una intersubjetividad práctica.

Todo el análisis de Marx excluye, como ya se ha visto, que esto suceda de esta manera. Éste nos obliga a pensar no la multiplicidad de los centros, sino la ausencia radical de centro. Las prácticas específicas que se articulan en la estructura social son definidas por las relaciones de su combinación, antes de determinar ellas las formas de individualidad histórica, que le son estrictamente correlativas.

## LA REPRODUCCIÓN

En todo lo que precede, no he hecho sino *definir* un único concepto: el de "modo de producción", a partir del uso que Marx hace de él en el análisis del modo de producción capitalista. Bosquejé lo que podría llamarse los primeros efectos teóricos propios a este concepto: todos los términos cuya función he tratado de delimitar en la exposición de Marx sólo han tomado su sentido en referencia a esta primera definición; su intervención en una demostración aparece así como la eficacia prolongada de los "supuestos" que implica la definición de un modo de producción; la transformación que estos términos llevan en sí en la manera de pensar la historia, transformaciones que tienen al mismo tiempo el sentido de un paso de la ideología a la ciencia, son simplemente los *efectos* de este solo *acontecimiento teórico*: la introducción del concepto de *modo de producción* en la problemática tradicional de la periodización.

Pero si permanecemos aquí, nos encontramos con una dificultad a la que ya hice alusión más arriba, cuando hablé de las "historias parciales" en la práctica corriente de los historiadores; señalé como punto de tropiezo de estas historias el que no constituyan su objeto a partir de una definición teórica, sino que lo reciban ya constituido, el problema de la *localización* de este objeto en una totalidad de objetos históricos. Esta localización siempre está ya adquirida para el discurso teórico (en el discurso que se pretende teórico), adquirida por una operación *no teórica* que se refiere a la evidencia más o menos inmediata en la que este objeto propone su existencia y su consistencia; en último análisis, ella se presenta como un recurso al *gesto*; el *gesto muestra* los objetos de un mundo que se referirá *después* a los representantes conceptuales en el seno de un discurso teórico. Pero sabemos también que este gesto no es sino aparentemente inocente, que está, en realidad, habitado por una ideología que rige al mismo tiempo el corte del mundo en objetos y su "percepción", lo que en otro sitio se designó como la naturaleza *alusiva* de la ideología. Lo sabemos a partir del momento en que una ciencia corta y constituye otros objetos, en ruptura polémica con los precedentes.

Una dificultad análoga es la que ahora vamos a encontrar:

Poseemos el concepto teórico de modo de producción y, más precisamente, lo poseemos en la forma del conocimiento de un modo de producción particular puesto que, ya lo hemos visto, el concepto no existe sino especificado. Sin embargo, parece que nosotros necesitamos aún saber algo más, *saber cuándo y dónde "se aplica"* el con-

cepto, saber qué sociedades, en qué momento de su historia, poseen un modo de producción capitalista. A decir verdad, todo el problema de la periodización parece estar concentrado en este punto; en efecto, no basta disponer del análisis teórico de los efectos que dependen de la estructura de cada modo de producción, a partir del momento en que se formularon los "presupuestos", es preciso también construir con ellos una historia efectiva, simplemente *la historia real, nuestra historia*, la que presenta sucesivamente, aquí o allí, estos diferentes modos de producción. Sabemos por un verdadero conocimiento, o sea, teóricamente, lo que es el modo de producción capitalista, pero también queremos saber si este conocimiento es el de la Inglaterra de 1840, el de la Francia de 1965, etc. Es un problema de *identificación* o de *juicio*: parece que necesitáramos *reglas* para determinar, en la experiencia, los objetos que caen bajo el concepto del modo de producción capitalista. De esta aparente necesidad resulta la interpretación empirista de la práctica teórica como práctica que constituye "modelos": toda la teoría de *El capital* sería el estudio de las propiedades de un modelo, propiedades que valdrían para toda producción que sea un "ejemplo" o un "ejemplar" de la estructura. La identificación de los ejemplares, la supeditación efectiva es, de todas maneras, en esta ideología del modelo, un proceso pragmático, un gesto, cualesquiera que sean las formas complicadas por las que procede (quiero decir, incluso si esta identificación no se hace de un golpe, sino que pasa por una serie de identificaciones parciales, donde se encuentran los elementos de la estructura y sus efectos particulares). Como tal, es en su esencia un proceso no teórico, que depende no de los conceptos sino de las propiedades de aquel que identifica, que uno bien puede llamar psicológicas, incluso si se trata de una conciencia sabia. Kant decía ya que saber juzgar bien es un don que no puede aprenderse y el fundamento del juicio un profundo misterio (para la teoría).

Esta vía que subordina en su ejercicio la práctica teórica a una facultad no teórica parece estar implicada, sin embargo, por lo menos negativamente, como en el aire, en algunos términos por medio de los que Marx designa su propio objeto en *El capital*. Aquí sólo recordaré algunos de estos textos, que ya han sido varias veces comentados. Marx nos dice que no estudiemos el modo de producción capitalista sino "en su media ideal". Lo que no significa sólo que se haga abstracción de los efectos "particulares" de las circunstancias "accidentales" o de los rasgos "superficiales", para estudiar la estructura general en sí misma, sino también que se estudie una estructura que no es particularmente de tal momento o de tal lugar. Tal es también el sentido de la célebre referencia a Inglaterra:

En esta obra estudio *el modo de producción capitalista y las relaciones de producción y de cambio* que le corresponden. Inglaterra es el lugar clásico de esta producción. He ahí por qué tomo de este país los hechos y ejemplos principales que sirven de ilustración al desarrollo de mis

teorías. Si el lector alemán se permitiera un farisaico encogimiento de espaldas... me vería obligado a decirle: *de te fabula narratur*.<sup>54</sup>

Es preciso tomar este texto en su sentido estricto y decir que el objeto de la teoría es un objeto teórico de un nivel de abstracción determinado. El modo de producción, las relaciones de producción y de cambio, he ahí lo que se conoce en *El capital*, y no Inglaterra o Alemania (por lo demás, habría toda una historia por escribir del destino teórico del *ejemplo* inglés en el marxismo, desde esta función de paradigma hasta la de *excepción* que le confiere Lenin, sobre la base de algunos textos políticos del propio Marx —ver al respecto *Sobre el infantilismo de izquierda*, en Lenin.<sup>55</sup>

Algunos textos de Marx nos permiten ir más lejos y decir que el análisis no sólo es independiente en su principio de los ejemplos históricos nacionales que recubre, sino que es independiente de la extensión de las relaciones que analiza; es el estudio de las propiedades de todo sistema económico posible, que constituye un mercado sometido a una estructura de producción capitalista:

Aquí se hace abstracción del comercio exterior por medio del cual una nación puede convertir artículos de lujo en medios de producción o en subsistencias de primera necesidad y viceversa. Para desembarazar el análisis general de incidentes inútiles, es preciso considerar el mundo que comercia como una sola nación y suponer que la producción capitalista está establecida en todas partes y se ha apoderado de todas las ramas industriales.<sup>56</sup>

Igual ocurre para cualquier modo de producción.

En los capítulos sobre la "Génesis de la renta de la tierra" (libro III) donde analiza las formas sucesivas de la propiedad de la tierra en diferentes modos de producción, Marx puede generalizar estas indicaciones epistemológicas y escribir:

Una misma base económica (la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales), bajo la influencia de innumerables condiciones empíricas diferentes, de condiciones naturales, relaciones raciales, influencias históricas exteriores, etc., puede presentar variaciones y matices infinitos que sólo un análisis de estas condiciones empíricas puede elucidar.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Ed. A.: I, p. 12. Ed. E.: I, p. xiv. Ed. F.: t. I, p. 18.

<sup>55</sup> Lenin, "Acerca del infantilismo 'izquierdista' y del espíritu pequeñoburgués".

<sup>56</sup> Obras escogidas en tres tomos, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1960, II, pp. 759-760.

<sup>57</sup> Ed. A.: I, p. 607, nota 21. Ed. E.: I, p. 489, nota 2. Ed. F.: t. III, p. 22, nota.

<sup>58</sup> Ed. A.: III, p. 798. Ed. E.: III, p. 733. Ed. F.: t. VIII, p. 172.

Este texto, como numerosos otros, expresa perfectamente el pragmatismo teórico del que yo hablaba. Tomándolo rigurosamente, uno estaría autorizado a reservar el estatuto de estudio teórico al estudio de las "condiciones fundamentales", que coinciden con la estructura del modo de producción y a decir que el análisis de las condiciones empíricas es él mismo un análisis empírico.

Ahora bien, lo que Marx precisa aquí es, simplemente, la operación de la que quise dar cuenta al comienzo, cuando dije que el primer movimiento de una ciencia de la historia era el de reducir la *continuidad* de la historia, en la que se fundamenta la imposibilidad de "cortes" claros y constituir la historia como la ciencia de modos de producción discontinuos, como la ciencia de una variación. El reflexiona este movimiento restableciendo la continuidad como una referencia real, una referencia a la realidad de la historia y haciendo de la discontinuidad una propiedad del concepto en general. Así, el problema de la *localización* del objeto del cual la ciencia del modo de producción es ciencia no se plantea en el interior de la teoría misma: ella es sólo producción de modelos; se plantea en la frontera de la teoría o, más exactamente, obliga a suponer que la teoría tiene una frontera, en la que se encuentra un sujeto del conocimiento. *Hic Rhodus, hic salta*: es preciso abandonar el análisis teórico y completarlo por el análisis "empírico", es decir, por la designación de los objetos reales que obedecen efectivamente a las leyes enunciadas. Es entonces un mismo problema reunir los ejemplos que realizan el modelo con "infinitos matices" y designar los pasos de un modo de producción a otro; decir dónde se aplica el concepto de un mismo modo de producción y decir dónde hay que aplicar sucesivamente los conceptos de dos modos de producción. En uno y otro caso subsiste un residuo que se da como empírico irreductible (en último análisis la evidencia de una comprobación: el modo de producción capitalista es, por una parte, en cuanto a su definición teórica, un cierto sistema de relaciones entre trabajador, medios de producción, etc., y es, por otra parte, en cuanto a su localización, "el nuestro"). Pero si nos esforzamos por permanecer en el discurso teórico, por no saltar, entonces este residuo se presenta en realidad como *laguna*, como algo que *debe ser pensado*, y que es, sin embargo, estrictamente *impensable* con la ayuda del concepto teórico único de "modo de producción".

Voluntariamente llegué a esta conclusión extrema y a los textos que pueden apoyarla, dejando de lado todo lo que en *El capital* mismo puede aparecernos como un análisis del paso de un modo de producción a otro, es decir, como una solución al problema de la localización, particularmente, un análisis de la *formación* del modo de producción capitalista y un análisis de su *disolución*. Lo hice para subrayar de antemano que necesitamos un *segundo concepto* de igual nivel teórico que el de modo de producción igualmente "abstracto" si se quiere, para constituir una teoría de la historia como sucesión de modos de producción. Lo necesitamos, porque el concepto tal como hasta el presente ha sido desarrollado, puso entre paréntesis la *sucesión*.

No pudimos definir lo que es un modo de producción sino poniendo en evidencia la singularidad de sus formas, la *combinación* específica que vincula estos elementos de toda combinación: trabajador, medios de producción, no trabajador, etc. Podemos decir que si el materialismo histórico fuera reducido a este único concepto, se encontraría en la imposibilidad de pensar en el mismo nivel teórico el *paso* de una combinación a otra.

Por consiguiente, debemos leer todos los análisis de Marx que conciernen a la formación y a la disolución de un modo de producción buscando este *segundo concepto*, sea que allí se encuentre explícitamente, sea que se le pueda desprender. Pero no podemos tomar estos análisis como puras y simples descripciones. Sin embargo, el que Marx haya dejado subsistir las ambigüedades que permiten leer en algunos de sus términos una teoría de los "modelos" nos advierte que ahí encontraremos más dificultades.

Si retomamos *El capital* para tratar de leer una teoría del paso de un modo de producción a otro, encontramos primero un concepto que aparece como el concepto mismo de la *continuidad* histórica: el de *reproducción*. En efecto, la teoría de la reproducción parece asegurar una triple conexión o una triple continuidad:

1] La conexión de los diferentes sujetos económicos, en este caso capitales individuales, que, en realidad, constituyen un único "entre-lazamiento" o un único movimiento. El estudio de la reproducción del capital es el estudio de este entrelazamiento:

Sin embargo, los ciclos de los capitales individuales se entrelazan, se suponen y se condicionan unos a otros y precisamente este entrelazamiento [*Verschlingung*] es el que constituye el movimiento de conjunto del capital social.<sup>58</sup>

Por lo tanto, es sólo por abstracción que se pudo concebir el movimiento de un capital individual, una abstracción que deforma, por que el movimiento de conjunto es más complejo que una simple suma.

2] La conexión de los diferentes niveles de la estructura social, porque la reproducción implica la permanencia de las condiciones no económicas del proceso de producción, especialmente de las condiciones jurídicas: en el capítulo de *El capital* sobre la "Génesis de la renta de la tierra", Marx muestra cómo la institución de un derecho que corresponde a las relaciones de producción reales es un simple efecto de la *repetición* del proceso de producción, de la reproducción:<sup>59</sup>

La fracción dirigente de la sociedad tiene el mayor interés en dar el sello de la ley al estado de cosas existente y en fijar legalmente las barreras que el uso y la tradición han trazado. Fuera de toda consideración, esto se produce,

<sup>58</sup> Ed. A.: II, pp. 353-354. Ed. E.: II, p. 316. Ed. F.: t. V, p. 9.

<sup>59</sup> Ed. A.: III, p. 801. Ed. E.: III, p. 735. Ed. F.: t. VIII, p. 174.

por lo demás, por sí solo, a partir del momento en que la base del estado existente y las relaciones que se hallan en su fundamento se reproducen sin cesar, tomando de tal manera, *con el tiempo*, una forma regulada y bien ordenada; esta regulación y esta ordenación son ellas mismas un factor indispensable a todo modo de producción que debe tomar la forma de una sociedad sólida, independiente del simple azar o de lo arbitrario (esta regulación es precisamente la forma de consolidación social del modo de producción, su emancipación relativa del simple azar y de lo simplemente arbitrario).

Alcanza esta forma por su propia reproducción siempre recomenzada, a condición de que el proceso de producción y las relaciones sociales correspondientes gocen de una cierta estabilidad. Cuando esta reproducción ha durado un cierto tiempo, se consolida, llega a ser uso y tradición y por último será santificada expresamente como ley.

3] Por último, la reproducción asegura la propia continuidad sucesiva de la producción que está en la base de todo el resto. La producción no puede detenerse y su continuidad necesaria está inscrita en la identidad de los elementos, tal como salen de un proceso de producción para entrar en otro: medios de producción que han sido a su vez producidos, trabajadores y no trabajadores entre los que se reparten de cierta manera los productos y los medios de producción. La materialidad de los elementos es la que soporta la continuidad, pero el concepto de la reproducción es el que expresa su forma específica, porque envuelve las determinaciones diferentes (diferenciales) de la materia. A través de cada uno de los aspectos que evoco, el concepto no expresa sino una sola y misma pregnancia de la estructura que presenta una historia "bien enlazada". Al comienzo de su libro sobre la *Acumulación del capital* Rosa Luxemburgo escribe:

La repetición regular de la producción es la base y la condición general del consumo regular y, por ello, de la existencia cultural de la sociedad humana, en todas sus formas históricas. En este sentido, la noción de reproducción contiene un elemento histórico-cultural [*ein kulturgeschichtliches Moment*].<sup>60</sup>

De tal manera, el análisis de la reproducción parece propiamente poner en movimiento lo que no había sido visto hasta el presente sino en una forma estática, articular los niveles unos con otros, que hasta el presente habían estado aislados; debido a que la reproducción aparece como la forma general de la permanencia de las condiciones generales de la producción, que en último análisis engloban

<sup>60</sup> L'accumulation du capital, p. 4.

al todo de la estructura social, es preciso que sea *también la forma de su cambio y de su estructuración nueva*. Por ello es que me detendré aquí en lo que este concepto implica de nuevo en relación a los precedentes.

### 1. FUNCIÓN DE LA REPRODUCCIÓN "SIMPLE"

En las sucesivas exposiciones que llevan el título de "reproducción", Marx siempre hizo preceder la exposición de la reproducción propia al modo de producción capitalista, que es la *acumulación capitalista* (la capitalización de la plusvalía) y de sus condiciones propias, de una primera exposición que tiene por objeto la "reproducción simple". Marx llama a esta reproducción simple una "abstracción", o mejor, "una hipótesis extraña".<sup>61</sup> Podemos tratar de dar varias explicaciones de ello.

Se puede pensar que se trata de un *procedimiento de exposición*, que la reproducción "simple" es sólo una *simplificación*. Al nivel del libro II (esquemas de reproducción), es decir, de las condiciones de la reproducción que tienen por objeto los intercambios entre los diferentes sectores de la producción, parece bastante evidente el interés de una simplificación semejante. Permite presentar la forma general de las relaciones en forma de ecuaciones, antes de presentarla en la forma de *inecuaciones*. El desequilibrio o la desproporción que constituye el motor de la acumulación del capital social total se hace comprensible en relación a una figura simple de equilibrio.

Se puede pensar aun que el estudio de la reproducción simple es el de un *caso particular*, lo que en parte viene a ser lo mismo, en la medida en que este caso particular es más simple que el caso general. Pero ahí no habría sólo un problema de exposición: no se trataría allí sólo de un procedimiento de exposición, se trataría del conocimiento del movimiento de reproducción de ciertos capitales que se contentan con mantener la producción durante ciertos períodos en que la acumulación está momentáneamente parada.

Por último, se puede pensar que el estudio de la reproducción simple es el de una *parte*, en todo caso necesaria, de la reproducción ampliada. Cualquiera que sea la parte de plusvalía capitalizada, ella viene a agregarse a la de una capitalización automática, que simplemente es la conservación del capital existente. La magnitud de la plusvalía capitalizada es variable y, por lo menos en apariencia, depende de la iniciativa de los capitalistas; la reproducción simple no puede ser modificada, a partir del momento en que se considera un capital de magnitud dada, sin que en la exacta medida de la disminución el capitalista deje de ser tal. De ahí que exista interés en estudiar por sí misma la reproducción simple (Marx escribe: "Desde el momento en que existe acumulación, la reproducción simple siempre forma una parte de ella, por lo tanto, puede ser estudiada en sí misma

<sup>61</sup> Ed. A.: II, pp. 393-394. Ed. E.: II, p. 352. Ed. F.: t. V, p. 48.

y constituye un factor real de la acumulación"),<sup>62</sup> y sólo en seguida la acumulación o reproducción ampliada, como un *suplemento* que se agrega a la reproducción simple. Precisemos que este suplemento no puede agregarse a voluntad: debe obedecer a condiciones de magnitud que dependen de la composición técnica del capital; por lo tanto, que puede ser intermitente en su puesta en acción efectiva. Por el contrario, la reproducción simple es autónoma, continua y automática.

Todas estas explicaciones no son falsas, ni, por lo demás, incompatibles. Sin embargo, dan lugar a una explicación diferente, de un capitalista. Ciertamente Marx nos presenta interés mucho mayor para nosotros. Ciertamente Marx nos presenta directamente en *El capital* el concepto de la reproducción a través de las formas de la acumulación del capital o, más exactamente, porque a la vez queremos abarcar la "simple" y la "ampliada", a través de las formas de la *capitalización del producto* y, directamente, nos instala en una problemática cuantitativa. Se trata de analizar las condiciones de realización de este objetivo práctico por el capitalista o el conjunto de los capitalistas: aumentar la escala de la producción, es decir, la escala de la explotación, es decir, la cantidad de plusvalía apropiada. Lo que, por lo menos en principio, supone la posibilidad de una elección práctica entre una simple reproducción y un crecimiento. Pero, en realidad, sabemos, o vamos a descubrir, que esta elección es ilusoria, falsa, que, si consideramos al conjunto del capital, llega a ser una elección ficticia. No existe alternativa y no existen sino condiciones reales de la reproducción ampliada. La hipótesis de la reproducción simple —nos dice Marx— es incompatible con la producción capitalista, "lo que por lo demás no excluye que en un ciclo industrial de 10 a 11 años tal o cual año pueda admitir una producción total menor que la precedente, que incluso no haya reproducción simple, en relación al año precedente".<sup>63</sup>

Ello quiere decir lo siguiente: la distinción conceptual entre la reproducción simple y la acumulación no recubre las variaciones cuantitativas de la acumulación, que dependen de circunstancias diversas (Marx las analiza) y son los efectos de la ley general de la acumulación capitalista.

La reproducción simple, a la misma escala, aparece así como una abstracción, en el sentido en que, por una parte, en el sistema capitalista la ausencia de acumulación o de reproducción a una escala ampliada es una hipótesis extraña, y, por otra parte, las condiciones en las que se efectúa la producción no permanecen absolutamente idénticas (y, sin embargo, es lo que supone) de un año a otro... el valor del producto anual puede disminuir, y la suma de valores de uso permanecer la misma; el valor puede seguir siendo el mismo y la suma de valores de uso disminuir;

<sup>62</sup> Ed. A.: II, p. 394. Ed. E.: II, p. 352. Ed. F.: t. v, p. 48.  
<sup>63</sup> Ed. A.: II, p. 515. Ed. E.: II, p. 462. Ed. F.: t. v, p. 163.

la suma de los valores y la suma de los valores de uso reproducidos pueden disminuir simultáneamente. Todo esto viene a significar que la reproducción tiene lugar sea en condiciones más favorables que las anteriores, sea en condiciones más difíciles que pueden tener por resultado una reproducción imperfecta, defectuosa. Todas estas circunstancias interesan sólo desde el lado cuantitativo de los diferentes elementos de la reproducción, pero no interesa el papel que desempeñan en el proceso de conjunto, como capital reproductor o ingreso reproducido.<sup>64</sup>

Cuando, en el curso de la acumulación, se encuentra una reproducción "simple" tal que  $I(v + pl) = IIc$  (lo que, por otra parte, no es la expresión, desde el punto de vista económico, de un estado de equilibrio, sino de una crisis), este encuentro sólo tiene el sentido precisamente de un encuentro, de una coincidencia, es decir, no tiene ninguna significación teórica particular. Lo mismo ocurre si consideramos la reproducción de un capital individual, que puede ser ampliada, simple o menos que simple, que puede poseer un ritmo de acumulación superior, igual o inferior al del capital social en su conjunto, etc. Estas variaciones no introducen ninguna diferencia conceptual, exactamente de la misma manera, y por la misma razón, que las variaciones del precio de las mercancías siempre son sólo precios; podría ocurrir que una mercancía sea vendida efectivamente "en su valor" sin que haya ahí algo más que coincidencia. Coincidencia, por lo demás, imposible de ubicar en regla general, es decir, de medir: en el intercambio de las mercancías sólo se estiman los precios y no los valores. En uno y otro caso, Marx nos presenta, en la forma benigna de una "suposición provisoria" destinada a ser diluida ("los precios de las mercancías coinciden con sus valores", "las condiciones de la reproducción permanecen idénticas"), una importante distinción conceptual entre dos niveles de la estructura, o, mejor aún, entre la estructura y sus efectos. La hipótesis de las "condiciones invariantes" no es el análisis de los efectos, sino de sus condiciones.

Somos, así, llevados a buscar otra explicación de este desdoblamiento del análisis de la reproducción, y la encontramos en una serie de indicaciones de Marx, tales como ésta:

El ejemplo del capital fijo que acaba de estudiarse en una reproducción a escala constante es notable. Uno de los argumentos favoritos de los economistas para explicar las crisis es el desequilibrio en la producción del capital fijo y del capital circulante. No comprenden que tal desequilibrio puede y debe producirse por el simple mantenimiento del capital fijo que puede y debe producirse en la hipótesis de una producción normal ideal, cuando existe repro-

<sup>64</sup> Ed. A.: II, pp. 393-394. Ed. E.: II, p. 352. Ed. F.: t. v, p. 48.

ducción simple del capital social ya en función [bei Voraussetzung einer idealen Normalproduktion].<sup>65</sup>

Esta producción "normal" ideal es, evidentemente, la producción *en su concepto*, la producción tal como la estudia Marx en *El capital* y cuya "norma" o "media ideal" nos dice tomar. Antes de ser una simplificación de la exposición, o el estudio de un caso particular, del que acabamos de ver que carece de significación teórica, incluso del antes de permitir el análisis cuantitativo del valor capitalizado y del origen de sus diferentes partes, la "reproducción simple" es el análisis de las *condiciones generales de forma de toda reproducción*. E incluso, antes de ser la exposición de la forma general de las relaciones entre los diferentes sectores de la producción, en el sentido matemático del término, es la de la "forma" del proceso de reproducción en el sentido en que se ha analizado más arriba la "forma capitalista" de un modo de producción.

En efecto, tal es el sentido de la primera exposición de la "reproducción simple".<sup>66</sup> Marx parte de la definición de la reproducción como simple repetición del proceso de producción inmediato tal como acaba de ser analizado, y escribe:

El proceso de producción, recomendado, periódicamente siempre pasará por las mismas fases en un tiempo dado, pero siempre se repetirá en la misma escala. Sin embargo, esta repetición o continuidad le imprime ciertos caracteres nuevos o, por decirlo mejor [oder vielmehr], hace desaparecer los caracteres aparentes que presenta como acto aislado [die Scheincharaktere seines nur vereinzelten Vorgangs].<sup>67</sup>

Por lo tanto, lo esencial de la reproducción simple no es el que toda la plusvalía se consuma improductivamente en lugar de ser capitalizada en parte, es ésta la revelación de la esencia por la retirada de las ilusiones, esta virtud de la repetición la que aclara retrospectivamente la naturaleza del "primer" proceso de producción (Marx incluso escribe, en el manuscrito *Formas anteriores...*: "la verdadera naturaleza del capital sólo se presenta al fin del segundo ciclo").

Sin embargo, el punto de vista de la repetición implica la posibilidad de una ilusión, que puede hacer pasar por alto la orientación de la reflexión de Marx sobre este punto: Es querer seguir al capital de la reflexión de Marx sobre este punto: Es querer comprender lo que sucede cuando, en sus "actos" sucesivos, querer comprender lo que sucede cuando, después de un "primer" ciclo de producción, el capital inicia el curso de un "segundo" ciclo. De tal manera, en lugar de aparecer como el conocimiento del propio proceso de producción, la reproducción aparece como una *continuación* de la producción, un suplemento al análisis

<sup>65</sup> Ed. A.: II, p. 465. Ed. E.: II, p. 417. Ed. F.: t. V, p. 117.

<sup>66</sup> Ed. A.: I, pp. 591 ss. Ed. E.: I, pp. 476 ss. Ed. F.: t. III, pp. 9 ss.

<sup>67</sup> Ed. A.: I, p. 592. Ed. E.: I, p. 477. Ed. F.: t. III, p. 10.

de la producción. Así, el análisis del capital parece seguir paso a paso el destino de un objeto que sería el capital: en el momento de la reproducción, este capital encuentra otros en el mercado, su libertad de movimiento es suprimida (no puede crecer en proporciones arbitrarias, porque otros capitales le hacen competencia) y se ve que el movimiento del capital social no es la suma de los movimientos de los capitales individuales, sino un complejo movimiento propio que se denominó un "entrelazamiento". Tal camino es, por ejemplo el que incita a seguir el comienzo de la *Acumulación del capital*, de Rosa Luxemburgo, que sigue a la letra a Marx ("Literalmente, reproducción significa simplemente repetición...") y busca qué *nuevas condiciones* implica la reproducción en relación a la producción. El pasaje de Marx que cité nos muestra, por el contrario, que se trata de las *mismas condiciones*, desde luego implícitas (transpuestas y deformadas a los ojos de los agentes de la producción en "caracteres aparentes", y presentadas en la exposición de Marx sobre el proceso de producción "inmediato" en forma de "hipótesis" o de "supuestos" admitidos).

En realidad, se trata de una operación más compleja que una simple repetición. En el texto de Marx, la reproducción simple es desde el comienzo identificada a la consideración del *conjunto de la producción social*. El movimiento que hace caer la apariencia nacida del estudio del proceso de producción inmediato, apariencia que también es lo que el capitalista y el obrero "se figuran" ("die Vorstellung des Kapitalisten"),<sup>68</sup> es al mismo tiempo una repetición y el paso al capital como totalidad:

Sin embargo, *los hechos cambian de aspecto* si se considera no al capitalista y al obrero individuales, sino a la clase capitalista y a la clase obrera, *no actos aislados de producción*, sino la producción capitalista en el conjunto de su continua renovación y en su extensión social.<sup>69</sup>

El análisis del libro II mostrará evidentemente, en forma detallada, cómo el análisis de la repetición (de la sucesión de los ciclos de producción) y el del capital, como forma de conjunto de la producción, dependen uno de otro. Pero aquí ya está presente esta unidad. "El acto aislado de producción" es caracterizado dos veces negativamente: como lo que no se repite y como lo que es el acto de un individuo. Digamos mejor: "acto aislado" es una forma de decir dos veces la misma cosa. A partir del momento en que se suprime el aislamiento, ya no se tiene que ver con un *acto*, es decir, que ya no se tiene que ver con un sujeto, con una estructura intencional de medios y fines, si es verdadero, como dice Marx en la *Introducción* de 1857 que "considerar a la sociedad como un sujeto único es... considerarla desde un punto de vista falso-especulativo".<sup>70</sup> Por lo tanto, en este

<sup>68</sup> *Einleitung...*, p. 625. *Contribution...*, p. 159.

<sup>69</sup> Ed. A.: I, p. 594. Ed. E.: I, p. 479. Ed. F.: t. III, p. 13.

<sup>70</sup> Ed. A.: I, pp. 596-597. Ed. E.: I, pp. 480-481. Ed. F.: t. III, pp. 14-15.

análisis no se trata de seguir el proceso de la reproducción, de tratar efectivamente —y ficticiamente— de “renovar” el proceso de producción.

En su principio esta operación de análisis es la que la *Introducción* de 1857 situaba junto al análisis comparativo de los modos de producción. Ya no se trata, entonces, de identificar las variaciones de la “combinación” de las “relaciones de producción” y de las “fuerzas productivas” a partir de un material histórico, sino de examinar, como lo dice Marx, “las determinaciones generales de la producción en una fase social dada”, es decir, la relación entre la *totalidad* de la producción social y sus formas (ramas) particulares en una *sincronía dada*. A partir de ahora este término se nos aclara, puesto que el análisis de la “repetición” de la producción, de la continuidad de la producción en una serie de ciclos, depende del análisis de la producción en su conjunto, de la producción como *totalidad* (*Totalität*). Ahora bien, sólo existe totalización en la actualidad de la división del trabajo social en un momento dado y no en la aventura individual de los capitales. Esto es lo que expresa Marx diciendo que el análisis de la reproducción enfrenta a la producción social *exclusivamente* en su resultado (“Si consideramos en su resultado la función anual del capital social...”).<sup>71</sup> Sabemos que este resultado es la producción global y su repartición en diferentes sectores: la operación que la pone en evidencia no es, por lo tanto, un corte en el movimiento de las diferentes ramas de producción, de los diferentes capitales, en un momento elegido en referencia a un tiempo exterior común, dependiente, por lo tanto, en su principio y en su realización efectiva de este movimiento; es una operación en la que el movimiento propio de los capitales, el movimiento de la producción en cada una de sus divisiones es completamente puesto de lado, suprimido sin ser conservado en ninguna forma. Marx fundamenta todo análisis de la reproducción, desde la primera exposición muy general de la reproducción simple (libro I), hasta el sistema de los esquemas de reproducción (libro II), en esta transformación de la sucesión en sincronía, en “simultaneidad” (según su propio término: *Gleichzeitigkeit*). Paradojalmente, la continuidad del movimiento de la producción encuentra su concepto en el análisis de un sistema de dependencias sincrónicas: la sucesión de los ciclos de los capitales individuales y su entrelazamiento dependen de ello. En este “resultado”, el movimiento que lo produjo es olvidado necesariamente, el origen es “borrado” (*die Herkunft ist aufgelöscht*).<sup>72</sup>

Pasar del acto aislado, del proceso de producción inmediato, a la *repetición*, al *conjunto* del capital social, al *resultado* del proceso de producción, es llegar, por lo tanto, a situarse en una contemporaneidad ficticia de todos los movimientos, sería más exacto decir, para retomar una metáfora teórica de Marx, en un espacio plano ficticio donde se suprime todos los movimientos, donde todos los momentos del proceso de producción aparecen proyectados lado a lado con sus relaciones

<sup>71</sup> Ed. A.: II, p. 391. Ed. E.: II, p. 350. Ed. F.: t. V, p. 46.

<sup>72</sup> Ed. A.: II, p. 114. Ed. E.: II, p. 99. Ed. F.: t. IV, p. 102.

de dependencia. El movimiento de este paso es el que Marx describe por vez primera en el capítulo del libro I sobre la “reproducción simple”.

## 2. LA REPRODUCCIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES

Podemos enumerar así las “apariencias” (*Scheincharaktere*) que se disipan en esta operación:

En primer lugar, la apariencia de separación y de independencia relativa de los diferentes “momentos” de la producción en general: separación de la producción propiamente tal y de la circulación, de la producción y del consumo individual, de la producción y de la repartición de los medios de producción y de los medios de consumo. Si consideramos un “acto aislado” de producción, o, más aún, una pluralidad de tales “actos”, todos estos momentos parecen pertenecer a otra *esfera* distinta de la producción (es el término que Marx emplea a menudo). La circulación pertenece al *mercado* en el que se presentan las mercancías al “salir” de la producción, sin ninguna certeza de ser efectivamente vendidas; el consumo individual es un acto privado que se sitúa más allá de la propia esfera de circulación:

El consumo productivo y el consumo individual del trabajador son, por consiguiente, perfectamente distintos. En el primero actúa como fuerza motriz del capital y pertenece al capitalista, en el segundo se pertenece a sí mismo y cumple funciones vitales fuera del proceso de producción. El resultado de uno es la vida del capital; el resultado del otro es la vida del propio obrero.<sup>73</sup>

La distribución de los medios de producción y de los medios de consumo aparece ya sea como origen contingente de la producción, ya sea como ingreso (entonces transcurre en la esfera del consumo).

*La operación introductiva [der einleitende Akt]*, acto de la circulación: compra y venta de la fuerza de trabajo, se funda ella misma en una distribución de los *elementos* de producción que precede a la distribución de los *productos* sociales y que ella supone, a saber, la separación de la fuerza de trabajo, mercancía del trabajador, de los medios de producción, propiedad de los no trabajadores.<sup>74</sup>

El análisis de la reproducción muestra que estos momentos no poseen autonomía relativa, no poseen leyes propias, sino que están determinados por los de la producción. Si se considera el conjunto del capital social en su *resultado*, la esfera de la circulación desaparece

<sup>73</sup> Ed. A.: I, pp. 596-597. Ed. E.: I, pp. 480-481. Ed. F.: t. III, p. 14.

<sup>74</sup> Ed. A.: II, p. 384. Ed. E.: II, p. 343. Ed. F.: t. V, p. 39.

en tanto que "esfera", ya que todos los cambios están predeterminados en la división de los sectores de la producción y en la naturaleza material de su producción. El consumo individual del obrero y del capitalista también está predeterminado en la naturaleza y la cantidad de los medios de consumo producidos por el capital social total: mientras que una parte del producto anual se "destina desde su origen al consumo productivo",<sup>75</sup> otra está destinada desde su origen (*von Haus aus*) al consumo individual. Los límites entre los que puede oscilar el consumo individual dependen de la composición interna del capital y se fijan en cada momento.

El consumo individual del obrero, tenga lugar dentro o fuera del taller, forma un elemento [Moment] de la reproducción del capital, igual que la limpieza de las máquinas, ocurría ésta durante el proceso de trabajo o en los intervalos de interrupción.<sup>76</sup>

Por último, la distribución de los medios de producción y de consumo, o repartición de los diferentes elementos, deja de aparecer como un estado de hecho contingente; una vez consumido el equivalente de su salario, el obrero sale del proceso de producción como entró, desprovisto de propiedad, y el capital, como entró: propietario de los productos del trabajo que comprenden nuevos medios de producción. La producción determina sin cesar la misma distribución.

Vemos así que el modo de producción capitalista determina el modo de circulación, de consumo y de distribución. Más generalmente, el análisis de la reproducción muestra que *todo modo de producción determina los modos de circulación, de distribución y de consumo como otros tantos momentos de su unidad*.

En seguida, el análisis de la reproducción hace desaparecer la apariencia que tiene por objeto el "comienzo" del proceso de producción: la apariencia del contrato "libre" renovado cada vez entre el obrero y el capitalista, la apariencia que hace del capital variable un "avance" del capitalista al trabajador (avance sobre el producto, es decir, sobre el "término" del proceso de producción), en una palabra, todas las apariencias que parecen referir al *azar* el encuentro del obrero y del capitalista, uno frente a otro, en el mercado, como vendedor y comprador de fuerza de trabajo. La reproducción hace aparecer los "hilos invisibles" que encadenan al asalariado a la clase capitalista.

El proceso de producción capitalista reproduce... Las condiciones que fuerzan al obrero a venderse para vivir y ponen al capitalista en estado de comprarlo para enriquecerse. No es ya el azar el que los sitúa uno frente al otro en el mercado como vendedor y comprador. Es el doble

molinete [*die Zwickmühle*] del proceso, el que lanza siempre al primero al mercado como vendedor de su fuerza de trabajo y transforma su producto siempre en medio de compra para el segundo. El trabajador pertenece, de hecho a la clase capitalista, antes de venderse a un capitalista individual.<sup>77</sup>

A la vez, la reproducción hace desaparecer la apariencia según la cual la producción capitalista no hace sino aplicar las leyes de la producción mercantil, es decir, el *cambio de equivalentes*. Cada compraventa de fuerza de trabajo es una transacción de esta forma, pero el movimiento de conjunto de la producción capitalista aparece como el movimiento por medio del cual la clase capitalista se apropiá continuamente sin equivalente de una parte del producto creado por la clase obrera. En este movimiento, no existe ya ni comienzo ni término (corte que venía a redoblar y a designar la estructura jurídica del contrato, precisamente un contrato "a término"), es decir, ya no existe estructura aislada del encuentro de los elementos de la producción. Los elementos de la producción ya no necesitan, en su concepto dado por el análisis de la reproducción, reencontrarse porque están siempre reunidos.

Así la reproducción simple hace desaparecer la apariencia misma de *acto aislado* que poseía el proceso de producción; un acto en el que los agentes serían individuos que transforman las cosas en condiciones determinadas que los obligan a continuación a hacer de estas cosas mercancías y plusvalía para el capitalista. En esta apariencia, los individuos conservaban su identidad, de la misma manera como el capital aparecía como una suma de valor que se conserva a través de todos los actos de producción sucesivos.<sup>78</sup>

Y recíprocamente estos elementos materiales, en la especificidad de su naturaleza material, y en la repartición diferencial de estas propiedades a través de todas las ramas de producción y de todos los capitales que las componen, expresan ahora las condiciones del proceso de reproducción social. Así, la reproducción revela que las cosas en las manos de los agentes de la producción se trasmutan sin que se den cuenta de ello, sin que sea posible que se den cuenta de ello si se toma el proceso de producción por el acto de individuos. Igual-

<sup>75</sup> Ed. A.: I, p. 591. Ed. E.: I, p. 476. Ed. F.: t. III, pp. 19-20.

<sup>76</sup> "El capitalista se figura, sin duda alguna, que ha consumido la plusvalía y ha conservado el valor-capital, pero su manera de ver no cambia en absoluto el hecho de que, después de un cierto período, el valor-capital que le pertenecía iguala a la suma de plusvalía que adquirió gratuitamente durante el mismo período y que la suma de valor que él ha consumido iguala a la que adelantó. Del antiguo capital que él adelantó, de sus propios fondos, ya no queda ni un solo átomo de valor. Es verdad que siempre tiene en mano un capital cuyo volumen no ha cambiado y una parte del cual ya estaba allí cuando comenzó la empresa: construcciones, máquinas, etc. Pero aquí se trata del valor del capital y no de sus elementos materiales." Ed. A.: I, pp. 594-595; Ed. E.: I, p. 497; Ed. F.: t. III, pp. 12-13.

<sup>77</sup> Ed. A.: I, p. 597. Ed. E.: I, p. 481. Ed. F.: t. III, p. 15.

mente, estos individuos cambian y no son en realidad sino los *representantes de clases*. Ahora bien, estas clases, evidentemente, no son sumas de individuos, lo que no cambiaría nada: ninguna clase se puede constituir adicionando individuos, por lejos que en esto se vaya. Son *funciones del proceso de conjunto de la producción*. Ellas no son su sujeto, están, por el contrario, determinadas por su forma.

Es precisamente en los capítulos del libro I sobre la reproducción donde encontramos todas las imágenes por medio de las cuales quiere Marx hacernos captar el modo de existencia de los *sujetos* (*Träger*) de la estructura, de los agentes del proceso de producción. En este escenario de la reproducción, donde las cosas se revelan "a la luz del día",<sup>79</sup> cambian radicalmente de aspecto (*ganz anders aussehen*), los individuos precisamente se *adelantan enmascarados* ("El carácter económico del capitalista [*die ökonomische Charaktermaske des Kapitalisten*] sólo se asocia a un hombre en cuanto su dinero funciona constantemente como capital"): <sup>80</sup> *ellos no son sino máscaras*.

Por lo tanto, en estos análisis Marx nos muestra el movimiento de tránsito (*pero este tránsito es una ruptura*, una innovación radical) de un concepto de la producción como acto, objetivación de uno o varios sujetos, a un concepto de la producción sin objeto que, a su vez, determina ciertas clases como sus funciones propias. Este movimiento, en el que Marx rinde homenaje retrospectivo a Quesnay (en quien "los innumerables actos individuales de la circulación son considerados inmediatamente, en bloque, en su movimiento de masa socialmente característico: circulación entre grandes clases sociales con funciones económicas determinadas"),<sup>81</sup> este movimiento es ejemplarmente llevado a cabo en relación al modo de producción capitalista, pero en líneas generales vale para todo modo de producción. A la inversa del movimiento de reducción —y después de constitución— que caracteriza a la tradición trascendental de la filosofía clásica, él realiza de partida una extensión que excluye toda posibilidad de que la producción sea el acto de sujetos, su *cogito* práctico. Envuelve la posibilidad, que aquí no puedo sino indicar, de formular un nuevo concepto filosófico de la producción en general.

Podemos resumir todo lo que precede diciendo que, por un mismo movimiento, la reproducción remplaza y transforma las cosas, pero conserva indefinidamente las *relaciones*. Estas relaciones son evidentemente aquellas que Marx llama "relaciones sociales"; son las que están dibujadas, "proyectadas" en el espacio ficticio de que hablé.<sup>82</sup> El mismo Marx emplea este término:

<sup>79</sup> Ed. A.: I, p. 612. Ed. E.: I, p. 494. Ed. F.: t. III, p. 26.

<sup>80</sup> Ed. A.: I, p. 591. Ed. E.: I, p. 476. Ed. F.: t. III, p. 9.

<sup>81</sup> Ed. A.: II, p. 359. Ed. E.: II, p. 321. Ed. F.: t. V, p. 15.

<sup>82</sup> Están definidas por Marx en el libro I, en su concepto (pero no en todos sus efectos) por el análisis de este objeto abstracto que Marx llama una "fracción del capital social promovido a la autonomía". Por ello es preciso entender evidentemente, como lo destaca Establet, no una firma o empresa real de forma capitalista, sino un capital ficticio necesariamente productivo que, sin embargo, lleva

Esta facultad natural del trabajo (conservar los antiguos valores creando nuevos) aparece como la facultad, para el capital al cual se incorpora, de mantenerse, a sí mismo exactamente como las fuerzas productivas sociales aparecen como lo propio del capital, y como la apropiación continua de la plusvalía por el capitalista aparece como la continua autovaloración del capital. Todas las facultades del trabajo se *proyectan* [projektieren sich] como facultades del capital, del mismo modo como todas las formas de valor de la mercancía se proyectan como formas del dinero.<sup>83</sup>

Las relaciones así descubiertas se implican todas recíprocamente, especialmente las relaciones de propiedad y las relaciones de apropiación real ("fuerzas productivas") en su unidad compleja. Comprenden los "momentos" anteriormente separados (producción, distribución, consumo), en una unidad necesaria y completa. E, igualmente, comprenden todo lo que en el curso del análisis del proceso de producción inmediato apareció como sus "supuestos", como las "condiciones" necesarias para que este proceso pueda realizarse en la forma que se ha descrito, por ejemplo, en la producción capitalista, la autonomía de la instancia económica o las formas jurídicas correspondientes a las formas del cambio mercantil, es decir, una cierta forma de *correspondencia* entre las diversas instancias de la estructura social. Es lo que podría llamarse la "consistencia" de la estructura tal como aparecía en el análisis de la reproducción. Se podría decir también que la pareja conceptual producción-reproducción contiene en Marx la definición de la *estructura* de la que se trata en el análisis de un modo de producción.

En el plan que instituye el análisis de la reproducción, la producción no es producción de cosas, es producción y conservación de relaciones sociales. Al final del capítulo sobre la reproducción simple Marx escribe:

a cabo el conjunto de funciones que históricamente son asumidas por tipos de "capitalistas" diferentes (mercantiles, portadores de interés, etc.). La división del capital social es una propiedad de esencia: por lo tanto, se puede representar al capital por medio de un capital.

Por su parte, los análisis de reproducción del libro II, 3<sup>a</sup> sección (reproducción y circulación del conjunto del capital social), que dan lugar al establecimiento de esquemas de reproducción y permiten así la formalización matemática del análisis económico, explican por si solos el mecanismo por el cual se asegura la reproducción de las relaciones sociales, sometiendo la composición cualitativa y cuantitativa del producto social total a condiciones invariantes. Pero esas condiciones estructurales no son específicas del modo de producción capitalista: en su forma teórica no implican ninguna diferencia con la forma social del proceso de producción, con la forma del producto ("valor"), como tampoco con el tipo de circulación del producto social que implica ("cambio") ni con el espacio concreto que soporta esta circulación ("mercado"). Sobre este punto, remito especialmente a los diferentes trabajos recientes de Ch. Bettelheim y a sus observaciones críticas apreciadas en *Problèmes de planification*, núm. 9 (Ecole Pratique des Hautes Études), Nota de 1967.

<sup>83</sup> Ed. F.: t. III, p. 47.

El proceso de producción capitalista considerado en su conexión [Zusammenhang], o como reproducción, no produce sólo mercancía, ni solamente plusvalía, produce y eterniza la relación social entre capitalista y asalariado.<sup>84</sup>

Esta formulación es retomada hacia el fin de la obra, en el momento en que Marx plantea la relación de las clases en las diferentes formas de ingresos:

Por lo demás, el modo de producción capitalista, si supone la existencia previa de esta estructura social definida de las condiciones de producción, la reproduce sin cesar. No produce solamente los productos materiales, reproduce constantemente las relaciones de producción en las que ésta se realiza; por lo tanto, reproduce también las relaciones de distribución correspondientes.<sup>85</sup>

Igual cosa sucede para cualquier modo de producción. Cada modo de producción reproduce sin cesar las relaciones sociales de producción que su funcionamiento presupone. En el manuscrito de las *Formas anteriores...*, ya lo había expresado Marx asignando como resultado único, esta vez (en lugar de un "no solamente...") a la producción, la producción y la reproducción de las relaciones sociales correspondientes:

La propiedad significa, por lo tanto, desde el origen, y esto tanto en sus formas asiáticas como eslavas, antiguas, germanicas, la relación del sujeto que trabaja —que produce o que se reproduce— con las condiciones de su producción o reproducción en tanto ellas son suyas. Por ello habrá, por lo tanto, diferentes formas según las condiciones de esta producción. La producción misma, tiene por fin la reproducción del productor en y con sus propias condiciones objetivas de existencia.<sup>86</sup>

¿Qué significa esta doble "producción"? Hagamos notar primordialmente que ella nos proporciona la clave de algunas fórmulas de Marx que han podido ser tomadas, no sin precipitación, como tesis fundamentales del materialismo histórico. A falta de una definición completa de los términos que allí figuran, han permitido lecturas bastante diferentes. Por ejemplo, comencemos con las fórmulas del prefacio a la *Contribución* de las cuales ya hablé. "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad... es por esto por lo que la humanidad no se propone sino tareas que puede cumplir"; o también las fórmulas

<sup>84</sup> Ed. A.: I, p. 604. Ed. E.: I, p. 487. Ed. F.: t. III, p. 20.

<sup>85</sup> Ed. A.: III, p. 886. Ed. E.: III, p. 811. Ed. F.: t. VIII, p. 253.

<sup>86</sup> *Grundrisse*, p. 395.

mulas de la carta de Engels a Bloch: "nosotros mismos hacemos nuestra historia, pero, desde luego, con premisas y en condiciones muy determinadas...". En efecto, toda la interpretación filosófica del materialismo histórico se juega aquí: si tomamos al pie de la letra esta doble "producción", es decir, si pensamos que los objetos transformados y las relaciones sociales que soportan son igualmente modificadas o conservadas por el proceso de producción, si, por ejemplo, las reunimos en un concepto único de "práctica", damos un fundamento riguroso a la idea de que "los hombres hacen la historia". Sólo a partir de tal concepto único, unificado, de la práctica-producción, esta fórmula puede tener un sentido teórico, puede ser una tesis inmediatamente teórica. (Y no simplemente un momento de la lucha ideológica contra un determinismo materialista mecanicista.) Pero, en realidad, este concepto pertenece a una concepción antropológica de la producción y de la práctica, centrada precisamente en estos "hombres", que son los "individuos concretos" (especialmente en la forma de masas) que producen, reproducen o transforman las condiciones de su producción anterior. En relación a esta actividad, la *necesidad* apremiante de las relaciones de producción sólo aparece como una forma que ya poseería el objeto de su actividad y que limita las posibilidades de crear una forma nueva. La necesidad de las relaciones sociales es simplemente la obra de la actividad de producción anterior, que necesariamente lega a la siguiente determinadas condiciones de producción.

Pero el análisis precedente de la reproducción nos muestra que esta doble "producción" debe tomarse en dos sentidos diferentes; tomar al pie de la letra la expresión de su unidad es precisamente reproducir la *apariencia* que hace del proceso de producción un acto aislado, encerrado en las determinaciones de lo *precedente* y de lo *siguiente*. Un acto aislado, en cuanto sus únicas relaciones con los otros actos de producción están soportados por la estructura de la continuidad temporal lineal, en la cual no puede haber interrupción (mientras que, en el análisis conceptual de la reproducción, esas relaciones son, como se ha visto, soportadas por la estructura de un espacio). Sólo la "producción de cosas" puede pensarse como una actividad de este tipo, ella casi contiene ya el concepto en la determinación de la materia "prima" y del producto "terminado"; pero la "producción de las relaciones sociales" es más bien una producción de cosas y de individuos por las relaciones sociales, una producción en la cual los individuos están determinados a producir y las cosas a ser producidas en una forma específica por las relaciones sociales. Es decir, que ella es una determinación de las funciones del proceso social de producción, proceso sin sujeto. Estas funciones no son ya hombres, del mismo modo que en el plano de la reproducción los productos no son cosas. La (re)producción, es decir, la producción social en su concepto, no produce pues, en sentido estricto, las relaciones sociales, porque ella sólo es posible a condición de que existan estas relaciones sociales; pero, por otra parte, no produce tampoco mercancías, en el sentido en que produciría cosas que, a continuación, reciben una cierta califica-

ción social del sistema de las relaciones económicas que las inviste, objetos que a continuación "entran en relación" con otras cosas y hombres; la producción sólo produce *cosas (siempre-ya) calificadas, índices de relaciones*.

La fórmula de Marx ("el proceso de producción no produce sólo objetos materiales, sino también relaciones sociales") *no es por lo tanto, una conjunción, sino una disyunción*: o bien se trata de la producción de cosas, o bien se trata de la (re)producción de las relaciones sociales (producción). Son dos conceptos, el de la "apariencia" y el de la eficacia de la estructura del modo de producción. Contrariamente a la producción de cosas, la producción de las relaciones sociales no está sometida a la determinación de lo precedente y de lo siguiente, de lo "primero" y de lo "segundo". Marx escribe que "todo proceso de producción social es al mismo tiempo proceso de reproducción. Las condiciones de la producción son también las de la reproducción"; y son, al mismo tiempo, las que la reproducción reproduce: en este sentido, el "primer" proceso de producción (en una forma determinada) es *siempre-ya* proceso de reproducción. No hay, para la producción, tomada en su concepto, "primer" proceso de producción. Es preciso, por lo tanto, transformar todas las determinaciones que conciernen a la producción de cosas; en la producción de las relaciones sociales, lo que aparecía como las condiciones de la primera producción determina en realidad *idénticamente todas las otras producciones*.

Esta transacción —venta y compra de la fuerza de trabajo— que forma parte de la circulación *no inaugura* sólo el proceso de producción, sino que *determina implícitamente* su carácter específico.<sup>87</sup>

El concepto de la reproducción no es así solamente el de la "consistencia" de la estructura, sino el de la determinación necesaria del movimiento de la producción por la permanencia de esta estructura; es el concepto de la permanencia de los elementos iniciales en el funcionamiento mismo del sistema, por lo tanto, el concepto de las condiciones necesarias de la producción, y que justamente *no son creadas por ella*. Es lo que Marx llama la *eternidad* del modo de producción:

Esta continua *reproducción o eternización [Verewigung]* del trabajador es la condición *sine qua non* del modo de producción capitalista.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Ed. A.: II, p. 385. Ed. E.: II, pp. 343-344. Ed. F.: t. V, p. 39.

<sup>88</sup> Ed. A.: III, p. 13.

## IV

## ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DEL TRÁNSITO

Retomemos el problema planteado más arriba: el del tránsito de un modo de producción a otro. El análisis de la reproducción parece no haber hecho otra cosa que erigir obstáculos ante su solución teórica. En realidad, el análisis permite plantear el problema en sus verdaderos términos, puesto que somete la teoría del tránsito a dos condiciones.

En primer lugar, toda producción social es una re-producción, es decir, una producción de relaciones sociales en el sentido que se ha indicado. Toda producción social está sometida a relaciones sociales estructurales. La comprensión del tránsito o de la "transición" de un modo de producción a otro no puede, por lo tanto, aparecer jamás como un hiato irracional entre dos "períodos" sometidos al funcionamiento de una estructura, es decir, que tienen su concepto especificado. La transición no puede ser un momento, por breve que sea, de desestructuración. Es un movimiento sometido a una estructura que es preciso descubrir. Por lo tanto, podemos dar un sentido estricto a estas observaciones de Marx (la reproducción expresa la continuidad de la producción porque ésta no puede jamás detenerse), estas observaciones que a menudo son presentadas por Marx como "evidencias", como "aquello que incluso un niño sabe" (que el trabajador jamás puede haber vivido del "aire del tiempo", que "toda nación reventaría si cesara el trabajo, no quiero decir por un año, sino aunque fuese por algunas semanas" —carta a Kugelmann, 11 de julio de 1868). Ellas significan que no puede desaparecer jamás la estructura invariante de la reproducción, que toma una forma particular en cada modo de producción (la existencia de un fondo de mantenimiento del trabajo, es decir, la distinción entre trabajo necesario y sobretrabajo; la repartición del producto en medios de producción y en medios de consumo, distinción que Marx llama *originaria*, o incluso expresión de una ley natural, etc.). Ellas significan, pues, que las formas de tránsito son ellas mismas "formas (particulares) de manifestación" (*Erscheinungs formen*) de esta estructura general; ellas mismas constituyen *modos de producción*. Por lo tanto, implican las mismas condiciones que todo modo de producción y, en especial, una cierta forma de la complejidad de las relaciones de producción, de la correspondencia entre los diferentes niveles de la práctica social (trataré de indicar cuál). El análisis de la reproducción muestra que, si podemos formular el concepto de los modos de producción que pertenecen a los períodos de transición entre dos modos de producción,

los modos de producción cesan de una vez de estar suspendidos en un tiempo (en un lugar) indeterminado; el problema de su localización queda resuelto si podemos explicar teóricamente cómo se suceden, es decir, si podemos conocer en su concepto los momentos de su sucesión.

Pero, por otra parte (segunda consecuencia), el tránsito de un modo de producción a otro, por ejemplo del capitalismo al socialismo, no puede consistir en la transformación de la estructura por su funcionamiento mismo, es decir, no puede consistir en ningún tránsito de la cantidad a la calidad. Esta conclusión resulta de lo que dije sobre el doble sentido en el que es preciso tomar el término de "producción", en el análisis de la reproducción (producción de cosas y "producción" de relaciones sociales). Decir que la estructura puede transformarse en su funcionamiento mismo es identificar dos movimientos que, manifiestamente, en relación a ella, no pueden analizarse de la misma manera: por una parte, el funcionamiento mismo de la estructura, que en el modo de producción capitalista reviste la forma particular de la ley de acumulación; este movimiento está sometido a la estructura, *no es posible sino a condición de su permanencia*; en el modo de producción capitalista coincide con la reproducción "eterna" de las relaciones sociales capitalistas. Por el contrario, el movimiento de disolución no está sometido en su concepto a los mismos "presupuestos", es aparentemente un movimiento de un género completamente diferente puesto que *toma a la estructura por objeto de transformación*. Esta diferencia conceptual nos muestra, allí donde una "lógica dialéctica" resuelve bien el problema, que Marx se atiene obstinadamente a principios lógicos no-dialécticos (evidentemente, no-dialécticos hegelianos); lo que hemos reconocido ser por esencia distinto no podrá llegar a ser un mismo proceso. Y digámoslo en forma más general: *el concepto de tránsito* (de un modo de producción a otro) *jamás podrá ser el del concepto* (a uno distinto de sí por diferenciación interior).

No obstante, poseemos un texto donde Marx nos presenta la transformación de las relaciones de producción como un proceso dialéctico de negación de la negación. Este texto es el de la "tendencia histórica de la acumulación capitalista" (libro I, capítulo 32). El texto reúne en un solo esquema los análisis de Marx que tratan del origen del modo de producción capitalista ("acumulación primitiva"), su movimiento de acumulación propio y su fin, que Marx llama aquí su "tendencia" en el mismo sentido que en el libro III. Me vería obligado a retomar separadamente cada uno de estos momentos, de acuerdo al conjunto de análisis que Marx les consagra en *El capital*. Pero quisiera mostrar primero la notable forma de este texto, que ya determina algunas conclusiones.

En sus líneas generales, el razonamiento seguido por Marx en ese texto implica que *los dos tránsitos son de la misma naturaleza*. Primer tránsito de la propiedad privada individual de los medios de pro-

ducción fundada sobre el trabajo personal ("la propiedad enana de muchos") a la propiedad privada capitalista de los medios de producción, fundada sobre la explotación del trabajo ajeno ("la propiedad gigante de algunos"). Primer tránsito, primera expropiación. Segundo tránsito: de la propiedad capitalista a la propiedad individual, fundada en las adquisiciones de la era capitalista, en la cooperación y la posesión común de todos los medios de producción, incluida la tierra. Segundo tránsito, segunda expropiación.

Esas dos negaciones sucesivas tienen la misma forma, lo que implica que todos los análisis de Marx consagrados a la acumulación primitiva, por una parte (origen), y a la tendencia del modo de producción capitalista, por la otra, es decir, a su porvenir histórico, en sus líneas generales son semejantes. Ahora bien, como se verá en *El capital*, presenta *de hecho* una disparidad notable: el análisis de la acumulación primitiva aparece relativamente independiente del análisis propiamente dicho del modo de producción, incluso como un enclave de historia "descriptiva" en una obra de teoría económica (respecto a esta oposición, remito a la exposición de Althusser que precede); por el contrario, el análisis de la tendencia histórica del modo de producción aparece como un momento del análisis del modo de producción capitalista, como el desarrollo de los efectos intrínsecos de la estructura. Este último análisis sugiere que el modo de producción (capitalista) se transforma "por sí mismo", por el juego de su "contradicción" propia, es decir, de su estructura.

En el texto de la "Tendencia histórica del modo de producción capitalista", las dos transformaciones están referidas a este segundo tipo, lo que es tanto más sorprendente cuanto que el texto constituye la conclusión del análisis de las formas de la acumulación primitiva. El modo de producción capitalista aparece también, a través de estas fórmulas, como el resultado de la evolución espontánea de la estructura:

"Este régimen industrial de pequeños productores independientes... engendra *en sí mismo* los agentes materiales de su disolución", que están contenidos en su propia contradicción (excluye el progreso de la producción).<sup>89</sup>

El segundo movimiento, "esta expropiación se lleva a cabo por el juego de las leyes inmanentes a la producción capitalista, las que culminan en la concentración de los capitales... la socialización del trabajo y la concentración de los medios de producción llegan a un punto en el que no pueden ya mantenerse en su envoltura [Hülle] capitalista... la producción capitalista engendra su propia negación con la fatalidad que preside a las metamorfosis de la naturaleza"<sup>90</sup>

Resumiendo los análisis de Marx consagrados a la formación y a la disolución del modo de producción capitalista, estas fórmulas pretenden dar así el concepto mismo del tránsito que buscamos. Por

<sup>89</sup> Ed. A.: I, p. 789. Ed. E.: I, p. 647. Ed. F.: t. III, pp. 203-204.

<sup>90</sup> Ed. A.: I, p. 790. Ed. E.: I, pp. 648-649. Ed. F.: t. III, pp. 204-205.

lo tanto, es preciso confrontarlos con sus propios análisis. Pero la disparidad aparente de estos análisis no debe prevalecer sobre la unidad que postula el texto de la "Tendencia histórica" a través de las formas de la "negación de la negación": por el contrario, debe reducirse para que pueda formularse el concepto de tránsito. (Evidentemente, no se trata de sostener que todas las transiciones de un modo de producción a otro tienen el mismo concepto; el concepto está especificado cada vez, como el del modo de producción. Pero de la misma manera en que todos los modos de producción históricos han aparecido como formas de combinación de la misma naturaleza, las transiciones históricas deben tener conceptos de la misma naturaleza teórica. Esto es lo que implica rigurosamente el texto precedente, incluso si sugiere, además, que esta naturaleza es la de una superación dialéctica interna.) Por lo tanto, retomemos los "tránsitos" uno a uno.

#### 1. LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA: UNA PREHISTORIA

Los capítulos consagrados por Marx a "lo que se llama acumulación primitiva" (*die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*) se presentan como la solución de un problema que nace del estudio de la reproducción (la acumulación capitalista) y que provisoriamente se ha dejado de lado. El movimiento de acumulación de capital sólo es posible porque existe una plusvalía susceptible de ser capitalizada. Esta plusvalía no puede ser sino el resultado de un proceso de producción anterior y así sin interrupción, al parecer en forma indefinida. En condiciones técnicas dadas, el aumento mínimo de la suma de valor destinada a funcionar como capital y su división en capital variable y capital constante son igualmente dados y condicionan toda extracción de plusvalía. Por lo tanto, la producción de ese capital originario constituye un umbral cuya superación no puede ser explicada por el puro y simple juego de la ley de acumulación capitalista.

Pero en realidad, no sólo se trata de la medida de una suma de valores. El movimiento de reproducción no es sólo el origen continuo de una plusvalía capitalizable, implica la permanencia de las relaciones sociales capitalistas y sólo es posible bajo su condición. El problema de la acumulación primitiva, por lo tanto, trata al mismo tiempo acerca de la formación de las relaciones sociales capitalistas.

Lo que caracteriza el mito de la acumulación primitiva en la economía clásica es la *proyección retrospectiva* de las formas de la producción capitalista y de las formas del cambio y del derecho que le corresponden; al pretender que el capital mínimo originario ha sido ahorrado por el futuro capitalista sobre la base del producto de su trabajo antes de ser adelantado en forma de salarios y de medios de producción, la economía clásica da una validez retroactiva a las leyes del cambio entre equivalentes y de la propiedad del producto fundamentado en la disposición legítima del conjunto de los factores de producción.

La proyección retrospectiva no se refiere a la distinción de un trabajo necesario y de un sobreroabajo, después de un salario y de un beneficio, a propósito de una producción individual supuesta (pues esas distinciones pueden servir, condicionalmente, para distinguir varias partes del producto mismo en modos de producción no capitalista, incluso en modos de producción sin explotación en los cuales estas partes no constituyen los ingresos de diferentes clases; el propio Marx utiliza esta convención, por ejemplo, en el capítulo del libro III sobre la "Génesis de la renta de la tierra"); la proyección retrospectiva se basa precisamente en la idea de que la formación del capital y su desarrollo pertenecen a un único movimiento sometido a leyes generales comunes. El fondo del mito burgués de la acumulación primitiva es, en una reversibilidad absoluta de lectura, la formación del capital por el movimiento propio de una producción privada desde siempre capitalista en potencia y el autoengendramiento del capital. Pero sería más exacto decir que el movimiento íntegro del capital (el movimiento de acumulación) aparece así como una *memoria*; memoria de un período inicial en el cual, por su trabajo personal y su ahorro, el capitalista adquirió la posibilidad de apropiarse indefinidamente del producto del sobreroabajo ajeno. Esta memoria está inscrita en la forma del *derecho de propiedad* burgués que fundamenta indefinidamente la apropiación del producto del trabajo sobre la propiedad anterior de los medios de producción.

En su origen, el derecho de propiedad nos aparecía fundamentado en el trabajo personal. Al menos era preciso admitirlo puesto que sólo los propietarios, iguales en derechos, de las mercancías, se enfrentan, y puesto que el único medio de apropiarse de una mercancía extraña es el de alinear su propia mercancía y que ésta sólo puede ser producto de un trabajo. La propiedad aparece ahora, del lado capitalista, como el derecho de apropiarse del trabajo ajeno no pagado o su producto, del lado del trabajador, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La separación entre propiedad y trabajo se torna la consecuencia necesaria de una ley que, aparentemente, fluye de su identidad.<sup>91</sup>

Si adoptamos el punto de vista de la economía clásica, debemos conservar a la vez las dos fases de esta "ley de apropiación": el derecho mercantil igual para todos (y el hipotético trabajo personal que supone, que induce por su coherencia propia), por una parte, y el cambio sin equivalencia, por la otra, lo que expresa la esencia del proceso de acumulación capitalista. Es en el espacio constantemente presente de estas dos formas donde se inscribe la memoria del modo de producción, la presencia continua de un origen homogéneo al proceso actual.

<sup>91</sup> Ed. A.: I, p. 612.

Como se sabe, se trata de un mito: Marx se dedica a demostrar que las cosas históricamente no han sucedido así. Al mismo tiempo, aparece lo que llama función "apologética" del mito, que se expresa en la perennidad de las categorías económicas del capitalismo. Supondré que se tiene presente este estudio en el espíritu para llamar la atención sobre su forma extraordinaria. El estudio de la "acumulación primitiva" (se ha conservado el nombre, aunque ahora designa un proceso diferente) trata a la vez *de una historia y de una prehistoria*. De una *historia*: se ha descubierto que la teoría burguesa del capital primitivo no era más que un mito, una construcción retrospectiva y, más precisamente, la proyección de una estructura actual que se expresa en la "ley de apropiación" y que descansa en la estructura capitalista de la producción. Por lo tanto, se vio que la "memoria" inscrita en esta ley de apropiación era puramente ficticia, que expresaba, en la forma de un pasado, una situación actual y que el pasado real de esta situación poseía una forma diferente, completamente distinta, que exige un análisis. El estudio de la acumulación primitiva es ese remplazo de la memoria por la historia. De una *prehistoria*: este estudio nos descubre otro mundo en el origen del capital. El conocimiento de las leyes de desarrollo del capital aquí no nos es de ninguna utilidad, porque se trata de un proceso completamente diferente, no sometido a las mismas condiciones. Así aparece una ruptura completa que se refleja en la teoría entre la historia de la formación del capital (relaciones sociales capitalistas) y la historia del capital mismo. Así, la historia real de los orígenes del capitalismo no sólo es diferente del *mito* de los orígenes, es al mismo tiempo diferente por sus condiciones y sus principios de explicación de lo que nos apareció como *la historia* del capital; es una prehistoria, es decir, una historia de otra edad.

Ahora bien, estas determinaciones, a su vez, no son en absoluto vagas o misteriosas para nosotros puesto que sabemos que una edad distinta es exactamente *otro modo de producción*. Llamémoslo modo de producción feudal, para seguir el análisis histórico de Marx, sin afirmar, por lo tanto, ninguna ley de sucesión necesaria y única de los modos de producción, ya que si la naturaleza del modo de producción es la de una combinación variada, nada nos permite afirmar a partir de su concepto que exista una tal sucesión. Vemos que reconocer en la historia de los orígenes del capital una prehistoria real es plantear, al mismo tiempo, el problema de la relación entre esta prehistoria y la historia del modo de producción feudal que, al igual que el modo de producción capitalista, puede ser conocido por el concepto de su estructura. Dicho de otra manera, debemos preguntarnos si esta prehistoria es idéntica a la historia del modo de producción feudal, o simplemente dependiente, o incluso distinta. El conjunto de condiciones de este problema es resumido así por Marx:

En el fondo del sistema capitalista, existe la separación radical del productor en relación a los medios de producción. Esta separación se reproduce en una escala progresiva, una vez que se establece el sistema capitalista; pero como esta separación forma la base de éste, no podría establecerse sin ella. Para que este sistema venga al mundo, es preciso que, al menos en forma parcial, los medios de producción ya hayan sido arrancados a los productores, que los empleaban para realizar su propio trabajo y que ya se encuentren en manos de los productores mercantiles, que los emplean para especular con el trabajo ajeno. *El movimiento histórico* que divorcia el trabajo de sus condiciones exteriores se denomina con la sutil palabra de la acumulación "primitiva", porque pertenece a la edad prehistórica del mundo burgués.

El orden económico capitalista salió de las entrañas del orden económico feudal. La disolución de uno desprendió los elementos constitutivos del otro.<sup>92</sup>

Este problema ha sido retomado varias veces por Marx, en textos del mismo método que es preciso reunir para analizar su contenido: en *El capital*, además de la sección VIII del libro I ("La acumulación primitiva"), los capítulos del libro III consagrados a una "Apreciación histórica sobre el capital mercantil", las "Notas sobre el período pre-capitalista", la "Génesis de la renta capitalista de la tierra". Veremos que esta dispersión no se debe al azar. La sección VIII, consagrada a la acumulación primitiva, es llamada literalmente por Marx un "esbozo",<sup>93</sup> pero podemos dirigirnos a diversos manuscritos preparatorios sobre el mismo tema y, sobre todo, al texto ya citado acerca de las *Formas anteriores a la producción capitalista*.

Todos estos estudios poseen una forma común de *retrospección*. Pero en un sentido que es necesario precisar, puesto que acabamos de criticar la forma de proyección retrospectiva del mito burgués de la acumulación primitiva. En el texto precedente, queda claro que el estudio de la acumulación primitiva toma como hilo conductor los elementos mismos que fueron distinguidos por el análisis de la estructura capitalista; estos elementos están reunidos aquí bajo el punto de la "separación radical del trabajador de los medios de producción". Por lo tanto, el análisis es retrospectivo no en cuanto proyectó hacia atrás la propia estructura capitalista, que presupone lo que justamente es preciso explicar, sino en cuanto depende del conocimiento del *resultado* del movimiento. Con esta condición, el análisis escapa al empirismo, a la enumeración de los acontecimientos que simplemente preceden al desarrollo del capitalismo; escapa a la descripción vulgar partiendo de las relaciones esenciales de una estructura, aunque esta

<sup>92</sup> Ed. A.: I, p. 742. Ed. E.: I, p. 608. Ed. F.: t. III, pp. 154-155.

<sup>93</sup> Ed. A.: I, p. 744. Ed. E.: I, p. 609. Ed. F.: t. III, p. 156.

estructura sea la estructura "actual" (quiero decir, aquella del sistema capitalista en la actualidad de su goce). El análisis de la acumulación primitiva, por lo tanto, en sentido estricto, sólo es *la genealogía de los elementos que constituyen la estructura del modo de producción capitalista*. Este movimiento es particularmente claro en la construcción del texto de las *Formas anteriores*, que dependen del juego de dos conceptos: el de los supuestos (*Voraussetzungen*) del modo de producción capitalista, pensados a partir de su estructura, y el de las *condiciones históricas (historische Bedingungen)* en las cuales se han cumplido estos supuestos. La historia esbozada, en este texto, de los diferentes modos de producción, más que una verdadera historia de su sucesión y de su transformación, es un sondeo histórico de las vías por las cuales se cumple la separación del trabajador y sus medios de producción, y la constitución del capital como suma de valor disponible.

Por este hecho, el análisis de la acumulación primitiva es un análisis fragmentado; la genealogía no se hace a partir de un resultado global, sino en forma distributiva, elemento por elemento y vislumbra notablemente, por separado, la formación de los *dos* elementos principales que intervienen en la estructura capitalista: el trabajador "libre" (historia de la separación del productor y de los medios de producción) y el capital (historia de la usura, del capital mercantil, etc.). En estas condiciones, el análisis de la acumulación primitiva no coincide ni puede coincidir jamás con la historia del o de los modos de producción anteriores conocidos por su estructura. La unidad indisoluble que poseen los dos conceptos en la estructura capitalista se suprime en el análisis y no es remplazada por una unidad parecida, perteneciente al modo de producción anterior. Es por esto por lo que Marx escribe: "El orden económico capitalista surgió de las entrañas del orden económico feudal. *La disolución del primero desprendió los elementos constitutivos del otro*". La disolución del primero, es decir, la necesaria evolución de su estructura, no es idéntica a la constitución del otro en su concepto; en lugar de pensar el tránsito a nivel de las estructuras, es pensado a nivel de los elementos. Esta fórmula explica por qué no tenemos que ver con una verdadera historia en el sentido teórico (puesto que tal historia sólo puede hacerse pensando la dependencia de los elementos en relación a una estructura), y es también la condición que nos permite descubrir un hecho muy importante: la independencia relativa de la formación de los diferentes elementos de la estructura capitalista y *la diversidad de las vías históricas* de esta formación.

Los dos elementos necesarios para la constitución de la estructura de producción capitalista tienen, cada uno, su historia relativamente independiente. En el texto de las *Formas anteriores*..., después de haber recorrido la historia de la separación del trabajador y los medios de producción, Marx escribe:

*Por una parte*, todo esto constituye condiciones históricas previas para que se encuentre al trabajador como

trabajador libre, fuerza de trabajo sin objetividad, puramente subjetiva, frente a condiciones objetivas de la producción que toman para él las formas de su *no-propiedad*, de una propiedad ajena, de un valor que existe de por sí, de un capital. Pero, *por otra parte*, se plantea el problema de saber cuáles son las condiciones necesarias para que encuentre un *capital* frente a él.<sup>94</sup>

Es preciso decir más exactamente: para que frente a él encuentre un capital bajo la forma de *capital-dinero*. Entonces Marx pasa a la historia de la constitución del segundo elemento: el capital en forma del capital-dinero —y esta segunda genealogía será retomada en *El capital* a continuación de los capítulos consagrados al capital mercantil y al capital portador de interés respectivamente, es decir, una vez analizados, en el interior de la estructura capitalista, los elementos que son necesarios a su constitución. La historia de la separación del trabajador y de los medios de producción no nos entrega el capital-dinero ("No sabemos aún de dónde provienen, originariamente, los capitalistas. Puesto que está claro que la expropiación de la población campesina no engendra directamente sino grandes propietarios de la tierra"),<sup>95</sup> por su parte, la historia del capital-dinero no nos entrega al trabajador "libre". Marx lo hace notar dos veces en *El capital* a propósito del capital mercantil<sup>96</sup> y del capital financiero,<sup>97</sup> y en las *Formas anteriores*..., escribe:

La simple existencia de la fortuna en dinero e incluso su ascensión a una forma de *supremacy* no basta, de ninguna manera, para llegar a esta disolución del capital. Si no, la antigua Roma, Bizancio, habrían acabado su historia con el trabajo libre y el capital o, más bien, habrían comenzado con ellos una historia nueva. También aquí la disolución de las antiguas relaciones de propiedad estaba ligada al desarrollo de la fortuna en dinero, del comercio, etc. Pero en lugar de conducir a la industria, esta disolución conducía *in fact* a la dominación del campo sobre la ciudad... La formación originaria [del capital] sucede simplemente gracias a que el valor existente en cuanto fortuna en dinero, a través del proceso histórico de la disolución de los antiguos modos de producción, se torna capaz, por una parte, de comprar las condiciones objetivas del trabajo y, por otra parte, de obtener a cambio de dinero la parte de los trabajadores que ha llegado a ser libre, el trabajo vivo. *Todos estos momentos se encuentran dados, su separación misma es un proceso histórico, un proceso de*

<sup>94</sup> *Grundrisse*, p. 397.

<sup>95</sup> Ed. A.: t. I, p. 770. Ed. E.: t. I, p. 631. Ed. F.: t. III, p. 184.

<sup>96</sup> Ed. F.: t. VI, pp. 334-336.

<sup>97</sup> Ed. F.: t. VII, p. 256.

*disolución, y es éste el que permite que el dinero se transforme en capital.*<sup>98</sup>

Dicho de otra manera, los elementos que conforman la estructura capitalista tienen un origen diferente e independiente. No se trata de un único y mismo movimiento que crea trabajadores libres y fortunas mobiliarias. Por el contrario, en los ejemplos analizados por Marx, la formación de trabajadores libres aparece principalmente en forma de transformaciones de las estructuras agrarias, mientras que la constitución de las fortunas se debe al capital mercantil y al capital financiero, cuyo movimiento tiene lugar fuera de estas estructuras, "marginalmente" o "en los poros de la sociedad".

Así, la unidad que posee la estructura capitalista una vez constituida no se encuentra detrás de ella. Desde el momento en que el estudio de la prehistoria del modo de producción toma la forma de una genealogía, es decir, desde que se pretende explícita y rigurosamente dependiente, en *el problema que plantea*, de los elementos de la estructura constituida y de su identificación, exige que la estructura sea conocida como tal en su unidad compleja, aun cuando la prehistoria no pueda ser jamás la pura y simple proyección retrospectiva de la estructura. Para esto, basta con que se haya producido el encuentro, y haya sido pensado rigurosamente, entre estos elementos que se identifican a partir del resultado de su conjunción y el campo histórico en cuyo seno es preciso pensar su propia historia, que no tiene nada que ver *en su concepto* con este resultado, puesto que está definido por la estructura de otro modo de producción. En este campo histórico (constituido por el modo de producción anterior), los elementos con los que se ha hecho la genealogía sólo tienen, precisamente, una situación "marginal", es decir, *no determinante*. Decir que los modos de producción se constituyen como *variaciones* de una combinación es también decir que estos modos invierten los órdenes de dependencia que en la estructura (que es el objeto de la teoría) hacen pasar a ciertos elementos de un lugar de dominación a un lugar de sumisión histórica. No digo que, bajo esta forma, la problemática sea completa, que nos conduzca hasta el umbral de una solución, pero, es así como podemos desprenderla de la forma en que Marx practica el análisis de la acumulación primitiva, cerrando explícitamente todas las vías de la ideología.

Pero ya en este punto podemos introducir otra consecuencia: que el análisis de la acumulación primitiva, bajo su forma genealógica, es adecuado a un carácter fundamental del proceso de formación de la estructura: *la diversidad de las vías* históricas a través de las cuales se constituyen los elementos de la estructura, a través de las cuales son conducidos hasta el punto en que pueden unirse para constituir esta estructura (de un modo de producción) entrando bajo su dependencia y *llegando a ser sus efectos* (así las formas del capital mercantil y del

capital financiero no llegan a ser formas de capital en sentido estricto, sobre la "nueva base" del modo de producción capitalista.<sup>99</sup> O incluso, para retomar los términos que han sido mencionados más arriba: un mismo conjunto de *supuestos* corresponde a varias series de *condiciones históricas*. Aquí tocamos un punto tanto más importante cuanto que los análisis de Marx en el libro I de *El capital* han podido contribuir a desconocerlo, a pesar de todas las precauciones tomadas; explícitamente, estos análisis son los de *algunas* formas, de algunos métodos entre otros de la acumulación primitiva encontrados en la historia de Europa occidental y principalmente de Inglaterra. Marx se explicó sobre este punto claramente, en su carta a Vera Zassulitch del 8 de marzo de 1881 (cuyos diferentes borradores es preciso leer). Por lo tanto, existe una pluralidad de procesos de constitución de la estructura que culminan *todos en el mismo resultado*; su particularidad depende, cada vez, de la estructura del campo histórico en el que están situados, es decir, de la estructura del modo de producción existente. Se deben relacionar los "métodos" de acumulación primitiva descritos por Marx en base al ejemplo inglés, con los caracteres específicos del modo de producción dominante en este caso (el modo de producción feudal) y, especialmente, la utilización sistemática de un poder extraeconómico (jurídico, político, militar) del que recordé más arriba en forma abreviada cómo se fundamentaba en la naturaleza específica del modo de producción feudal. De manera general, el resultado del proceso de transformación depende de la naturaleza del medio histórico, del modo de producción existente; Marx lo muestra a propósito del capital mercantil.<sup>100</sup> En un texto como las *Formas anteriores...*, Marx describe *tres formas* distintas de constitución del trabajador libre (separación del productor y de sus medios de producción), que constituyen procesos históricos diferentes, correspondientes a formas de propiedad anterior específica, y que son designadas como "negaciones" de diferente forma.<sup>101</sup> Más adelante, y esta enumeración es retomada en *El capital*, describe igualmente tres formas distintas de constitución del capital-dinero (que evidentemente no tiene ninguna correspondencia biunívoca con las precedentes):

Por lo tanto, existe una triple transición: *en primer lugar*, el comerciante llega a ser directamente un industrial; esto se produce para los oficios fundados en el comercio, sobre todo las industrias de lujo que los comerciantes introducen en el extranjero incluyendo materias primas y obreros, como se hizo en el siglo XV en Italia a partir de Constantinopla; *en segundo lugar*, el comerciante hace de los pequeños patrones sus intermediarios [*middlemen*] o incluso compra directamente al productor autónomo; lo deja

<sup>98</sup> Ed. E.: III, pp. 316-317 y III, p. 558. Ed. F.: t. VI, pp. 335-336 y t. VIII, p. 256.

<sup>99</sup> Ed. E.: III, pp. 319-320. Ed. F.: t. VI, pp. 339-340.

<sup>100</sup> *Grundrisse*, pp. 398-399.

<sup>101</sup> *Grundrisse*, pp. 405-406.

nominalmente independiente y no interviene en su método de producción; *en tercer lugar*, el industrial llega a ser comerciante y produce directamente al por mayor con miras a comerciar.<sup>102</sup>

(Habría que agregar aún las formas de usura que constituyen la prehistoria del capital portador de interés y uno de los procesos de constitución del capital.)

La independencia relativa y la variedad histórica de los procesos de constitución del capital están reunidos por Marx en una palabra: la constitución es un “hallazgo”; el modo de producción capitalista se constituye “encontrando” (*vorfinden*) completamente formados a los elementos que su estructura combina (*Formas anteriores*). Este hallazgo, evidentemente, no implica ningún azar; significa que la formación del modo de producción capitalista es totalmente indiferente al origen y la génesis de los elementos que necesita, “encuentra” y “combina”. Así, el razonamiento cuyo movimiento he trazado se encuentra en la imposibilidad de ser cerrado como un círculo: la genealogía no es el reverso de una génesis. En lugar de reunir la estructura y la historia de su formación, la genealogía *separa* el resultado de su prehistoria. No es la antigua estructura la que se transforma por sí misma, por el contrario, “desaparece” como tal. (“En suma, el sistema corporativo, el maestro y el compañero desaparecen allí donde se instalan el capitalista y el trabajador.”)<sup>103</sup> El análisis de la acumulación primitiva nos pone así en presencia de la *ausencia de memoria* radical que caracteriza a la historia (la memoria sólo es el reflejo de la historia en ciertos lugares predeterminados —la ideología, incluso el derecho— y como tal, nada menos fiel).

## 2. TENDENCIA Y CONTRADICCIÓN DEL MODO DE PRODUCCIÓN

Dejo aquí, en suspenso, este análisis de la acumulación primitiva del cual no se han extraído todas las consecuencias, para pasar al estudio del segundo momento, aquel de la disolución del modo de producción capitalista (que nos sirve aquí de paradigma). Este segundo análisis abarca todo lo que nos da Marx en cuanto a la *tendencia* histórica del modo de producción capitalista, el movimiento propio de su contradicción, el desarrollo de los antagonismos que están implicados en la necesidad de su estructura, y lo que puede descubrirse de la exigencia de una nueva organización de la producción social. Si es verdad, como lo he dicho, que estos dos análisis tienen *en derecho* un objeto de igual naturaleza (el paso de un modo de producción a otro) —identidad de objeto que el texto de la “Tendencia histórica” del modo de producción capitalista<sup>104</sup> pone perfectamente en evidencia— no es me-

nos evidente que son tratados differentemente por Marx. La diferencia no está solamente en la realización literaria (por un lado —para la acumulación primitiva—, un estudio histórico bastante extendido y detallado, pero desglosado del cuerpo de la exposición y aparentemente menos sistemático; por el otro —disolución del capitalismo—, simples apreciaciones pero formuladas en términos generales y orgánicamente ligadas al análisis del modo de producción capitalista); expresa dos situaciones teóricas complementarias: por un lado hemos identificado los elementos cuya genealogía es preciso trazar, pero no poseemos en su concepto el conocimiento del campo histórico que constituye su teatro (la estructura del modo de producción anterior); por el otro, tenemos el conocimiento de ese campo histórico (que es el modo de producción capitalista) y sólo de él. Antes de formular una problemática completa, no es preciso efectuar una segunda lectura preliminar.

Podemos, en primer lugar, establecer una estricta equivalencia teórica entre algunos “movimientos” analizados por Marx al nivel del conjunto del capital social: la concentración del capital (de la *propiedad* de los medios de producción), la socialización de las fuerzas productivas (por aplicación de la ciencia y desarrollo de la cooperación), la extensión de las relaciones sociales capitalistas al conjunto de las ramas de la producción y la formación del mercado mundial, la constitución de un ejército industrial de reserva (la sobre población relativa), la baja progresiva de la tasa de beneficio medio. La “tendencia histórica” de la acumulación capitalista es idéntica en su principio a la “ley tendencial” analizada en el libro III que Marx llama la “tendencia real de la producción capitalista”, y a propósito de la cual escribe:

La tendencia progresiva a la disminución de la tasa de beneficio general es simplemente una manera, propia al modo de producción capitalista, de expresar el progreso de la productividad social del trabajo... el progreso de la producción capitalista implica necesariamente que la tasa general media de la plusvalía se traduzca en una disminución de la tasa de beneficio general: ésta es una necesidad evidente que se deriva de la esencia del modo de producción capitalista.<sup>105</sup>

De hecho, la disminución tendencial de la tasa de beneficio medio no es sino el efecto inmediato del aumento de la composición orgánica media del capital constante gastado en medios de producción en relación al capital variable gastado en fuerza de trabajo, que expresa el movimiento mismo de la acumulación. Decir que todos estos movimientos poseen una equivalencia teórica es, pues, decir que son expresiones diferentes de una misma tendencia, desglosadas y expuestas por separado únicamente por las necesidades del *orden de exposición*.

<sup>102</sup> Ed. A.: III, p. 348. Ed. E.: III, p. 324. Ed. F.: t. VI, pp. 343-344.

<sup>103</sup> *Grundrisse*, p. 405.

<sup>104</sup> Ed. A.: I, pp. 789-791. Ed. E.: I, pp. 647-649. Ed. F.: t. III, pp. 203-205.

<sup>105</sup> Ed. A.: III, p. 223. Ed. E.: III, p. 215. Ed. F.: t. VI, p. 227.

ción (de demostración) de *El capital*. Pero su separación no expresa ninguna sucesión; se trata, desde el punto de vista del sistema de conceptos, de un mismo momento de análisis de la estructura.

Este movimiento no es otro que aquel que Marx llama *el desarrollo de la contradicción* propia al modo de producción capitalista. Definida, primero muy generalmente, como "contradicción" entre la socialización de las fuerzas productivas (que define su desarrollo en el modo de una producción capitalista) y el carácter de las relaciones de producción (propiedad privada de los medios de producción), se encuentra especificada *en las formas propias al modo de producción* capitalista como contradicción entre el aumento de la *masa* de valores producidos, por lo tanto, de beneficio, y la disminución de la *tasa* de beneficio. Ahora bien, la búsqueda de beneficio es, en el modo de producción capitalista, el único motor del desarrollo de la producción.

¿Pero de qué movimiento se trata? Parece que podríamos definirlo como una *dinámica* del sistema, mientras que el análisis de la combinación compleja que constituye la estructura del modo de producción cumpliría la función de una *estática*. Esta pareja de conceptos permite, en efecto, dar cuenta del movimiento en cuanto éste depende únicamente de las relaciones internas de la estructura, en cuanto es el *efecto* de esta estructura, es decir, *su existencia en el tiempo*. El conocimiento de este movimiento no implica más conceptos que los de la producción y de la reproducción en la forma propia al modo histórico de producción considerado. Así, la "contradicción" no es otra cosa que la estructura misma; es, como lo dice Marx, "inmanente" a ella pero a la inversa, la contradicción involucra por sí misma una dinámica: no se da como contradicción, es decir, no produce efectos contradictorios, sino en la existencia temporal de la estructura. Por lo tanto, es perfectamente exacto decir, como incluso lo hace Marx, que la contradicción se "desarrolla" en el movimiento histórico del capitalismo.

El problema que debemos examinar puede, entonces, formularse así: ¿acaso la dinámica de la estructura es al mismo tiempo —en un mismo "tiempo"— *su historia*? Dicho de otra manera, ¿es este movimiento al mismo tiempo un movimiento *hacia el porvenir histórico* del capitalismo? (Y más generalmente: hacia el porvenir del modo de producción considerado, puesto que todos poseen su "contradicción" específica, es decir, su propia manera... "de expresar el progreso de la producción social del trabajo".) Y, puesto que la relación de la *estática* y la *dinámica* nos autoriza para hacer del desarrollo de la contradicción el movimiento mismo de producción de los efectos de la estructura, ¿podemos también decir que constituye el "motor" de su superación? La identidad —o la diferencia— que buscamos entre esta dinámica y esta historia es, evidentemente, aquella de *los conceptos*, y no puede satisfacerse con la coincidencia que proporciona *ipso facto* una simple temporalidad empírica; si el desarrollo de la contradicción se inscribe en la cronología de una sucesión, es simplemente esta historia. Puesto que queremos, por el contrario, construir la relación de los dos conceptos, el texto de Marx nos impone aquí partir del con-

cepto más explícito (la dinámica del desarrollo de la estructura) para ir, o para intentar ir, hacia el otro (su *porvenir histórico*).

Si buscamos determinar más precisamente lo que Marx entiende por naturaleza "contradicción" y por "tendencia" del modo de producción, nos ubicamos por medio de sus repetidas formulaciones ante el problema de la relación de la estructura y de sus efectos. La "tendencia" está definida por una restricción, una disminución, un aplazamiento, o una alteración de la eficacia. La tendencia es una ley "cuya realización integral está detenida, debilitada, lentificada por causas que la contrarrestan" (*entgegenwirkende Ursachen*)<sup>106</sup> o aun cuyos efectos (*Wirkung, Verwirklichung, Durchführung*) están suprimidos (*aufheben*)<sup>107</sup> por estas causas adversas. El carácter de tendencia aparece en principio como una carencia de la ley, pero una carencia extrínseca, causada por el obstáculo de circunstancias exteriores que no dependen de ella y cuyo origen es (por el momento) inexplicable. La exterioridad de las causas adversas basta para justificar que su eficacia propia sea puramente negativa; el resultado de su intervención no consiste en modificar el resultado de la ley misma, la naturaleza de sus efectos, sino solamente la cronología de su producción; hemos sido conducidos a definir simplemente la tendencia como lo que no se realiza sino *a la larga*, y las causas del retraso como un conjunto de circunstancias empíricas que no hacen sino *esconder* la esencia del proceso de desarrollo. "Es así —escribe Marx— como la ley no actúa sino en forma de tendencia, cuyo efecto sólo aparece en forma notable en circunstancias determinadas y en largos períodos."

No obstante esta definición no es satisfactoria ya que por su carácter empirista y mecanicista vuelve precisamente a lo que Marx critica en los economistas, y especialmente en Ricardo: al estudio de "factores" llamados independientes, por ser incapaces de encontrar su origen común en la unidad de una estructura, estudio que pertenece al lado "exótico" o "vulgar" de la economía política. Desconoce también el uso sistemático, en Marx, del término de tendencia para designar *las leyes mismas* de la producción o, más aún, las leyes del movimiento de la producción en cuanto éste depende de su estructura. En el prefacio a la primera edición de *El capital*, Marx escribía:

No se trata aquí del desarrollo más o menos completo de los antagonismos sociales que engendran las leyes naturales de la producción capitalista, sino de *esas leyes mismas, de las tendencias* que se manifiestan y se realizan con una necesidad de hierro.<sup>108</sup>

Y de la misma manera en el libro I, para formular la ley de producción de la plusvalía relativa:

<sup>106</sup> Ed. A.: III, p. 244. Ed. E.: III, p. 234. Ed. F.: t. VI, p. 247.

<sup>107</sup> Ed. A.: III, p. 242. Ed. E.: III, p. 232. Ed. F.: t. VI, p. 245.

<sup>108</sup> Ed. A.: I, p. 12. Ed. E.: I, p. XIV. Ed. F.: t. I, p. 18.

Trataremos aquí este resultado general como si fuera un resultado inmediato y una meta directa. Cuando un capitalista, aumentando la fuerza productiva del trabajo, hace bajar el precio de las camisas, no tiene necesariamente la intención de hacer disminuir por esto el valor de la fuerza de trabajo y acortar así la parte de la jornada donde el obrero trabaja para sí; pero, a fin de cuentas, contribuyendo a este resultado, contribuye a la elevación de la tasa general de la plusvalía. *Las tendencias [Tendenzen] generales y necesarias del capital deben ser distinguidas de las formas bajo las cuales aparecen [Erscheinungsformen].*

No examinaremos aquí cómo aparecen *las leyes inmanentes* de la producción capitalista [*inmanente Gesetz*] en el movimiento exterior de los capitales, cómo se hacen valer como leyes coercitivas de la concurrencia y, por esto mismo, se imponen a los capitalistas como móviles de sus operaciones.<sup>109</sup>

Parecería aquí que Marx designa como "tendencia" no una restricción de la ley debida a circunstancias exteriores, que pertenecen necesariamente a la esfera de las "apariencias", de los fenómenos de "superficies", sino la propia ley independientemente de toda circunstancia extrínseca. Si en este caso el vocabulario de Marx es riguroso, se puede pensar que es sólo en apariencia que la ley de desarrollo de la producción (que se traduce en la disminución de la tasa del beneficio, etc.) está limitada exteriormente.

Pero si examinamos una a una estas "causas" que obstaculizan la realización de la tendencia, vemos que todas son *efectos inmediatos de la estructura*, o que están *determinadas* por la estructura que fija los límites (*Grenzen*) de variación de sus efectos. Ubicaremos en el primer caso el aumento de la intensidad de la explotación, la depreciación del capital existente, la sobre población relativa y su fijación en ramas de la producción menos desarrolladas, la ampliación de la escala de la producción (y la creación del mercado exterior); en el segundo caso, la reducción del salario por debajo de su valor. Ahora bien, lo propio de todas las causas que son efectos inmediatos de la estructura es su *ambivalencia*; de manera que todas las causas que contrarrestan la acción de la ley son, al mismo tiempo, las causas que producen sus efectos:

Puesto que las mismas causas que elevan la tasa de la plusvalía (incluso la prolongación del tiempo del trabajo es un resultado de la gran industria) tienden a reducir la fuerza de trabajo empleada por un capital dado, tienden, al mismo tiempo, a disminuir la tasa de beneficio y a amortiguar el movimiento de esta baja.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Ed. A.: I, p. 335. Ed. E.: I, pp. 253-254. Ed. F.: t. II, p. 10.  
<sup>110</sup> Ed. A.: III, pp. 244-245. Ed. E.: III, p. 234. Ed. F.: t. VI, p. 247.

Igualmente, la depreciación del capital existente se vincula con el aumento de la productividad del trabajo, que hace bajar el precio de los elementos del capital constante e impide que el valor del capital constante aumente en la misma proporción que su volumen material, etc. De una manera general, si se considera al conjunto del capital social, "las mismas causas que provocan la baja de la tasa de beneficio suscitan efectos contrarios".<sup>111</sup>

Este punto es capital, ya que nos permite establecer que la reducción de la ley de desarrollo al estado de *tendencia* no es una determinación exterior a esta ley, que influye sólo sobre la cronología de sus efectos, sino *una determinación intrínseca de la producción de sus efectos*. El efecto de las causas adversas, es decir, de la ley misma, no es el retraso de los efectos históricos de la producción capitalista, sino la determinación de un ritmo específico de producción de sus efectos, que no aparecen *negativamente* (como restricción, etc.) sino en referencia al absoluto a-histórico de un aumento "libre", "ilimitado" de la fuerza productiva del trabajo (que conduce al aumento de la composición orgánica del capital y a la baja de la tasa de beneficio). Una vez más, la definición del modo de acción propio a la estructura, que incluye la reducción de la exterioridad aparente de las causas adversas, está ligada a la consideración del capital social total (o, lo que es lo mismo, del "capital individual en tanto que simple parcela de la totalidad del capital"),<sup>112</sup> lo que constituye el soporte teórico del libro I y de la primera mitad del libro II), es decir, a la consideración del capital en la "sincronía" teórica de la cual he hablado a propósito de la *reproducción*. Todo el razonamiento de Marx que permite establecer la existencia y el nivel de una tasa de beneficio medio general descansa sobre tal sincronía (Marx dice simultaneidad), en la cual la suma de los capitales parte por parte es posible por definición; si nos viéramos obligados a preguntarnos en qué proporción la baja del precio de los medios de producción, uno a uno, no impide que el valor del capital constante social aumente en relación a aquél del capital variable correspondiente, sería imposible establecer tal ley. El *status* teórico impuro de las "causas que contrarrestan" la baja de la tasa general de beneficio no hace más que revelar, en ciertas fórmulas (que he citado), una dificultad de Marx para pensar explícitamente esta "sincronía", en la medida en que se trata de una *ley de desarrollo* de la estructura. Pero de hecho el círculo le es menos cerrado, puesto que *es la baja tendencial de la tasa del beneficio la que suscita la concurrencia de capitales, es decir, el mecanismo por el cual se cumple efectivamente la igualación (péréquation) de los beneficios y la formación de la tasa general de beneficio*.<sup>113</sup> (A la vez se encuentra precisado y limitado el lugar de la concurrencia de la que Marx excluye el análisis del mecanismo de análisis del capital

<sup>111</sup> Ed. A.: III, p. 249. Ed. E.: III, p. 238. Ed. F.: t. VI, p. 251.

<sup>112</sup> Ed. F.: t. VI, p. 233.

<sup>113</sup> Ed. E.: III, p. 254. Ed. F.: t. VI, p. 269.

en general, puesto que ella sólo asegura la igualación \* sin determinar el nivel en el cual se establece, al igual que para el precio de mercado de una mercancía particular.) El desarrollo de la estructura según una tendencia, es decir, una ley que no incluye solamente (mecánicamente) la producción de efectos, sino la producción de efectos según un ritmo específico, significa, por lo tanto, que la *definición de la temporalidad específica interna* de la estructura pertenece al análisis de la estructura misma.

Podemos comprender entonces en qué es "contradicción" la tendencia y aclarar el verdadero *status* de la contradicción en Marx. Los términos entre los cuales hay contradicción son definidos por Marx como *efectos contradictorios de una misma causa*:

A medida que progresá el modo de producción capitalista, un mismo desarrollo de la productividad social del trabajo se expresa, por una parte, en la tendencia a una baja progresiva de la tasa de beneficio y por otra, en un aumento constante de la masa absoluta de plusvalía o del beneficio que se apropián los capitalistas; de manera que, en suma, a la baja relativa del capital variable y del beneficio corresponde un alza absoluta de uno y del otro. *Este doble efecto [doppelseitige Wirkung]*, como lo hemos mostrado, no puede explicarse sino por un aumento del capital total cuya progresión es más rápida que aquella de la baja de las tasas de beneficio... Decir que la masa de beneficio está determinada por dos factores, en primer lugar por la tasa de beneficio y en segundo lugar por la masa del capital empleado para esta tasa de beneficio, es pura tautología. En seguida, pretender que la masa de beneficio *puede* aumentar, aunque la tasa de beneficio baje simultáneamente, no es sino una forma de esta tautología, que no nos adelanta nada... Pero si las *mismas causas* que hacen bajar la tasa de beneficio favorecen la acumulación, es decir, la constitución de capital adicional y si todo capital adicional pone en acción trabajo suplementario y produce más plusvalía, si además la simple caída de la tasa de beneficio implica el aumento del capital constante y, por lo tanto, de todo el antiguo capital, entonces todo este proceso deja de ser misterioso...<sup>114</sup>

(Evidentemente, es lo mismo decir que la baja de la tasa de beneficio es amortiguada por la extensión de la escala de la producción, como se dice más arriba, o decir, como aquí, que la masa de la acumulación disminuye relativamente por la baja de la tasa de beneficio.) Esta importante definición encierra a la vez la refutación de un pen-

\* En francés *péréquation*.

<sup>114</sup> Ed. A.: III, pp. 233-234. Ed. E.: III, pp. 224-225. Ed. F.: t. VI, pp. 236-238.

samiento empirista de la contradicción (que Marx vincula al nombre de Ricardo)<sup>115</sup> y la limitación de su papel. El empirismo de la economía clásica descubre los términos contradictorios en una "coexistencia apacible", es decir, en la autonomía relativa de fenómenos distintos, por ejemplo: "fases" sucesivas de desarrollo inversamente dominados por una u otra de las tendencias contradictorias. Al contrario, Marx produce el concepto teórico de la *unidad* de dos términos contradictorios (que llama aquí de nuevo "combinación": "la caída tendencial de la tasa de beneficio se combina —ist verbunden mit— con un alza tendencial de la tasa de plusvalía, por lo tanto, del grado de explotación del trabajo"), es decir, que Marx produce el conocimiento del fundamento de la contradicción en la naturaleza de la estructura (de producción capitalista). La economía clásica razona a partir de "factores" independientes cuya interacción "puede" provocar tal o cual resultado; por lo tanto, todo el problema consiste en medir estas variaciones y relacionarlas empíricamente a otras variaciones (lo mismo sucede a propósito de los precios y del valor de las mercancías, supuestamente dependientes de la variación de ciertos factores: salarios, beneficio medio, etc.). En Marx la ley (o la tendencia) no es *ley de la variación* del tamaño de los efectos, sino *ley de la producción* de los efectos mismos; ella determina estos efectos a partir de los *límites* entre los cuales pueden variar, y que no dependen de esta variación (lo mismo sucede con el salario, la jornada de trabajo, los precios y las diferentes fracciones de la repartición de la plusvalía); *sólo estos límites son determinados como efectos de la estructura y, por consiguiente, preceden la variación en lugar de ser la resultante media*. La contradicción se nos da en la ley de su producción, a partir de una misma causa y no en la variación de su resultado (nivel de la acumulación).

Pero esta definición involucra también el límite del papel de la contradicción, es decir, su situación de *dependencia* en relación a la causa (a la estructura): la contradicción no está sino en los efectos, pero la causa no está dividida en sí misma, no puede analizarse en términos antagónicos. Por lo tanto, la contradicción no es originaria, sino derivada. Los efectos están organizados en una serie de contradicciones particulares pero el proceso de producción de estos efectos no es, de ninguna manera, contradictorio: el aumento de la *masa* del beneficio (por lo tanto, el aumento de la acumulación) y la disminución de su tasa (por lo tanto, la rapidez propia de la acumulación) son la expresión de un único movimiento de aumento de la cantidad de los medios de producción puestos en acción por el capital. Es por esto por lo que en el conocimiento de la causa no se descubre sino una *apariencia de contradicciones*: "esta ley —dice Marx—... quiero hablar de esta conexión interna y necesaria entre dos cosas que no se contradicen sino en apariencia"; la conexión interna y necesaria que define la ley de producción de los efectos de la estructura

<sup>115</sup> Ed. A.: III, p. 259. Ed. E.: III, p. 247. Ed. F.: t. VI, p. 261.

excluye la contradicción lógica. Desde este punto de vista, el "doble efecto" no es más que una "doble fase" (*zwieschlächtig*)<sup>116</sup> de la ley. Es particularmente notable el ver que Marx, para expresar el carácter derivado y dependiente de la contradicción de ciertos efectos de la estructura, retoma el mismo término con que designaba, al principio de *El capital*, la falsa contradicción, la contradicción *in adjeto* de la mercancía. Por su parte los efectos presentan una contradicción *simple* (término a término: sobre población relativa y sobreproducción, etc.) y *distribuida* en numerosos aspectos contradictorios o contradicciones parciales que no constituyen por esto una sobredeterminación, sino que simplemente tienen efectos inversos sobre el aumento de la acumulación.

Al igual que la causa que produce la contradicción no es ella misma contradictoria, el resultado de la contradicción tiene siempre un cierto *equilibrio*, aun cuando este equilibrio sea alcanzado por intermedio de una *crisis*. Parecería así que la contradicción posee un *status análogo* a la concurrencia en el movimiento de la estructura: no determina ni su tendencia ni sus límites, pero es un fenómeno local y derivado cuyos efectos están predeterminados en la estructura misma:

Estas diversas influencias se hacen valer ya sea simultáneamente en el espacio, ya sea sucesivamente en el tiempo; periódicamente el conflicto de los factores antagónicos se abre paso en esas crisis. Las crisis no son jamás soluciones violentas y momentáneas de las contradicciones existentes, violentas irrupciones que restablecen por el instante el equilibrio roto... la depreciación periódica del capital existente, que es un *medio inmanente al modo de producción* capitalista para detener la baja de la tasa de beneficio y de acelerar la acumulación de valor-capital para la formación de capital nuevo, perturba las condiciones dadas, en las cuales se cumplen el proceso de circulación y de reproducción del capital, y, en seguida, se acompaña de bruscas interrupciones y de crisis del proceso de producción...

La detención de la producción que acaece así habría preparado una ampliación ulterior de la producción en los límites capitales. Y así el círculo se encontraría nuevamente cerrado.<sup>117</sup>

Así, el único resultado intrínseco de la contradicción inmanente a la estructura económica no tiende a la superación de la contradicción sino a la perpetuación de sus condiciones. El único resultado es *el ciclo* del modo de producción capitalista. (La crisis es cíclica porque la reproducción del conjunto del capital depende de la rotación

<sup>116</sup> Ed. A.: III, p. 231. Ed. E.: III, p. 221. Ed. F.: t. VI, p. 233.

<sup>117</sup> Ed. A.: III, pp. 259, 260, 265. Ed. E.: III, pp. 247, 248, 252. Ed. F.: t. VI, pp. 262, 267.

del capital fijo,<sup>118</sup> pero se puede decir metafóricamente que la crisis manifiesta el círculo en el cual se mueve todo el modo de producción con un movimiento inmóvil.)

Marx dice que la crisis hace manifiestos los *límites* (*Schranken*) del modo de producción:<sup>119</sup>

La producción capitalista tiende sin cesar a superar estos límites que le son inmanentes [*inmanente Schranken*], pero sólo lo logra empleando medios que, nuevamente y a una escala más imponente, levantan ante ella las mismas barreras.

*La verdadera barrera [die wahre Schranke]* de la producción capitalista es *el propio capital...*<sup>120</sup>

Los "límites" hacia los cuales tiende el movimiento del modo de producción (su dinámica) no son, por lo tanto, un problema de escala, de *umbral* a alcanzar. Si la tendencia no puede franquear sus límites, es porque le son interiores y, como tales, *jamás encontrados*: en su movimiento los lleva consigo, coinciden con las causas que hacen de ella una "simple" tendencia, es decir, que son, al mismo tiempo, sus condiciones de posibilidad efectiva. Decir que el modo de producción capitalista tiene límites interiores es simplemente decir que el modo de producción no es "modo de producción en general" sino un modo de producción *delimitado, determinado*:

...en el desarrollo de las fuerzas productivas el modo de producción capitalista encuentra un límite que no tiene nada que ver con la producción de la riqueza en sí; y esta particular limitación atestigua [*bezeugt*] el carácter limitado [*Beschränktheit*], y puramente histórico, transitorio, del sistema de producción capitalista. Atestigua que no es un modo absoluto de producción de riqueza, sino al contrario, entra en conflicto con el desarrollo de ésta en un cierto nivel [*auf gewisser Stufe*].<sup>121</sup>

(El término de riqueza debe ser tomado en todas partes rigurosamente como sinónimo de valor de uso.)

Estos límites son los mismos cuyo efecto ya hemos reencontrado en la determinación de la tendencia: no existe modo de producción de la riqueza en sí, es decir, que no existe sino un tipo determinado de desarrollo de las fuerzas productivas dependientes de la naturaleza del modo de producción. El aumento de la productividad del trabajo está limitado por la naturaleza de las relaciones de producción que

<sup>118</sup> Ed. A.: II, p. 185. Ed. E.: II, p. 165. F.: t. IV, p. 171

<sup>119</sup> Estos límites no deben confundirse con los límites de variación (*Grenzen*) de los que se habló más arriba.

<sup>120</sup> Ed. A.: II, pp. 259-260. Ed. E.: II, p. 248. Ed. F.: t. VI, p. 263.

<sup>121</sup> Ed. F.: t. VI, p. 255.

hacen de ella un medio de formación de la plusvalía relativa. Por su lado, la extracción de plusvalía está limitada por la productividad del trabajo (en el interior de los límites de variación de la jornada de trabajo, la relación trabajo necesario-sobretrabajo está, en cada momento, dada por esta productividad). Reencontramos aquí no la contradicción, sino la *complejidad* del modo de producción que fue definido al principio de esta exposición como doble articulación del modo de producción ("fuerzas productivas", relaciones de propiedad de los medios de producción): los límites interiores del modo de producción no son más que la *limitación de cada una de las dos relaciones por la otra*, es decir, la forma de su "correspondencia" o de la "sucedida" de las fuerzas productivas a las relaciones de producción.

Pero si los límites del modo de producción le son interiores, sólo determinan lo que ellos afirman, y no lo que *niegan* (es decir, a través de la idea de un "modo de producción absoluto", de un modo de producción "de la riqueza en sí", la posibilidad de todos los otros modos de producción que tienen su propia limitación interior). Es solamente en este sentido que implican el tránsito a otro modo de producción (el carácter histórico, transitorio del modo de producción existente): designan la necesidad de una salida y de otro modo de producción cuya delimitación no contienen en absoluto; y puesto que los límites consisten en la "correspondencia" que articula las dos relaciones en el interior de la estructura compleja del modo de producción, el movimiento de supresión de estos límites implica la supresión de la correspondencia.

Pero parecería también que la transformación de los límites no pertenece simplemente al tiempo de la dinámica. En efecto, si los efectos interiores a la estructura de la producción no constituyen por sí mismos ninguna puesta en cuestión de los límites, por ejemplo, de la crisis que es "el mecanismo (por el cual) la producción capitalista hace a un lado espontáneamente los obstáculos que a veces le toca crear",<sup>122</sup> pueden ser *una de las condiciones* (la "base material") de otro resultado exterior a la estructura de la producción; es este otro resultado el que Marx indica al término de su exposición mostrando que el movimiento de la producción produce, por la concentración de la producción y el aumento del proletariado, una de las condiciones de la forma particular que reviste la lucha de clases en la sociedad capitalista. Pero el análisis de esta lucha y de las condiciones sociopolíticas que implica no forma parte del estudio de la estructura de producción. El análisis de la transformación de los límites requiere, por lo tanto, una teoría de los tiempos diferentes de la estructura económica y de la lucha de clases y de su articulación en la estructura social. Comprender cómo pueden ligarse en la unidad de una *coyuntura* (por ejemplo, cómo la crisis puede ser, si otras con-

<sup>122</sup> Ed. A.: I, p. 589. Ed. E.: I, p. 474. Ed. F.: t. III, p. 6.

diciones se reúnen, la ocasión de una transformación —revolucionaria— de la estructura de producción) depende de ello, como lo mostró Althusser en un estudio anterior ("Contradicción y sobre determinación").

### 3. DINÁMICA E HISTORIA

Los análisis precedentes constituyen momentos, todavía separados de la problemática en cuyo seno es posible pensar teóricamente el tránsito de un modo de producción a otro. Sólo será posible *articular* efectivamente esta problemática, es decir, producir la *unidad* de las preguntas a las que hay que responder, si logramos situar en relación a los otros los conceptos que hasta el momento se adelantaron (historia, genealogía, sincronía-diacronía, dinámica, tendencia) y definir diferencialmente sus objetos propios.

Todos estos conceptos, que aún son largamente descriptivos, mientras no logren ser articulados, nos aparecen como otras tantas conceptualizaciones del *tiempo histórico*. En el curso de una exposición anterior, Althusser mostró que en toda teoría de la historia (ya sea científica o ideológica), existe una correlación rigurosa y necesaria entre la estructura del *concepto de historia* propio a esta teoría (estructura dependiente ella misma del concepto de la *totalidad social* propio a esta teoría), por una parte y el *concepto de la temporalidad* en el que esta teoría de la historia piensa los "cambios", los "movimientos", los "acontecimientos" o, más generalmente, los fenómenos que pertenecen a su objeto, por otra. Que esta teoría se encuentre como tal ausente, que se piense en la forma de la no-teoría, es decir, del *empirismo*, no viene a contradecir tal demostración. La estructura de la temporalidad, en tal caso, es simplemente aquella que la ideología dominante proporciona y no es pensada jamás en su función de supuesto. Incluso, se ha visto que en Hegel la estructura de la temporalidad histórica, dependiente, desde el punto de vista de la articulación del sistema, de la estructura de la totalidad hegeliana simple-expresiva, no hacía sino retomar por su cuenta la *forma misma* de la concepción empírica ideológica del tiempo, dándole su concepto y su fundamento teórico.

Igualmente se ha visto que la forma de este tiempo era no sólo la linealidad continua, sino, por vía de consecuencia, la *unicidad* del tiempo. Porque el tiempo es único, su presente posee la estructura de la contemporaneidad, todos los momentos cuya simultaneidad cronológica se puede comprobar también, deben estar necesariamente determinados como los momentos de un mismo todo actual, pertenecer a una misma historia. Aquí es preciso destacar que, en esta composición ideológica, se va de la forma propia del tiempo a la determinación de los objetos históricos en relación a él; el orden y la duración de este tiempo preceden siempre a toda determinación de un fenómeno como "transcurriendo" en el tiempo y, a la vez, como fenómeno histórico. La estimación efectiva del orden o de la duración supone siempre, por cierto, una relación o una referencia

a la temporalidad de ciertos objetos, pero la forma de su posibilidad está siempre ya dada. En realidad, nos vemos así en el interior de un círculo, puesto que admitimos la estructura de un tiempo que no es sino el efecto, ya sea de una percepción, ya sea de una concepción ideológica de la totalidad social. Pero este movimiento de dependencia real, anterior a la localización de los fenómenos "históricos" en el tiempo, como tal, no es pensado en la representación del tiempo que le sirve de premisa y podemos darnos el lujo de *encontrar* (en realidad, de reencontrar) la estructura supuesta de este tiempo en las determinaciones de la historia. Es de este movimiento de donde procede la determinación del objeto histórico como *acontecimiento*, presente hasta en su replanteamiento en discusión, en la idea de que *no existen sólo acontecimientos*, es decir, *no sólo existen fenómenos de "corta" duración, sino también no-acontecimientos*, es decir, *acontecimientos largos*, permanencias de *larga duración* (que injustamente se bautizan con el nombre de "estructuras").

Si recordamos entonces la problemática en cuyo seno, al comienzo, Marx piensa su empresa teórica, pero que no le pertenece en propiedad, la problemática de la *periodización*, podemos sacar varias consecuencias. Si únicamente planteamos el problema del tránsito de un modo de producción a otro en el cuadro de esta problemática, nos resulta imposible escapar a la forma del tiempo lineal único; en un pie de igualdad debemos pensar los efectos de la estructura de cada modo de producción y los fenómenos del tránsito, situándolos en el tiempo único que sirve de *cuadro* o de *soporte común* a toda determinación histórica posible. No tenemos el derecho de establecer diferencias de principio o de método entre los análisis de los efectos de un modo de producción y de la transición de un modo a otro, que se suceden o coinciden en el cuadro de este tiempo y no podemos distinguir los movimientos sino por las determinaciones de la "estructura" de este tiempo: larga duración, corta duración, continuidad, intermitencia, etc... Por lo tanto, el tiempo de la periodización es un tiempo sin verdadera diversidad posible: las determinaciones suplementarias que son *insertadas* en el curso de una secuencia histórica, por ejemplo, en el intervalo del tránsito de un modo de producción a otro, pertenecen al mismo tiempo que ellos y el *movimiento de su producción es común*.

Una lectura superficial de Marx, corre el riesgo, por lo demás, de no disipar las formas de esta ilusión, si se contenta con tomar los diferentes "tiempos" implicados en el análisis de *El capital por otros tantos aspectos descriptivos o determinaciones subordinadas del tiempo en general*. Se podrá intentar entonces practicar la operación fundamental cuya posibilidad está implicada en la teoría ideológica del tiempo: la *inserción de los diferentes tiempos unos en otros*. Se podrán inscribir los tiempos segmentados (tiempo de trabajo, tiempo de producción, tiempo de circulación) en *ciclos* (procesos cílicos del capital; estos ciclos mismos necesariamente serán ciclos complejos, ciclos

de ciclos, a causa de la desigual velocidad de rotación de los diferentes elementos del capital, pero a su vez, podrán ser insertados en el movimiento general de la reproducción (acumulación) capitalista, que Marx después de Sismondi describe como una *espiral*; y, por último, esta "espiral" manifestará una *tendencia* general, una orientación que es la misma del tránsito de un modo de producción a otro, de la sucesión de los modos de producción y de la periodización. En una lectura tal, el *enlace* de los diferentes "tiempos" y la imbricación de sus formas no ofrecerán ninguna dificultad de principio, al estar ya su *posibilidad* en la unicidad del tiempo en general que sirve de soporte a todos estos movimientos. Las únicas dificultades son de *aplicación*, en la identificación de las fases y en la previsión de los pasos.

Lo más notable en una tal lectura —que por mi parte no es un puro artificio polémico de exposición— es que implica necesariamente que cada "momento" del tiempo sea pensado simultáneamente como una *determinación* de todos los tiempos intermediarios que han sido así insertados los unos en los otros, sea esta determinación inmediata o, por el contrario, simplemente mediata. Y para ir en seguida al extremo de esta consecuencia, con todo rigor, en esta concepción, se determinará un tiempo dado durante el cual el obrero gasta su fuerza de trabajo como una cierta *cantidad de trabajo social*, un momento del ciclo del proceso de producción (en el que el capital existe bajo la forma de capital-producción), un momento de la reproducción del capital social (de la acumulación capitalista) y, finalmente, un momento de la historia del modo de producción capitalista (que tiende a su transformación, por alejada que esté).

Es sobre la base de una lectura ideológica como es posible caracterizar la teoría marxista de la estructura económica totalmente como una *dinámica*. Para tratar de oponer Marx a la economía política clásica y moderna, situándolos sin embargo en un mismo terreno, asignándoles un mismo objeto "económico", se ha podido retomar así este concepto, y hacer de Marx uno de los introductores, y tal vez el principal de la teoría "dinámica" en economía política (ver, por ejemplo, Granger, *Méthodologie économique*). Al hacer esto, se ha podido señalar en la economía clásica y neoclásica un pensamiento del *equilibrio económico*, es decir, de la "estática" de las relaciones de la estructura económica; por el contrario, en Marx, el estudio del equilibrio nunca sería sino un momento provvisorio de alcance operatorio, una simplificación de exposición; el objeto esencial del análisis de Marx sería el *tiempo de la evolución de la estructura económica*, analizado en componentes sucesivos que son los diferentes "tiempos" de *El capital*:

El objeto particular del estudio marxista, la producción capitalista, se presenta necesariamente como un proceso dinámico. Es la *acumulación* capitalista el objeto del primer libro de *El capital*. La noción de un equilibrio estático es evidentemente imprópria, *a priori*, para describir este fenómeno. La "reproducción simple" del capital es *ya un*

proceso temporal; pero no es apenas más que una primera abstracción. El sistema se caracteriza precisamente por la “reproducción a escala progresiva”, por el crecimiento y la metamorfosis cualitativa continua del capital, por la acumulación de la plusvalía. Las crisis, en sus diversas formas, aparecen como una enfermedad crónica del sistema y no como un accidente. *El cuadro de conjunto de la realidad económica se encuentra así totalmente dinamizado.*<sup>123</sup>

En una tal interpretación, la dinámica del sistema capitalista aparece ella misma como un momento, un aspecto local de la “afirmación del carácter relativo y evolutivo de las leyes de la economía”; volvemos a encontrar la estructura de *inserción de los tiempos* que bosquéjé más arriba. Los conceptos de *historia* y de *dinámica* llegan a ser entonces duplicados, uno popular (el de historia) y el otro erudito (el de dinámica), puesto que el segundo expresaría exactamente la determinación del movimiento histórico a partir de una estructura. Entonces sería posible adjuntar a estos dos términos el tercer término, el de *diacronía*, que aquí no nos proporcionaría ningún conocimiento nuevo, expresando simplemente la forma de la temporalidad lineal única que está implicada en la identificación de los dos precedentes.

Pero, en realidad, una tal lectura de Marx ignora completamente el modo de constitución de los conceptos de la temporalidad y de la historia en la teoría de *El capital*. Estos conceptos pudieron ser retenidos en su sentido usual, es decir, en su uso ideológico, en un texto como el prefacio a la *Contribución*, del cual partimos; allí tienen simplemente la función de *hacer referencia y de designar un campo teórico aún no pensado en su estructura*. Pero en los análisis de *El capital*, como nos lo mostró el estudio de la *acumulación primitiva* y de la *tendencia* del modo de producción, son producidos separada y diferencialmente: su unidad, en lugar de existir en una concepción siempre ya dada del tiempo en general, debe ser construida a partir de una diversidad inicial que refleja la complejidad del todo analizado. Al respecto se puede generalizar la forma en que Marx plantea el problema de los diferentes ciclos de los capitales individuales en un ciclo complejo del capital social: esta unidad debe ser construida como un “entrelazamiento” cuya naturaleza es de partida problemática. Marx escribe sobre esto:

De esta forma se ve que el problema de saber cómo los diversos elementos del capital social total, en relación al cual los capitales individuales no son sino componentes con función autónoma, se remplazan mutuamente en el proceso de circulación —tanto desde el punto de vista del capital como del de la plusvalía— no se resuelve por el estudio de los simples entrelazamientos de metamorfosis en

la circulación de mercancías que son comunes a las formas de circulación del capital y a cualquier circulación de mercancías; aquí se precisa otro método de examen. Hasta aquí se han contentado al respecto con frases que, analizadas de cerca, no contienen sino ideas vagas tomadas ingenuamente de los entrelazamientos de metamorfosis que son lo propio de cualquier circulación de mercancías.<sup>124</sup>

Se sabe que este “otro método de examen”, que propiamente constituye el análisis de la reproducción del capital social total, llega al resultado paradójico de una estructura sincrónica de la relación entre los diferentes sectores de la producción social, en la que ha desaparecido completamente la forma propia del ciclo. Sin embargo, ésta es la única que permite pensar el entrelazamiento de los diferentes ciclos de producción individual. Igualmente, la unidad compleja de los diferentes “tiempos” del análisis histórico, los que dependen de la permanencia de las relaciones sociales y aquellos en los que se inscribe la transformación de las relaciones sociales, es de partida problemática: debe ser construida por “otro método de análisis”.

La relación de dependencia teórica entre los conceptos de *tiempo* y de *historia* se encuentra de tal manera *invertida* en relación a la forma precedente, que pertenece a la historia empirista o hegeliana, o a una lectura de *El capital* que implícitamente reintroduce el empirismo o el hegelianismo. En lugar de que las estructuras de la historia dependan de la del tiempo, las estructuras de la temporalidad son las que dependen de las de la historia. Las estructuras de la temporalidad y sus diferencias específicas son *producidas en el proceso de constitución del concepto de historia*, como otras tantas determinaciones necesarias de su objeto. De tal forma, la definición de la temporalidad y de sus formas variadas llega a ser *explicativamente* necesaria; igualmente, la necesidad de pensar la relación (el enlace) de los diferentes movimientos y de los diferentes tiempos llega a ser, para la teoría, una necesidad fundamental.

En la teoría de Marx, un concepto sintético del tiempo no puede ser nunca un pre-dato, sino sólo un *resultado*. Los análisis que preceden, en esta exposición, nos permiten anticipar en una cierta medida sobre este resultado y proponer una definición diferencial de los conceptos que han sido confundidos anteriormente. Hemos visto que el análisis de las relaciones que pertenecen a un *modo de producción determinado* y que constituyen su estructura debe ser pensado como la constitución de una “sincronía” teórica; esto es lo que Marx pensaba a propósito del modo de producción capitalista, bajo el concepto de *reproducción*. A esta sincronía pertenece necesariamente el análisis de todos los efectos propios de la estructura del modo de producción. Por lo tanto, se reservará el concepto de *diacronía* al tiempo del tránsito de un modo de producción a otro, es decir, al tiempo determinado

<sup>123</sup> G. G. Granger, *Méthodologie économique*, p. 98.

<sup>124</sup> Ed. A.: II, p. 118. Ed. E.: II, pp. 102-103. Ed. F.: t. IV, p. 106.

por el remplazo y la transformación de las relaciones de producción que constituyen la doble articulación de la estructura. De tal forma, queda claro que las "genealogías" contenidas en el análisis de la acumulación primitiva son *elementos de análisis diacrónico*, y se encuentra así fundamentada, independientemente de su grado de acabamiento teórico, la diferencia de problemática y de métodos entre los capítulos de *El capital* destinados a la acumulación primitiva y todos los demás, más allá de una simple diferencia de aspecto o de forma literaria. Esta diferencia es una consecuencia de la distinción rigurosa entre la "sincronía" y la "diacronía" y en lo que precede se encontró otro ejemplo, sobre el que voy a volver: en el momento en que analicé la forma de las dos relaciones (propiedad, "apropiación real") propia al modo de producción capitalista y su relación, comprobamos un "desajuste" \* cronológico en la constitución de estas dos formas, la forma capitalista de propiedad ("relaciones capitalistas de producción") que preceden cronológicamente a la forma capitalista de apropiación real ("fuerzas productivas del capitalismo"); este desajuste era reflejado por Marx en la distinción de la "supeditación formal" del trabajo al capital y de su "supeditación real". Destaque entonces que este desajuste cronológico estaba *suprimido como tal* en el análisis sincrónico de la estructura del modo de producción que entonces era indiferente a la teoría. En efecto, este desajuste, que entonces desaparecía pura y simplemente, sólo puede ser pensado en una teoría de la diacronía, constituye *un problema pertinente para el análisis diacrónico* (hay que hacer notar aquí que las expresiones "análisis diacrónico", "teoría diacrónica" no son perfectamente rigurosas, vale más decir "análisis (teoría) de la diacronía", ya que, si se toman los dos términos de sincronía y diacronía en el sentido que aquí propongo, la expresión "teoría diacrónica", hablando en propiedad no posee ningún sentido; toda teoría es sincrónica en la medida en que expone un conjunto sistemático de determinaciones conceptuales. En una exposición precedente, Althusser criticó la distinción sincronía-diacronía en la medida en que implica una *correlación* de objetos o aspectos de un mismo objeto, mostrando cómo de hecho ella retomaba la estructura empirista (y hegeliana) del tiempo, donde lo diacrónico sólo es el devenir del presente ("sincrónico"). Pero en el lenguaje aquí utilizado no puede ocurrir así, puesto que la sincronía no es un *presente real contemporáneo a sí*, sino el presente del análisis teórico en que todas sus determinaciones son dadas. Esta definición excluye, por lo tanto, toda correlación de los dos conceptos en la que uno designa la estructura del proceso de pensamiento, mientras que el otro designa un objeto particular del análisis, relativamente autónomo, y por extensión solamente su conocimiento).

Por su lado, el análisis sincrónico del modo de producción implica la puesta en evidencia de varios conceptos de "tiempo" que difieren funcionalmente. Por lo demás, todos estos tiempos *no son directa, in-*

*mediatamente históricos*; no son construidos a partir del movimiento histórico de conjunto, sino completamente independiente de él e independientemente los unos de los otros. De tal forma, el *tiempo de trabajo social* (que mide el valor producido) se construye a partir de la distinción del trabajo socialmente necesario y del trabajo socialmente no-necesario, que en cada momento de la productividad del trabajo y según la proporción en la que se reparte el trabajo social entre las diferentes ramas de la producción<sup>125</sup> no coincide, de ninguna manera, con el tiempo empíricamente comprobable durante el cual trabaja un obrero. Igualmente, el tiempo cíclico de la *rotación del capital*, con sus diferentes momentos (tiempo de producción, tiempo de circulación) y sus efectos propios (desprendimiento regular de capital-dinero, modificación de la tasa de beneficio), se construye a partir de las metamorfosis del capital y de la distinción entre capital fijo y capital circulante.

Igualmente, por último, el análisis de la *tendencia* del modo de producción capitalista produce el concepto de la dependencia del progreso de las fuerzas productivas en relación a la acumulación del capital, por lo tanto, el concepto de la temporalidad propia del desarrollo de las fuerzas productivas en el modo de producción capitalista. Sólo este movimiento puede ser denominado, como lo propuso, una *dinámica*, es decir, un movimiento de desarrollo *interior* a la estructura y suficientemente determinado por ella (el movimiento de acumulación), que se efectúa según un *ritmo* y una *velocidad* propios determinados por la estructura, que posee una *orientación* necesaria irreversible, y que conserva (reproduciendo) indefinidamente las propiedades de la estructura en otra escala. El ritmo propio de la acumulación capitalista se inscribe en el ciclo de las crisis, mientras que su velocidad propia expresa la "limitación" del desarrollo de las fuerzas productivas, simultáneamente, como lo dice Marx, acelerado y amortiguado, es decir, la limitación recíproca de las dos relaciones articuladas en la estructura ("fuerzas productivas", relaciones de producción capitalistas). La orientación necesaria del movimiento consiste en el crecimiento del capital constante en relación al capital variable (de la producción de medios de producción en relación a la producción de medios de consumo). La conservación de las propiedades de la estructura se evidencia particularmente en el movimiento de la extensión del mercado: uno de los medios empleados por el capitalista o un conjunto de capitalistas para contrarrestar la baja de la tasa de beneficio consiste en la extensión del área de mercado (por el comercio "exterior"):

Esta contradicción *interna* [de la producción y del consumo] busca una solución en la extensión del *campo exterior* de la producción. Pero mientras más se desarrolla la fuerza productiva, más entra en conflicto con la estrecha

<sup>125</sup> Ver Ed. A.: I, pp. 59 ss; Ed. E.: I, pp. 11 ss; Ed. F.: t. I, pp. 59 ss, y la *Histoire des doctrines économiques*, I, pp. 292-294.

\* En francés *décalage*. [T.]

base sobre la que están fundadas las relaciones de consumo...<sup>126</sup>

En esta aventura "exterior", la producción capitalista encuentra siempre su propia limitación *interna*, es decir, que no deja de estar determinada por su estructura propia.

Sólo en el "tiempo" de esta dinámica pueden ser determinadas la "edad" de la producción capitalista, de una de sus ramas, o de un conjunto de ramas de producción; esta edad se mide precisamente en el nivel de la relación entre el capital constante y el capital variable, es decir, en la *composición orgánica interna* del capital.

Va de suyo que, mientras más avanzada es la *edad de la producción*, más grande es la masa de numerario acumulado en todas partes y más débil es la proporción que la producción nueva de oro agrega todos los años a esta masa, etcétera...<sup>127</sup>

Este es un punto muy importante, pues muestra que sólo en el "tiempo" de la dinámica —que no es, como lo dije, inmediatamente el tiempo de la historia— es posible determinar y estimar *adelantos o retrasos de desarrollo*; en efecto, sólo en este tiempo interior orientado pueden pensarse desigualdades históricas de desarrollo como simples "desajustes" \* temporales:

Lo que se aplica a diversas *fases de desarrollo sucesivo* en un país también puede aplicarse a *fases de desarrollo diferentes* que existen *paralela y simultáneamente* en países diferentes. En el país no-desarrollado [*unentwickelt*] donde la primera composición del capital representa la media, la tasa de beneficio general sería de 66½%, mientras que sería de 20% en el país en que la producción está en una fase más elevada en el segundo... podría existir supresión e incluso inversión de la distancia que separa a las dos tasas de beneficio nacional si, en el país *menos desarrollado*, el trabajo fuera menos productivo: el obrero debería consagrarse una mayor parte de su tiempo a la reproducción de sus propios medios de subsistencia o de su valor; proporcionaría menos sobrereabajo.<sup>128</sup>

Las consecuencias de esta determinación diferencial del tiempo y de la distinción del tiempo de la dinámica y del tiempo de la historia en general, sobre la problemática actual del "subdesarrollo" (que es

un lugar de elección de todas las confusiones teóricas), no pueden exponerse aquí; pero, por lo menos, lo que ha precedido permite presentar su importancia crítica.<sup>129</sup>

Al igual que los precedentes, este "tiempo" de la dinámica (de la tendencia) está determinado en el análisis *sincrónico* del modo de producción. La distinción entre *dinámica* y *diacronía* es, por lo tanto, rigurosa, y la primera no puede aparecer como una determinación en el campo de la segunda, donde no es pertinente en la forma en que Marx la analiza. Se puede iluminar cómodamente esta distinción por medio de una paradoja tomada del análisis de las sociedades "sin historia" (esta expresión, que hablando en propiedad no tiene ningún sentido, designa estructuras sociales en las que la dinámica aparece bajo la figura particular de un *no-desarrollo*, tal como las comunidades indígenas de las que habla Marx):<sup>130</sup> el *acontecimiento* que constituye el encuentro de estas sociedades y de las sociedades "occidentales" que están pasando al capitalismo (en la conquista, la colonización o las diversas formas de relación comercial) pertenece evidentemente a la *diacronía* de estas sociedades, puesto que determina —brutal o lentamente— una transformación de su modo de producción; pero de ninguna manera pertenece a la dinámica de estas sociedades. Este acontecimiento de su historia se produce *en el tiempo de su diacronía sin producirse en el tiempo de su dinámica*. Caso límite que pone en evidencia la diferencia conceptual de los dos tiempos y la necesidad de pensar su articulación.

Por último, es preciso situar el concepto de *historia* en relación a estos diferentes conceptos: ¿debemos asimilarlo, por ejemplo, al concepto de la diacronía en recuerdo de la problemática antigua de la periodización? ¿Podemos decir que la "historia" es esta diacronía cuyo problema teórico fundamental es el análisis de los *modos de transición* de una estructura de producción a otra? No, sin duda, puesto

<sup>126</sup> Tampoco, por cierto, el tiempo de la historia económica, si se entiende por esto la historia relativamente autónoma de la clase económica del mundo de producción; y esto por dos razones principales: en primer lugar, una historia tal tiene que ver con formaciones sociales reales-concretas y, por lo tanto, siempre estudia estructuras económicas dominadas por varios modos de producción. De este modo, no tiene nada que ver con las "tendencias" determinadas por el análisis teórico de modos de producción aislados, sino con los efectos de composición de varias tendencias. Este problema considerable no entra en el campo del análisis presente y no se aborda en el próximo párrafo (acerca de las "fases de transición") sino en forma parcial. En segundo lugar, la "edad" de la producción de la que hablamos aquí, como se ve, no tiene el carácter de una cronología, no indica una antigüedad de la producción capitalista; puesto que se trata de una edad comparada entre varias áreas (o "escalones") económicas sometidas al modo de producción capitalista, cuya importancia proviene de los efectos que arrastra de una región a otra o de un sector a otro una desigualdad de composición orgánica del capital. Según la sutileza del análisis se tratará de una composición orgánica media o de un análisis diferenciado de la composición orgánica del capital por ramas de producción; entonces, se aborda el estudio de los efectos de dominación y de desarrollo desigual, lo que implica la desigualdad de composición orgánica entre capitales concurrentes. Evidentemente que esto no es nuestro objeto aquí. Indico la posibilidad.

<sup>127</sup> Ed. A.: III, p. 255. Ed. E.: III, p. 243. Ed. F.: t. VI, pp. 257-258.

<sup>128</sup> Ed. A.: II, p. 469. Ed. E.: II, p. 420. Ed. F.: t. V, p. 120.

\* En francés *décalage*. [T.]

<sup>129</sup> Ed. A.: I, pp. 378-340. Ed. E.: I, pp. 290-292. Ed. F.: t. II, pp. 46-48.

<sup>130</sup> Ed. A.: III, p. 224. Ed. E.: III, p. 216. Ed. F.: t. VI, p. 228.

que esta antigua problemática está ahora transformada. Ya no se define por la necesidad de "cortar" el tiempo lineal, lo que supone el *apriori* de este tiempo de referencia. El problema es ahora el de pensar teóricamente la *esencia de los períodos de transición* en sus formas específicas y la variación de estas formas. El problema de la "periodización", en sentido estricto, ha sido suprimido o, más bien, ha dejado de pertenecer al momento de la demostración científica, a lo que Marx llama *el orden de exposición* (sólo la exposición *es* la ciencia); la periodización como tal es a lo más un momento de la *investigación*, es decir, un momento de la crítica previa de los materiales teóricos y de sus interpretaciones. El concepto de historia no es idéntico, por lo tanto, a ninguno de los momentos particulares que son producidos en la teoría para pensar las formas diferenciales del tiempo. *El concepto de historia en general, no especificado, es simplemente la designación de un problema constitutivo de la "teoría de la historia"* (del materialismo histórico): designa esta teoría en su conjunto como *el lugar del problema de la articulación de los tiempos históricos diferentes y de las variaciones de esta articulación*. Esta articulación no tiene nada que ver con el modelo simple de la *inserción* de los tiempos unos en otros; encuentra las *coincidencias* no como evidencias sino como problemas; de tal forma, el paso de un modo de producción a otro puede aparecer como el momento de una colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha política de las clases, de la ideología, etc. Se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos, por ejemplo, el tiempo de la "tendencia" del modo de producción, *llega a ser un tiempo histórico*.

Pero si el concepto general de historia tiene por función propia la de designar un problema constitutivo de la teoría de la historia, entonces no pertenece, a la inversa de los precedentes, a esta teoría de la historia. *Y, en efecto, el concepto de la historia no es un concepto de la teoría de la historia, como el concepto de "vida" no es un concepto de la biología*. Estos conceptos pertenecen sólo a la epistemología de estas dos ciencias y, en tanto que conceptos "prácticos", a la práctica de los hombres de ciencia para designar y jalonar el campo de esta práctica.

#### 4. CARACTÉRISTICA DE LAS FASES DE TRANSICIÓN

Aquí sólo podría esbozar algunos de los conceptos que pertenecen a la teoría de la "diacronía" y que permiten pensar la naturaleza de los períodos de transición de un modo de producción a otro. En efecto, como se ha visto, Marx está lejos de haber consagrado a este segundo momento de la teoría de la historia el mismo esfuerzo teórico que al primero. Al respecto, no puedo sino comprobar lo que se ha adquirido.

El análisis de la acumulación primitiva pertenece, sin duda, al campo del estudio diacrónico, pero no *en sí misma*, a la definición de los períodos de transición (hacia el capitalismo). En efecto, el análisis de la acumulación primitiva, del *origen* del modo de producción capitalis-

ta, procede con una genealogía, elemento por elemento, que se prosigue en el período de transición, pero que en un mismo movimiento remonta al seno de producción anterior. Los esbozos de definición que se pueden tomar de él deben referirse a otro análisis que no sea el de los *orígenes*, sino el de los *comienzos* del modo de producción capitalista y que, por consiguiente, no procede elemento por elemento, sino desde el punto de vista de la estructura íntegra. En el estudio de la *manufactura*, poseemos un notable ejemplo de este análisis de los comienzos. Las formas de transición son en sí mismas, necesariamente, modos de producción.

En la primera parte de esta exposición, al estudiar la manufactura como una cierta forma de relación de apropiación real, una cierta forma de las "fuerzas productivas", he dejado de lado el problema planteado por el desajuste \* cronológico en la constitución de la estructura de producción capitalista, entre la formación de sus relaciones de propiedad y la de sus "fuerzas productivas" específicas. Como lo demostré, este problema no pertenece al estudio de la estructura del modo de producción. Por el contrario, este *desajuste constituye la esencia de la manufactura como forma de tránsito*. Los conceptos que emplea Marx para designar ese desajuste son aquellos de "supeditación real" y de "supeditación formal" (del trabajo al capital). La "supeditación formal" que comienza en la forma del trabajo a domicilio por cuenta de un capitalista mercantil y que termina con la revolución industrial recubre toda la historia de lo que Marx llama "manufactura".

En la "supeditación real" de la gran industria, la pertenencia del trabajador al capital está determinada doblemente; por una parte, no posee los medios materiales para trabajar por cuenta propia (la propiedad sobre los medios de producción); por otra parte, la forma de las fuerzas productivas le quita la capacidad de poner en acción sólo, en el exterior de un proceso de trabajo cooperativo organizado y controlado, los medios de producción sociales. La doble determinación pone en evidencia una *homología* en la forma de las dos relaciones que constituyen la estructura compleja del modo de producción; ambas pueden ser caracterizadas como "separación" del trabajador y de los medios de producción. Lo que significa incluso que estas relaciones determinan de la misma forma sus "soportes", que determinan los medios de producción para el trabajador, y para el no-trabajador, las formas de individualidad con que se recubren. Los trabajadores que, en el proceso de producción, están en una relación de no-propiedad absoluta con los medios de producción, constituyen un colectivo que recubre al "trabajador colectivo" capaz de poner en acción los medios de producción "socializados" de la gran industria y, por esto, de apropiarse realmente de la naturaleza (los objetos de trabajo). Por lo tanto, reencontramos aquí bajo el nombre de "supeditación real" lo que Marx introdujo en el prefacio a la *Contribución* como "correspondencia" entre las rela-

\* Décalage. [T.]

ciones de producción y el nivel de las fuerzas productivas. Podemos precisar cómo es necesario entender el término de "correspondencia". Puesto que las dos relaciones, entre las cuales existe homología, pertenecen al mismo nivel, constituyendo la complejidad de la estructura de producción, esta "correspondencia" no puede ser una relación de traducción o de reproducción de la una por la otra (de la forma de las fuerzas productivas por aquella de las relaciones de producción); no es una de las dos la que está "supeditada" a la otra, es el trabajo el que está "supeditado" al capital y esta supeditación es "real" cuando está así doblemente determinada. La correspondencia se basa por entero en el corte único de los "soportes" de la estructura de producción y en lo que más arriba denominé la *limitación recíproca* de una relación por la otra. Al mismo tiempo, esta correspondencia aparece en su esencia completamente diferente de toda "correspondencia" entre los *diferentes niveles de la estructura social*: se establece en la estructura de un nivel particular (la producción) y depende completamente de este nivel.

En la "supeditación formal", por el contrario, la pertenencia del trabajador al capital no está determinada sino por su no-propiedad absoluta de los medios de producción, pero, de ninguna manera, por la forma de las fuerzas productivas que incluso están organizadas de acuerdo a los principios del oficio. Para cada trabajador el retorno al oficio no parece estarle excluido. Por esto, Marx dijo que la pertenencia del trabajador al capital es aquí incluso "accidental":

En los comienzos del capital, su dominio sobre el trabajo tiene un carácter puramente formal y casi accidental. Entonces, el obrero sólo trabaja bajo las órdenes del capital porque le vendió su fuerza; sólo trabaja para él porque no tiene los medios materiales para trabajar por su cuenta.<sup>131</sup>

Sin embargo, esta ausencia de propiedad de los medios de producción para el trabajador directo no es de ninguna manera "accidental", es el resultado del proceso histórico de la acumulación primitiva. En estas condiciones, hablando propiamente, no existe homología entre las formas de las dos relaciones; en la manufactura, los medios de producción continúan siendo accionados por individuos en sentido estricto, incluso si sus productos parciales deban reunirse para constituir un objeto de uso en el mercado. Se dirá, por lo tanto, que la forma de la "complejidad" del modo de producción puede ser *ya sea la correspondencia, ya sea la no-correspondencia* de las dos relaciones, de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. En la forma de la no-correspondencia, que es la de las fases de transición tal como la manufactura, la relación de las dos relaciones ya no toma la forma de la limitación recíproca, sino que deviene la *transformación de la una por efecto de la otra*; es esto lo que demuestra todo el análisis de la

<sup>131</sup> Ed. A.: I, pp. 349-350. Ed. E.: I, p. 266. Ed. F.: t. II, p. 23.

manufactura y de la revolución industrial en el que la naturaleza capitalista de las relaciones de producción (la necesidad de crear plusvalía en forma de plusvalía relativa) determina y regula el tránsito de las fuerzas productivas a su forma específica capitalista (la revolución industrial aparece como un método de formación de plusvalía relativa más allá de todo límite cuantitativo fijado con anterioridad); la "reproducción" de esta complejidad específica es la reproducción de este efecto de una relación sobre la otra.

Así aparece que, en el caso de la correspondencia o el de la no-correspondencia, la relación de las dos relaciones no puede jamás analizarse en términos de transposición, de traducción (incluso deformada) de la una en la otra, sino en términos de *eficacia y de modo de eficacia*. En un caso se tiene que ver con la limitación recíproca y en el otro con la transformación de una por la eficacia de la otra:

Una magnitud mínima en manos de particulares se nos presenta ahora bajo un aspecto muy diferente; es la concentración de riquezas necesarias para la transformación de los trabajos individuales en trabajo social y combinado; llega a ser la base material de los cambios que sufrirá el modo de producción. [Aquí es preciso entender "modo de producción" en el sentido restringido de "formas de las fuerzas productivas"].<sup>132</sup>

Lo que en ocasiones se denomina "ley de correspondencia" entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción sería mucho mejor formulado como lo propone C. Bettelheim: "ley de correspondencia o de no-correspondencia necesaria entre las relaciones de producción y el carácter de las fuerzas productivas".<sup>133</sup> Así se expresará que la "ley de correspondencia" tiene por objeto propio la determinación de efectos en el interior de la estructura de producción, el modo variado de esta determinación y no una relación de *expresión*, que sólo es el reverso de una causalidad mecánica.

De la forma de esta correspondencia interna de la estructura de producción depende, a su vez, el modo de "correspondencia" entre los *diferentes niveles de la estructura social*, lo que se ha denominado más propiamente un modo de articulación de estos niveles. En lo que precede, ya se ha encontrado esta articulación en dos formas: por una parte, en la determinación de la "última instancia" determinante en la estructura social que depende de la combinación propia con el modo de producción considerado; por otra parte, a propósito de la forma de las fuerzas productivas propias al capital y del modo de intervención de la *ciencia* en su historia, como la determinación de los *límites* en los cuales el efecto de una práctica puede modificar a otra

<sup>132</sup> Ed. A.: I, pp. 349-350. Ed. E.: I, p. 266. Ed. F.: t. II, p. 23.

<sup>133</sup> En "Les cadres socio-économiques et l'organisation de la planification sociale", *Problèmes de planification* v, École des Hautes Études, 1965.

práctica relativamente autónoma. Así, el modo de intervención de la ciencia en la práctica de la producción económica está determinado por la nueva forma propia de las "fuerzas productivas" (unidad del medio y del objeto de trabajo). La forma particular de la correspondencia depende de la estructura de las dos prácticas (práctica de producción, práctica teórica): reviste aquí la forma de la *aplicación* de la ciencia en las condiciones determinadas por la estructura económica.

Podemos generalizar ese tipo de relación entre dos instancias relativamente autónomas que se encuentra, por ejemplo, en la relación de la *práctica económica* y de la *práctica política*, bajo las formas de la lucha de clases, del derecho y del Estado. Aquí, las indicaciones de Marx son bastante más precisas, aunque *El capital* no contiene la teoría, en sí misma, de la lucha de clases, del derecho o del Estado. También aquí, la correspondencia se analiza como el modo de intervención de una práctica en los límites determinados por otra. Así sucede con la intervención de la *lucha de clases* en los límites determinados por la estructura económica: en los capítulos sobre la *jornada de trabajo* y sobre el *salario*. Marx nos muestra que estos aumentos están sometidos a una variación que no está determinada en la estructura y que depende de una pura y simple relación de fuerzas. Pero la variación sólo tiene lugar en ciertos límites (*Grenzen*) que están fijados en la estructura; así, sólo posee una autonomía relativa. Lo mismo sucede con la intervención del derecho y del Estado en la práctica económica, que Marx analiza en el ejemplo de la *legislación de fábrica*: la intervención del Estado está doblemente determinada por su forma de generalidad que depende de la estructura particular del derecho y por sus efectos que son dictados por las necesidades de la práctica económica misma (las leyes sobre la familia y la educación reglamentan el trabajo de los niños, etcétera).

Por lo tanto, tampoco en este caso encontramos una relación de transposición, de traducción o de expresión simple entre las diversas instancias de la estructura social. Su "correspondencia" no puede ser pensada sino sobre la base de su autonomía relativa, de su estructura propia, como el *sistema de las intervenciones* de este tipo de una práctica en otra (aquí, evidentemente, no hago más que designar el lugar de un problema teórico y no producir un conocimiento). Estas intervenciones son del tipo de aquellas que se acaba de recordar y, por consiguiente, *no-reversibles* en sus líneas generales: las formas de la intervención del derecho en la práctica económica no son idénticas a las formas de la intervención de la práctica económica en la práctica jurídica, es decir, a los *efectos* que puede tener, en el sistema del derecho, y en virtud de su misma sistematicidad (que también constituye un sistema de "límites" internos), una transformación dictada por la práctica económica. Y está igualmente claro que la lucha de clases no se reduce a la lucha por el salario y la jornada de trabajo, lo que sólo constituye un momento (la autonomización y la consideración exclusiva de este momento en el seno de la práctica política de la clase obrera es lo propio del "economismo", que pretende precisamente reducir todas las instancias no económicas de la estructura social a puros y simples reflejos, transposiciones o fenómenos de la base económica). La "correspondencia" de los niveles no es así una relación simple sino un conjunto complejo de intervenciones.

Podemos volver, entonces, a los problemas de la transición de un modo de producción a otro, sobre la base del *análisis diferencial* de la intervención del Estado, del derecho y de la fuerza política en el modo de producción constituido y en la fase de transición. Este análisis diferencial está contenido implícitamente en los análisis de la *legislación fabril*<sup>134</sup> y de la "*legislación sanguinaria*" que pertenecen a la acumulación primitiva.<sup>135</sup> En lugar de una intervención reglamentada por los límites del modo de producción, la acumulación primitiva nos muestra una intervención de la práctica política, en sus diferentes formas, que tiene por resultado *transformar y fijar* los límites del modo de producción:

La burguesía naciente no podría vivir sin la intervención constante del Estado; se sirve de él para "regular" el salario, es decir, para mantenerlo al nivel conveniente, para prolongar la jornada de trabajo y mantener al trabajador en el grado de dependencia deseado. Es éste un momento esencial de la acumulación primitiva.<sup>136</sup>

Algunos [de los diferentes métodos de acumulación primitiva que desarrolló la era capitalista] descansan en el empleo de la fuerza bruta, pero todos, sin excepción, explotan el poder del Estado, la fuerza concentrada y organizada de la sociedad a fin de precipitar violentamente el tránsito del orden económico feudal al orden económico capitalista y abreviar las fases de transición y, en efecto, la fuerza es la partera de toda sociedad vieja que está preñada por una nueva. La fuerza, por sí misma, es un agente económico.<sup>137</sup>

En el período de transición, las formas del derecho, de la política, del Estado, no están adaptadas, como antes (articuladas en los límites propios de la estructura de producción), sino *desajustadas* en relación a la estructura económica: los análisis de la acumulación primitiva muestran como agentes económicos, al mismo tiempo que las fuerzas, la *precesión del derecho* y de las formas del Estado sobre las formas de la estructura económica capitalista. Este desajuste se traducirá diciendo que, nuevamente, la correspondencia se presenta aquí, ante nosotros, bajo la forma de "no-correspondencia" porque el modo de intervención de la práctica política, en lugar de conservar

<sup>134</sup> Ed. A.: I, pp. 504-526. Ed. E.: I, pp. 402-421. Ed. F.: t. II, pp. 159-178.

<sup>135</sup> Ed. A.: I, pp. 761-770. Ed. E.: I, pp. 624-631. Ed. F.: t. III, pp. 175-183.

<sup>136</sup> Ed. A.: I, p. 765. Ed. E.: I, pp. 627-628. Ed. F.: t. III, pp. 178-179.

<sup>137</sup> Ed. A.: I, p. 779. Ed. E.: I, pp. 638-639. Ed. F.: t. III, p. 193.

los límites y de producir sus efectos sobre su determinación, los desplaza y los transforma. Por lo tanto, no existe una forma general de correspondencia de los niveles sino una variación de formas que depende del grado de autonomía de una instancia en relación a otra (y a la instancia económica) y del modo de su intervención recíproca. Terminaré estas indicaciones muy esquemáticas haciendo notar que la teoría de los desajustes (en la estructura económica, entre las instancias) y de las formas de no-correspondencia no es posible sin *una doble referencia* a la estructura de dos modos de producción, en el sentido que se definió al comienzo de esta exposición. En el caso de la manufactura, por ejemplo, la definición de la no-correspondencia depende de las definiciones de las formas de individualidad que están determinadas en el artesanado, por una parte, y por la otra en la propiedad capitalista de los medios de producción. De la misma manera, la comprensión de la precesión del derecho requiere tanto el conocimiento de las estructuras de la práctica política en el modo de producción anterior como los elementos de la estructura capitalista. El empleo de la violencia y de sus formas depuradas (por la intervención del Estado y del derecho) depende de la forma y de la función de la instancia política en la sociedad feudal.

Los períodos de transición están caracterizados, al mismo tiempo que por las formas de la no-correspondencia, por la *coexistencia* de varios modos de producción. Así, la manufactura no sólo es la continuidad, desde el punto de vista de la naturaleza, de sus fuerzas productivas con el oficio, sino que supone su permanencia en ciertas ramas de la producción<sup>138</sup> e incluso lo desarrolla junto a ella.<sup>139</sup> Por lo tanto, la manufactura no es nunca *un modo de producción*, sino que su unidad es la coexistencia y la jerarquía de dos modos de producción. Por el contrario, la gran industria se propaga rápidamente de una rama de la producción a todas las demás.<sup>140</sup> De tal manera, en los períodos de transición el *desajuste* de las relaciones y de las instancias sólo refleja la *coexistencia de dos modos de producción* (o más) *en una sola "simultaneidad" y la dominancia de uno sobre otro*. Se confirma así que los problemas de la diacronía deben también ser pensados en la problemática de una "sincronía" teórica: los problemas del tránsito y de las formas de paso de un modo de producción a otro son los problemas de una sincronía más general que aquella del modo de producción, que engloba varios sistemas y sus relaciones (según Lenin, al comienzo del período de transición hacia el socialismo existían en Rusia hasta cinco modos de producción coexistentes, desarrollados en forma desigual y organizados en una jerarquía dominante). El análisis de estas *relaciones de dominación* sólo fue bosquejado por Marx y constituye uno de los principales campos abiertos a la investigación de sus sucesores.

<sup>138</sup> Ed. A.: I, pp. 379-380. Ed. E.: I, pp. 300-301. Ed. F.: t. II, p. 56.

<sup>139</sup> Ed. A.: I, pp. 374, 380. Ed. E.: I, pp. 287, 301. Ed. F.: t. II, pp. 43, 57.

<sup>140</sup> Ed. A.: I, p. 404. Ed. E.: I, p. 313. Ed. F.: t. II, p. 69.

Como se ve, nuestra exposición desemboca en problemas *abiertos* y no puede tener otra pretensión que la de señalar o de producir problemas abiertos, a los cuales no se pueden proponer soluciones sin realizar nuevas investigaciones en profundidad. No puede ser de otra manera si se quiere considerar que *El capital*, sobre el cual reflexionamos, funda una disciplina científica nueva, es decir, *abre un campo* nuevo a la investigación científica. Contrariamente a la clausura que constituye la estructura de un dominio ideológico, esta *apertura* es típica de un campo científico. Si nuestra exposición tiene un sentido, no puede ser otro que el de definir, en la medida de lo posible, la problemática teórica que instaura y abre este campo, de identificar y de formular los problemas ya planteados y resueltos por Marx y, por último, de descubrir en esa adquisición, en los conceptos y las formas del análisis de Marx, todo aquello que nos puede permitir definir y plantear los problemas nuevos que se dibujan a sí mismos en el análisis de los problemas ya resueltos, o que se perfilan en el horizonte del campo ya explorado por Marx. La apertura de este campo forma una unidad con la existencia de esos problemas *por resolver*.

Agrego que no se debe al azar que algunos de estos problemas, que planteamos a partir de la lectura de *El capital*, por lo tanto, de una obra centenaria, puedan interesar directamente, hoy mismo, a ciertos problemas de la práctica económica y política contemporánea. En los problemas de la práctica teórica no están jamás puestos en cuestión —bajo la forma propia de problemas teóricos, o sea, bajo la forma de la producción de los conceptos que pueden dar su conocimiento— sino los problemas y las tareas de las otras prácticas.

# BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

En su edición en español, el famoso libro reunido por Louis Althusser ha quedado reducido a las contribuciones de éste y de Étienne Balibar, por lo que "reproduce y representa, estrictamente, las posiciones teóricas del texto original". Por otra parte, es una edición nueva, ya que algunas de sus páginas, especialmente en el texto de Balibar, son inéditas en francés.

"El núcleo del análisis de Louis Althusser es epistemológico —dice el *Times Literary Supplement*—. La naturaleza de su ejercicio es la exploración del proceso de Marx para comprender y su principal método una lectura crítica intensamente detallada de la obra, usando todos los recursos de las disciplinas lingüística, literaria y filosófica... la disertación de É. Balibar sobre el materialismo histórico sigue resueltamente en las alturas de lo que podría llamarse meta-historia." El libro consta de tres partes principales: un estudio de Louis Althusser titulado "De *El capital* a la filosofía de Marx" y otro sobre "El objeto de *El capital*", así como un ensayo de Étienne Balibar "Sobre los conceptos fundamentales del materialismo histórico".



siglo  
veintiuno  
editores

968-23-0319-2



9 789682 303197