



ASOCIACION ARGENTINA
DE ECONOMIA POLITICA

ANALES | ASOCIACION ARGENTINA DE ECONOMIA POLITICA

LIII Reunión Anual

Noviembre de 2018

ISSN 1852-0022

ISBN 978-987-28590-6-0

Marx, su 'materialismo histórico' y su 'método
dialéctico'

Escudé Guillermo J.

Capítulo 1 MARX, SU 'MATERIALISMO HISTÓRICO', Y SU 'MÉTODO DIALÉCTICO'

Bosquejo biográfico de Karl Marx

Karl Heinrich Marx nació en 1818 en Tréveris, ciudad de la Provincia Renana, la más occidental de las de Prusia (actualmente a pocos kilómetros de la frontera de Alemania con Luxemburgo). Quince años antes del nacimiento de Marx, Tréveris había sido ocupada por los franceses y luego Napoleón la incorporó a la Confederación del Rin. Tras la derrota de Napoleón, el Congreso de Viena (1815) se la adjudicó al Reino de Prusia. El período de dominación francesa en zonas de Alemania introdujo elementos progresistas (o liberales) como la abolición de la servidumbre, juicios con debido proceso, y la reducción del poder de la Iglesia Católica, así como cierta concentración de la gran dispersión política de Alemania. Pero luego de la derrota de Napoleón, los reyes y príncipes de los estados germánicos (aún semi-feudales) trataron de suprimir algunas de las instituciones e ideas que habían penetrado con los franceses. Entre ellos destacaba el rey de Prusia, Federico Guillermo III, quien restauró muchos de los privilegios y restricciones suprimidos por la intervención francesa. Ante la censura, muchos escritores alemanes eligieron el exilio.

Los judíos alemanes se habían beneficiado enormemente con la liberalización introducida por la Francia revolucionaria y, en particular, con la instauración del código napoleónico. Pues les había abierto la posibilidad de practicar diversas profesiones liberales anteriormente vedadas. Pero se vieron en buena medida frustrados por la re-introducción de muchas de las viejas restricciones. Ambos padres de Karl Marx eran de ascendencia judía. Su madre, Henrietta Pressman, era holandesa y murió en 1863. Su padre, nacido Herschel Marx, había germanizado su nombre a Heinrich, y murió cuando Karl tenía 20 años. A pesar de ser hijo de un rabino, Heinrich no era muy religioso, como sí lo fue su hermano Samuel que siguió la tradición rabínica de la familia. Su profesión de abogado se vio facilitada cuando optó por la 'asimilación' convirtiéndose al cristianismo luterano cuando Karl, el mayor de los cuatro hijos que llegaron a edad adulta y el único varón, tenía 6 años.

A los 17 años Karl comenzó estudiando en la Universidad de Bonn pero al poco tiempo se pasó a la Universidad de Berlín. Allí estudió derecho, filosofía e historia y se involucró con un grupo de jóvenes Hegelianos, donde se destacaban Ludwig Feuerbach y Bruno Bauer, discípulos de Hegel. Luego de recibirse en Berlín, en 1841 presentó a la Universidad de Jena y fue aprobada su tesis doctoral sobre un tópico específico de la filosofía griega: "La Diferencia entre las Filosofías de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro". En 1842 se mudó a la ciudad de Colonia, donde publicó artículos en la *Gaceta Renana* (*Rheinische Zeitung*), órgano de la burguesía liberal de la Provincia del Rin. Impresionaron tan bien que le ofrecieron (y aceptó) ser el jefe editor a pesar de ser tan joven (21 años). Pero a comienzos del año siguiente el periódico fue clausurado por órdenes del gobierno. Como consecuencia de la incompatibilidad entre las políticas universitarias seguidas por el gobierno monárquico prusiano y su espíritu de independencia intelectual, Marx

se fue convenciendo de que tenía muy escasas posibilidades de seguir una carrera académica en Alemania.

Karl se casó en junio de 1843 con Jenny von Westphalen, de familia aristocrática, luego de un noviazgo de siete años. Éste fue conflictivo para ellos debido a presiones familiares probablemente causadas por la marcada asimetría de sus orígenes.¹ Además, el accionar de la censura oficial en Prusia dificultaba la producción intelectual independiente. En octubre de ese año se mudaron a París, donde Marx ayudó a Arnold Ruge (quien era 16 años mayor que Marx) a organizar la producción del *Anuario Franco-Alemán* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). Éste tendría sede en esa ciudad para escapar a la censura alemana. En París nació su primera hija, Jenny.

En París también se hizo muy amigo de otro participante en el proyecto de Ruge: su compatriota Friedrich Engels. Marx contribuyó con dos artículos al único número que pudo publicarse de esta revista (en febrero de 1844): *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La Cuestión Judía*, una crítica a dos trabajos de Bruno Bauer que versaban sobre si debía o no otorgarse plenos derechos políticos a los judíos. Engels también contribuyó con dos artículos, uno de los cuales se titulaba “Esbozo de crítica de la economía política” que impresionó favorablemente a Marx. También contenía una serie intercambios epistolares de Ruge con Marx, Bakunin, y Feuerbach, respectivamente. Pero el proyecto del *Anuario* se frustró por diversos motivos y debió ser abandonado después de publicarse el primer número.

A mediados de 1844 Marx escribió unos manuscritos no destinados a la publicación, donde por primera vez se interna en cuestiones de Economía Política. Serían publicados póstumamente con el título *Manuscritos Económicos y Filosóficos*. A fines de ese mismo año escribe (por primera vez conjuntamente) con Engels un libro crítico dirigido contra la *Gaceta Literaria* que Bruno Bauer y sus hermanos Edgar y Egbert publicaban desde hacía un año. Se publicó a comienzos de 1845 en Frankfurt (en alemán) con el título *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*.² A pesar del carácter polémico de esta obra, de la cual se sabe cuáles secciones fueron escritas por cada uno de los dos autores, en ella Marx esboza elementos de filosofía y de filosofía política que posteriormente integrarán el ‘Materialismo Histórico’.

Luego de que se frustrara el proyecto del *Anuario Franco-Alemán*, Marx también comenzó a escribir para el diario socialista de lengua alemana (en París) *Adelante!* (*Vorwärts!*), vinculado a la organización socialista secreta “Liga de los Justos”, con la cual se vinculó. Pero en 1845 el gobierno de Francia, bajo presión del gobierno de Prusia, decidió cerrar el diario y, además, expulsar a Marx de Francia, por lo cual éste se radicó en Bruselas con su familia, donde vivió los tres años siguientes. Allí comenzó a escribir (en alemán) junto con Engels, que también se había radicado en Bruselas, el libro *La Ideología Alemana*. Gran parte de esta obra consiste en la crítica a tres ‘neohegelianos’³ (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer y Max Stirner) y a algunos socialistas alemanes. Pero lo más interesante e importante es que allí se desarrolla bastante extensamente por primera vez la ‘concepción materialista de la historia’. Por diversas circunstancias el libro no pudo ser publicado, permaneciendo inédito hasta 1932 (con la excepción de un artículo publicado en 1847 en una revista de Westfalia con su crítica a los socialistas alemanes). En 1847 Marx sí logró publicar (en francés, en Bruselas) un nuevo libro, *Miseria de*

la *Filosofía*, en el que critica la teoría socialista del francés Pierre Proudhon (cuyo libro tenía como sub-título *La Filosofía de la Miseria*).

A fines de 1847 Marx y Engels participan en Londres del Segundo Congreso de la "Liga de los Comunistas" (originada en la "Liga de los Justos") y se les encomienda escribir un manifiesto que refleje su programa político. Escriben el famoso panfleto político *El Manifiesto Comunista*, donde se proclama la meta de abolir el régimen capitalista para instaurar el comunismo. Ese año tuvieron lugar masivos levantamientos en varias ciudades europeas. En Francia se produjo el fin de la Monarquía de Julio (inaugurada a consecuencia de la revolución de julio de 1830) y el comienzo de la breve Segunda República, razón por la cual Marx pudo retornar a París cuando el gobierno de Bélgica decidió expulsarlo. También se mudó a París la sede de la "Liga de los Comunistas". Pero como en Alemania asimismo había señales revolucionarias democráticas y anti-monárquicas, al poco tiempo Marx se trasladó a Colonia, donde fue activo propagando las ideas revolucionarias comunistas como editor de la *Nueva Gaceta Renana* (*Neue Rheinische Zeitung*). Varios de los artículos de Marx publicados en ese periódico fueron recopilados y publicados póstumamente por Engels (en 1895) como *La Lucha de Clases en Francia, 1848-1850*. Cuando poco después colapsa el incipiente gobierno democrático alemán, se produce un nuevo giro político derechista que lleva a la clausura del periódico, obligando a Marx a emigrar nuevamente, por lo cual vuelve a Francia.

Pero al poco tiempo también es expulsado de Francia, donde asimismo se había producido un giro político hacia la derecha. Por ello, Marx (seguido al poco tiempo por su esposa y tres hijos: Jenny, Laura, y Edgar) se instala finalmente en Londres a fines de agosto de 1849, donde residirá hasta su muerte. Los primeros años en Inglaterra fueron muy penosos para la familia Marx, refugiados políticos casi sin recursos y debiendo subsistir en condiciones de extrema pobreza. Jenny había viajado ya embarazada y en Londres nace un cuarto hijo que muere al año. Meses después nace una quinta hija (Franciska) que también muere al año. En 1855 nace Eleanor y meses después muere Edgar (de ocho años), sobreviviendo a estos difíciles años iniciales sólo Jenny, Laura, y Eleanor. En 1857 también nació un séptimo hijo que falleció inmediatamente, antes de recibir un nombre. Muchos años después, Eleanor cita párrafos de algunas notas biográficas escritas por su madre Jenny Marx sobre las circunstancias de la muerte de Franciska (en abril de 1852) que ilustran la difícil situación económica que atravesaban los Marx: "La muerte de la pobre niña coincidió con los tiempos de nuestra miseria más amarga. Nuestros amigos los alemanes no podían ayudarnos. Engels, después de tratar vanamente de encontrar ocupación literaria en Londres, se había visto forzado a marcharse en muy malas condiciones a Manchester, entrando en calidad de dependiente en casa de su padre... Con el corazón lleno de angustia fui a casa de un refugiado francés que vivía cerca y que nos había visitado algunas veces, le relaté nuestros sufrimientos, y en seguida, con la más cariñosa bondad me dio dos libras esterlinas, con las que compré el ataúd en que la pobre niña descansa ahora eternamente" (Prefacio a la edición inglesa de Engels 1891). El salvavidas económico le llegó a Marx cuando pudo comenzar a contribuir artículos al *New York Daily Tribune*,

Los acontecimientos franceses culminaron en diciembre de 1851 con el golpe militar de Luis Bonaparte (sobrino de Napoleón) que puso fin a la breve Segunda República (1848-1852) de la cual era presidente y dieron lugar al Segundo Imperio.

Durante los primeros meses de 1852 Marx escribe *El Dieciocho del Brumario de Luis Bonaparte*, donde analiza con mayor perspectiva la historia francesa entre 1848 y 1851. Fue publicado en Nueva York (en alemán). Entre 1851 y 1862, Marx (así como Engels) contribuye artículos sobre diversos tópicos al *New York Daily Tribune*, entre los que se destacan los que versan sobre la Guerra de Crimea (1853-54) y sobre el accionar de los ingleses en la India, incluyendo el gran levantamiento indio de 1857 y su represión (1853-58). También escribió sobre la Guerra Civil de EE.UU., sobre todo en el periódico vienés *Die Presse*. En esos años, a pesar de múltiples dificultades económicas se enfoca en sus estudios de la economía política, que ya había comenzado en 1850. Extensos borradores se publicaron como libro muchos años después (ya en el siglo 20) bajo el título de *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (borrador) 1857-1858* (también conocido como *Grundrisse*). Esta obra incluye una sección llamada *Formas que preceden a la producción capitalista* que despertó mucho interés académico y ha sido también publicada en forma separada. El primer libro publicado (en 1859) de economía luego de este período de intensos estudios fue *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. En el período 1862-1863 Marx preparó un extenso manuscrito con el mismo título: "Contribución a la crítica de la economía política". El título daba a entender que lo consideraba la continuación de la *Contribución* publicada. Ese manuscrito fue "el primer proyecto sistemáticamente elaborado de los cuatro tomos del Capital" (Prólogo del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú al Volumen I de Marx 1980), donde se considera (correctamente, según las cartas de Marx) como cuarto tomo lo que se publicó como *Teorías de la Plusvalía* (en tres Volúmenes). Ese título, que se mantuvo de la edición previa hecha por Kautsky, no es muy preciso. En sucesivas cartas Marx se refirió a esa parte de su obra como "Libro IV. Contribución a la Historia de la Teoría Económica" (Carta a Kugelmann del 13 de octubre de 1866) y "El volumen III, la historia de la economía política a partir de mediados del siglo XVII" (Carta a Siegfried Meyer, 30 de abril de 1867), ya que en esa época Marx todavía pensaba que su volumen II reuniría lo que luego desdobló en los Libros II y III.

Luego de la publicación del Libro I de *El Capital* en 1867, Marx continuó trabajando en los borradores de los Libros II y III. Sin embargo, su labor creativa se vio crecientemente interrumpida por problemas de salud, por lo cual no logró poner a esos borradores en un estado que considerara publicable a pesar de la importancia que para él tenían. Su carta (del 30 de abril de 1867) a Siegfried Meyer citada arriba es ilustrativa de las trabas que su mala salud le generaba a Marx, y también del imperativo moral que lo empujaba: "¿Que por qué nunca le contesté? Porque estuve rondando constantemente el borde de la tumba. Por eso tenía que emplear todo momento en que era capaz de trabajar para poder terminar el trabajo al cual he sacrificado mi salud, mi felicidad en la vida y mi familia. Espero que esta explicación no requiera más detalles. Me río de los llamados hombres 'prácticos' y de su sabiduría. Si uno resolviera ser un buey, podría desde luego, dar las espaldas a las agonías de la humanidad y mirar por su propio pellejo. Pero yo me habría considerado realmente impráctico si no hubiese terminado por completo mi libro, por lo menos en borrador" (*Correspondencia* 1972).

Antes de morir, en 1883, dejó indicaciones a Engels para que pusiera en condiciones de ser publicado el inmenso material que dejaba inconcluso. Gracias a la

intensa labor de Engels se publicaron, sucesivamente, los Libros II (en 1885) y III (en 1894). Engels planeaba reunir en un Libro IV el extenso análisis crítico que realizó Marx de los desarrollos teóricos de la economía política más relacionados con los temas de su interés. Pero problemas de salud le impidieron concretar este objetivo antes de morir (en 1895). El material fue editado por Karl Kaustsky entre 1905 y 1910, y publicado en tres volúmenes bajo el nombre *Teorías sobre la Plusvalía*. Décadas después, el *Instituto de Marxismo-Leninismo* de Moscú hizo una nueva edición de esa obra manteniéndose más fiel a los manuscritos que dejó Marx e ignorando la reordenación y las podas efectuadas por Kautsky. Fue publicada en tres volúmenes entre 1956 y 1962 y la traducción al español (de Wenceslao Roces) se publicó posteriormente como *Teorías sobre la Plusvalía, Tomo IV de El Capital*. Una sección de los manuscritos que dejó Marx y que no llegó a incluirse en los Libros II ni III de *El Capital* (ni en *Teorías sobre la Plusvalía*) —y que fue redactado en algún momento entre 1863 y 1866— fue publicado recién en 1933 (en Moscú y en ruso) como *Libro I, Cap. VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*.

Desde que en 1864 se fundó en Londres la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT, conocida también como Primera Internacional), Marx participó activamente como miembro de su Consejo General. Allí se involucró sobre todo en luchas políticas contra la tendencia Proudhonista y la tendencia anarquistas liderada por el ruso Bakunin. Un acontecimiento que conmocionó a Europa y a la AIT en 1871 fue el levantamiento parisino conocido como la Comuna de París, producido luego de la derrota de Francia en la Guerra Franco-Prusiana que terminó con el Segundo Imperio de Luis Bonaparte. La salvaje represión producida llevó a Marx a escribir, como manifiesto de la AIT, *La Guerra Civil en Francia*. Uno de los últimos escritos políticos de Marx (que no tenía la intención de publicar) es su crítica al programa que había sido escrito para dar nacimiento al Partido Socialista Obrero de Alemania a partir de dos organizaciones pre-existentes en el congreso celebrado en la ciudad de Gotha en 1875. Fue publicado póstumamente como *Crítica al Programa de Gotha*. Contiene algunos de las últimas ideas de Marx sobre una hipotética sociedad comunista.

Los últimos años de vida de Marx estuvieron signados por sus enfermedades y también por la de su esposa Jenny, quien fallece en diciembre de 1881. En enero de 1883 también muere su hija mayor Jenny (a los 39 años de edad) y dos meses después fallece Marx a los 64 años de edad. Sólo lo sobrevivieron sus hijas Laura (quien se suicidó en 1898 a los 43 años de edad a raíz de un desengaño amoroso) y Eleanor (quien se suicidó en 1911 a los 66 de años de edad conjuntamente con su esposo por acuerdo voluntario).

El materialismo histórico

Cómo surge la 'concepción materialista de la historia'

Marx se acerca a la economía política munido de estudios universitarios sistemáticos de derecho, historia y filosofía. En sus palabras: “Mi estudio profesional era la jurisprudencia, que sin embargo no continué más que de un modo accesorio respecto a la filosofía e historia, como disciplina subordinada.” (*Contribución*, Prefacio). Profundizaría gradualmente sus estudios de historia económica, social, y política durante el resto de su vida. En cambio, sus estudios de filosofía y de

derecho, realizados en un medio ambiente impregnado por el idealismo alemán, y principalmente del pensamiento de Hegel, debieron pasar por un proceso de destrucción creativa que permitiera a Marx elaborar su propia postura filosófica, política y científica, y a partir de allí abandonar completamente toda indagación de tipo filosófica para ocuparse exclusivamente de la investigación científica y la actividad política.⁴

Estando la filosofía (junto con la historia) en el centro de sus estudios universitarios, eligió para su tesis de doctorado un tema filosófico y se insertó en un ámbito social formado por 'neohegelianos' bastante mayores que él (como Max Ruge, Bruno Bauer, y Ludwig Feuerbach). Alemania se caracterizaba por estar muy atrasada en su desarrollo económico e institucional en comparación con Inglaterra y Francia. Éstas últimas habían pasado por profundas revoluciones políticas, sociales y económicas (Inglaterra en 1642-1651 y Francia en 1789-1799) que habían resultado (luego de diversos avances y retrocesos) en formas de gobierno más adecuadas para el funcionamiento y desarrollo del capitalismo industrial. En Alemania, en cambio, se tenía el Reino de Prusia junto con diversas otras entidades políticas (principados, etc.) independientes. El poder de la aristocracia terrateniente era aún muy fuerte y la burguesía industrial estaba escasamente desarrollada y carecía de poder político. Como consecuencia de ese estado de cosas no existía una demanda fuerte y persistente de conocimientos científicos y prácticos para su aplicación en el desarrollo industrial y, en forma correlativa, había un marcado predominio del pensamiento filosófico en la intelectualidad.

Para comprender en el presente muchas de las vicisitudes del pensamiento filosófico del período en que cobra forma el pensamiento de Marx es imprescindible tener presente las dificultades que enfrentaron los pensadores de la Ilustración y, aún más, del Idealismo Alemán⁵ para romper con (o gradualmente zafar de) la férula del pensamiento filosófico de raíz religiosa que predominaba desde la Edad Media. La superación de las trabas impuestas por quienes seguían apegados a esas formas de pensar permitió las fundamentales revoluciones que se produjeron en las ciencias naturales europeas durante ese período. Puede decirse que la Ilustración culmina con el torbellino social y político producido por la Revolución Francesa (1789-99) y las subsiguientes guerras napoleónicas (1799-1815), las que tuvieron un profundo efecto transformador mucho más allá de las fronteras de Francia.

1. La evolución del pensamiento filosófico en Alemania

Leibniz (1646-1716) fue el pensador fundacional de la Ilustración alemana. Inventó el cálculo infinitesimal a la vez que el inglés Newton y de manera independiente. Era crítico de la concepción de Descartes (1596-1650) de que el espacio era infinitamente divisible y sostenía, por el contrario, que existían unidades indivisibles –mónadas– que se combinaban en formas más elevadas de materia. Y era muy crítico de Hobbes y Spinoza, pues consideraba que sus pensamientos amenazaban con materialismo, ateísmo y determinismo, a los que se oponía pues estaba convencido del papel de Dios en la génesis del mundo y del libre albedrío de los seres humanos. Su discípulo Wolff (1679–1754) introdujo una clasificación de posturas filosóficas que distinguía entre los 'escépticos' de que pueda existir conocimiento de la realidad última y los 'dogmáticos', quienes sostienen que sí es posible. A

su vez clasificaba a los dogmáticos en dos tipos: quienes son 'monistas' porque sostienen que hay una sola entidad última y los 'dualistas', para quienes hay entidades de dos tipos. Mientras los dualistas sostienen que 'cuerpo' y 'mente' (o 'materia' y 'espíritu') coexisten, los monistas son a su vez clasificados en 'materialistas' e 'idealistas', según que para ellos la realidad última sea corpórea (o material) o espiritual (o mental), respectivamente. Por ejemplo, para Wolff entre los filósofos griegos Platón había sido un idealista mientras que (el pos-Aristotélico) Epicuro había sido un materialista. Podemos intercalar aquí que en su tesis doctoral Marx analiza los aspectos centrales del pensamiento de Epicuro y en el esbozo de un Prefacio para una eventual publicación de la misma se refiere en forma muy elogiosa a su desprecio hacia la actitud supersticiosa de la gente que cree que los dioses intervienen en los asuntos humanos.

Kant (1724–1804), considerado por muchos como la figura central de la filosofía moderna, fue gradualmente separándose de las ideas de Leibniz y Wolff, con sus críticas a la 'Razón Pura', a la 'Razón Práctica' y al 'Poder del Juicio'. Distingue (a partir de 1770) dos fundamentos de la cognición: además del entendimiento (*understanding*) reconocido por Leibniz y Wolff, estaba la sensibilidad, que (pasivamente) brindaba el acceso al mundo sensible. Distingue las esencias (las cosas 'en sí') de los fenómenos (o apariencias). Ambos eran necesarios para obtener conocimientos empíricos. Pero sostenía que las características de nuestra estructura cognitiva nos limita al mundo de los fenómenos, no permitiéndonos discernir si lo que experimentamos como objeto no es simplemente el producto de la mente (y en ese sentido *a priori*). En la clasificación de Wolff, Kant sería un escéptico. Denominó "idealismo trascendental" a su postura. En su *Crítica de la Razón Pura*, estableció su teoría de que es posible el conocimiento *a priori* de la estructura del mundo sensible, o sea, el mundo de los fenómenos, debido a que éste es en alguna medida construido por la mente humana a partir de la combinación de la recepción pasiva de nuestros sentidos y las formas *a priori* provistas por nuestras facultades cognitivas. Las leyes de las ciencias naturales constituirían conocimientos *a priori*. Pero como ellas se circunscriben al mundo de los fenómenos y no brindan conocimiento cierto del mundo 'en sí' era posible para Kant reconciliar las ciencias naturales con las creencias religiosas y morales establecidas. Pues, mediante la fe y los juicios morales basados en ella y en el razonamiento, se podía aceptar la creencia en Dios, en la inmortalidad y en el libre albedrío, no habiendo forma alguna de establecer si corresponden a una realidad última.

Para Kant era inaceptable el escepticismo de Hume (1711-1776) en cuanto a cómo se adquieren los conocimientos (epistemología). Pues Hume criticaba la noción 'ingenua' de que mediante los sentidos podemos obtener 'copias' de la realidad exterior. Pensaba que más bien obtenemos conocimientos mediante los hábitos formados mediante la repetición de observaciones. En cambio, para Kant el conocimiento de los fenómenos debía fundamentarse en el razonamiento. Por eso proponía una 'Revolución Copernicana' en materia filosófica: mientras que hasta entonces las ciencias naturales suponían que el conocimiento gira alrededor de lo que es el mundo, debía invertirse la fórmula y suponerse que el conocimiento gira alrededor de lo que es nuestra mente, o sea, nuestras facultades cognitivas. Para Kant el razonamiento se componía del entendimiento, que organiza nuestras percepciones del mundo, y de la razón, que coordina los conceptos y categorías del entendimiento,

formando así un sistema conceptual. Llamaba 'razón especulativa' al proceso de producción de ideas a partir de las que el entendimiento genera. Para Kant, cuando este proceso de razonamiento se aplicaba a entes o ideas 'trascendentales' como el universo entero, necesariamente conducía a contradicciones, que llamaba 'antinomias', donde una 'tesis' coexistía con una 'antítesis', o sea, formas diametralmente opuestas de concebir el mundo (e.g., infinito o finito, etc.). Por ello, Kant pensaba que la razón debe ser controlada por el entendimiento.

El idealismo alemán posterior a Kant, comenzando con Fichte (1762–1814), siguió por un camino bastante diferente. Se construyó una nueva concepción del idealismo basada en el postulado de que el pensamiento y el ser son inseparables. Esta concepción se basaba en una noción dinámica según la cual la realidad era el resultado del desarrollo de la auto-conciencia, una postura extrema del monismo idealista (según la clasificación de Wolff).⁶

Hegel (1770–1831) tomó mucho del pensamiento de Kant pero introdujo cambios sustanciales. Se inspiró en parte en la 'dialéctica' de Platón y en parte en la de Fichte. La 'dialéctica' de Platón se concretaba en diálogos entre Sócrates y sus interlocutores. En forma análoga a la crítica de Aristóteles a Platón, Hegel contesta al escepticismo de Kant que no estamos limitados por nuestras facultades cognitivas debido a que el mundo tiene la misma racionalidad que nuestra mente. Y la 'dialéctica' de Hegel, por consiguiente, caracteriza no sólo a la lógica de nuestro pensamiento sino al desarrollo de la realidad misma. Platón pensaba que obtenemos conocimientos del mundo (imperfecto) a través de Formas que constituían conceptos universales (perfectos) brindados por la razón. Para Hegel, éste era un concepto estático de la razón que él sustituía por un concepto dinámico: la razón no se distinguía de la realidad por su perfección sino que tenía el mismo carácter dialéctico que tiene toda la realidad. Las contradicciones generadas mediante la dialéctica inducían a la razón a generar conceptos cada vez más universales, que abarcaban a los anteriores, llevando en última instancia a la 'Idea Absoluta' (en la *Lógica*) y al 'Espíritu Absoluto' (en la *Fenomenología*).⁷ En su dialéctica había tres aspectos, o 'momentos', y en esto se inspiraba en Fichte.⁸ Primero estaba el momento del entendimiento, luego el momento dialéctico (o 'negativamente racional') que es opuesto al primero. Pero este momento a la vez niega y conserva al momento inicial. El tercer momento (la 'negación de la negación') era el 'especulativo' (o 'positivamente racional'), que abarcaba a la unidad de la oposición entre los dos primeros. Pero el detalle de este proceso dialéctico de Hegel era específico a cada campo de aplicación. Por ello, podía aspirar a que fuera compatible con distintas ramas del saber y, en ese sentido, constituir un método 'científico'.

Los acontecimientos revolucionarios de 1830 en Europa continental perturbaron la paz mental de Hegel. En particular, la llamada 'Revolución de Julio' en Francia hizo añicos la fundamentación divina de la monarquía de la Restauración (borbónica) pos-napoleónica, resultando una monarquía constitucional, mucho más adecuada para facilitar el desarrollo capitalista del país. Los acontecimientos parisinos estimularon la insurrección que concretó la separación de Bélgica del (estado-tapón) Reino Unido de los Países Bajos que fuera diseñado en el Congreso de Viena (1815). El efecto sobre Alemania fue el de acelerar el proceso de unificación aduanera (comenzado en 1828) mediante la Unión Aduanera (*Zollverein*) de 1834, importante hito para la posterior unificación política en el Imperio Alemán (1871). El

efecto inmediato de la Revolución de Julio, sin embargo, fue inhibir la tímida liberalización política que se había iniciado en Alemania y canalizar el debate filosófico hacia los aspectos religiosos.

Hegel falleció en noviembre de 1831, algo más de un año después de la Revolución de Julio en Francia y cuando Marx tenía 13 años. Para entonces algunos ya habían caracterizado como panteísta a su sistema, acusación que también se le hizo a su discípulo Ludwig Feuerbach (1804–1872) a raíz de la publicación, en 1830, de su *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. Feuerbach había comenzado siendo un fuerte partidario de la filosofía hegeliana. Pero a pesar de publicar cuatro libros filosóficos (o de historia de la filosofía) adicionales durante esa década, no pudo conseguir una posición académica. Recién comenzó a distanciarse de Hegel con su publicación en 1839 de *Hacia una crítica de la filosofía hegeliana*, donde atacaba al hegelianismo señalando que, en su dialéctica, hay un 'auto-monólogo' desconectado del mundo real y que es preciso volver a la naturaleza.

Schelling (1775–1854), otro de los grandes exponentes del Idealismo Alemán, recién se hizo cargo en 1841 del puesto que Hegel había dejado vacante diez años antes pero para entonces ya había realizado importantes contribuciones. Se hizo crítico de aspectos importantes de la filosofía de Hegel, proponiendo que lo real mismo fuera tomado como lo que estaba en desarrollo (en lugar de tomar el concepto como punto de partida dotado de movimiento propio). Los trabajos de la última etapa de su vida (1827–1854) habrían de influenciar a pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Adorno y Lacan.⁹ Sin embargo, tuvo escasa influencia en su entorno inmediato pues la discusión filosófica se orientó en gran medida hacia la crítica de la religión. El teólogo protestante David Friedrich Strauss (1808-1874) había publicado en 1835-36 *La vida de Jesús examinada críticamente*, donde afirmaba que Jesucristo era un mortal y que los Evangelios que lo elevaron a la divinidad reflejaban tanto los mitos como la actividad poética de los primeros cristianos. Su postura (y su descarnada honestidad intelectual) le hizo perder su puesto en la Universidad de Tübingen y le impidió acceder en 1839 a la Universidad de Zurich. Bruno Bauer (1809-1882) escribe en 1838 su *Crítica a la historia de la Revelación* y funda un *Anuario de Halle para la Ciencia y el Arte Alemán* al que contribuirán tanto Feuerbach como Arnold Ruge. Enseñó en la Universidad de Bonn desde 1839 hasta 1842, cuando perdió su puesto debido a sus heterodoxos escritos sobre los Evangelios.

La sucesión al trono de Prusia del joven Federico Guillermo IV en 1840, quien parecía tener ideas menos retrógradas que las de su fallecido padre (Federico Guillermo III), inicialmente atenuó el peso de la censura. Sin embargo, al poco tiempo esa tendencia se revirtió, y sus ministros aristocráticos endurecieron la represión contra la prensa liberal. Pero la censura y la represión no pudieron evitar el proceso de radicalización del pensamiento filosófico alemán. Feuerbach publicó en 1841 (año en que Marx presenta su tesis doctoral) *Esencia del cristianismo*, y en 1843 *Principios de la Filosofía del Futuro*.

2. La evolución del pensamiento del joven Marx

Los escritos de Feuerbach tuvieron un fuerte impacto sobre Marx durante el período inmediatamente previo a su elaboración de la 'concepción materialista' de

la historia, a tal punto que Engels (2006 [1888]) posteriormente tomaría la publicación de *Esencia del cristianismo* de Feuerbach como hito del “fin de la filosofía clásica alemana”. Pero con el paso del tiempo Marx atribuyó méritos muy superiores al pensamiento de Hegel que al de Feuerbach. Si bien el pensamiento de Feuerbach tuvo una fuerte incidencia sobre Marx hasta 1844, posteriormente le encontró defectos importantes cuya crítica fue parte integral de su transición definitiva hacia su postura activista práctico-revolucionaria. Sin embargo, sus críticas a Feuerbach nunca tuvieron el carácter marcadamente agresivo que tuvieron sus rupturas con otros pensadores que en algún momento lo atrajeron.

En *La Ideología Alemana* (escrita en 1845-46 pero sólo publicada en forma póstuma) Marx y Engels plantean lisa y llanamente abandonar la especulación filosófica y “afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad”, pues “entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual”. Marx había llegado a esas conclusiones (en coincidencia con Engels a partir de cierto momento, al menos en lo que atañe a la realidad humana) a través de una serie de etapas concentradas en un período de pocos años, que le llevaron a polemizar y romper sucesivamente con sus anteriores compañeros ‘neohegelianos’. Después de su breve e intensa experiencia como editor de la *Gaceta Renana*, colaboró estrechamente con Arnold Ruge en la organización de los *Anales Franco-Prusianos* (1844) desde París, proyecto que debió suspenderse por falta de financiamiento luego de la publicación del primer número. En uno de los dos artículos propios que publica allí (con el título *Introducción para la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*¹⁰), Marx afirma que “la crítica de la religión es, en germen, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad” y que en Alemania la crítica de la religión (que es “el opio de los pueblos”) ya se ha llevado a cabo. Destaca lo atrasada que está Alemania con respecto a Inglaterra y Francia, no habiendo tenido una revolución comparable a las de estos dos países que sentara las condiciones adecuadas para el desarrollo industrial. Pero afirma la necesidad de modificar radicalmente las condiciones sociales de Alemania, de “derrocar a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado”, para lo cual “la teoría” puede llegar a ser una “fuerza material apenas se enseñorea de las masas” si se toma “como punto de partida la cortante, positiva eliminación de la religión”.

En sus (inéditos en vida) *Manuscritos* (escritos en 1844) Marx escribe que “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso...; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo” (*Manuscritos*, Manuscrito No. 3, p. XXIII). Como “la Economía Política moderna”, Hegel “concibe el trabajo como la esencia del hombre”. Si bien “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual”, “aprehende (dentro de la abstracción) el trabajo como acto autogenerador del hombre” y para él “ese movimiento de autogeneración... es la manifestación absoluta de la vida humana” (*Ibíd.*, p. XXX). Además, “En su forma abstracta, como dialéctica... esa vida es considerada como proceso divino, pero como el proceso divino del hombre” (*Ibíd.*, p. XXXI). Y el portador de ese proceso es “el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el Dios, el espíritu absoluto, la idea que

se conoce y se afirma.” Esto hacía que en Hegel el hombre real y la naturaleza real se conviertan simplemente en predicados. “La idea absoluta, la idea abstracta,... toda esta idea que se comporta de forma tan extraña y barroca y ha ocasionado a los hegelianos increíbles dolores de cabeza, no es, a fin de cuentas, sino la abstracción, es decir, el pensador abstracto.” Y así la naturaleza se convierte en una emanación del pensamiento. “Todo este tránsito de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* ... aparece en Hegel como la decisión de reconocer a la naturaleza como esencia y dedicarse a la contemplación”. Esta crítica a la actitud contemplativa de la filosofía de Hegel Marx se la haría más tarde también a la de Feuerbach y finalmente a la filosofía en general. Y estará en la base de su repudio a la práctica filosófica y de su concentración posterior en la investigación científica orientada hacia la modificación de la realidad social y política.

En *La Sagrada Familia* (escrita con Engels y publicada en alemán en 1845) Marx utiliza a Hegel para responder a su contemporáneo y ex compañero de ruta Bruno Bauer. Pero aquí nos interesa más lo que escribe sobre Hegel. Dice, por ejemplo, de la *Fenomenología*: “Como Hegel reemplaza aquí al hombre por el conocimiento, la realidad humana más variada aparece simplemente como una forma determinada, como una característica del conocimiento... En la *Fenomenología* de Hegel, las bases materiales, sensibles, objetivas de las diferentes y diversas formas del conocimiento humano, son dejadas en pie, y toda esta obra destructiva termina en la filosofía más conservadora, porque ella cree haber triunfado sobre el mundo objetivo, real y sensible... La *Fenomenología*, pues, termina naturalmente por suplantarse a toda realidad humana con ‘el saber absoluto’... Toda la *Fenomenología* tiende a demostrar que el conocimiento es la única realidad (*La Sagrada Familia*, pp. 217-218).

Marx nuevamente se refiere a la filosofía de Hegel cuando en 1847 escribe *Miseria de la Filosofía*, su crítica descarnada al libro del socialista francés Proudhon, quien había intentado usar la dialéctica hegeliana para elaborar sus ideas económicas pero, según Marx, no había entendido a Hegel. Marx opina que “Los economistas presentan las relaciones de la producción burguesa –la división del trabajo, el crédito, el dinero, etc.– como categorías fijas, inmutables, eternas” y Proudhon “quiere explicarnos el acto de la formación, el origen de estas categorías...” Y ambos se equivocaban. Pues, “Los economistas nos explican cómo se lleva a cabo la producción en dichas relaciones, pero lo que no nos explican es cómo se producen esas relaciones, es decir, el movimiento histórico que las engendra”. Por otro lado, “los materiales del señor Proudhon son los dogmas de los economistas. Pero desde el momento en que no se sigue el desarrollo histórico de las relaciones de producción, de las que las categorías no son sino la expresión teórica, desde el momento en que no se quiere ver en estas categorías más que ideas y pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones reales, quiérase o no se tiene que buscar el origen de estos pensamientos en el movimiento de la razón pura”. Por lo tanto, Proudhon tenía que fracasar cuando intentaba usar la dialéctica para trabajar con las categorías de los economistas. No sólo desconocía en profundidad la dialéctica hegeliana sino que esa dialéctica era inservible. Escribe: “Como la razón impersonal no tiene fuera de ella ni terreno sobre el que pueda asentarse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda combinarse, se ve forzada a dar volteretas situándose en sí misma... En cuanto a los que desconocen el lenguaje hegeliano, les

diremos la fórmula sacramental: afirmación, negación, negación de la negación. He aquí lo que significa manejar las palabras... En lugar del individuo ordinario, con su manera ordinaria de hablar y de pensar, no tenemos otra cosa que esta manera ordinaria completamente pura, sin el individuo... Así, según Hegel, todo lo que ha acaecido y todo lo que sigue acaeciendo corresponde exactamente a lo que acaece en su propio pensamiento (*Miseria de la Filosofía*, pp. 64-65).

Marx no llegó a conocer a Hegel. En cambio, tuvo una relación directa con Feuerbach (14 años mayor que él), y sus libros le produjeron un fuerte impacto cuando estaba forjando sus propias ideas. Una serie de cartas que Marx intercambia con Ruge durante 1843, donde discuten sobre la situación de Alemania y el contenido que debía tener la publicación proyectada (*Anales Franco-Alemanes*), son reveladoras de la postura que iba elaborando. En una carta del 13 de marzo Marx escribe: “Los aforismos de Feuerbach me parecen incorrectos sólo en un aspecto, que se refiere demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política. Esa, sin embargo, es la única alianza mediante la cual la filosofía de la actualidad puede hacerse verdad”.¹¹ En otra carta de septiembre vuelve sobre el mismo tema con mayor extensión. Luego de escribir que “debemos ayudar a los dogmáticos a clarificar sus ideas”, refiriéndose a las enseñanzas de Cabet, Dezamy, y Weitling, afirma que ese tipo de comunismo “es sólo una realización particular, unilateral del principio del socialismo”, que está confrontada por las teorías socialistas de Fourier y Proudhon. Pues “todo el principio del socialismo se ocupa de sólo un lado, o sea, la realidad de la verdadera existencia del hombre. Debemos también ocuparnos del otro lado, i.e., de la existencia teórica del hombre, y hacer de su religión y ciencia, etc., objeto de nuestra crítica”. Además, debían tomar partido en el proceso político, lo que significaba “desarrollar para el mundo nuevos principios a partir de los principios existentes”, “mostrar al mundo por qué lucha”. Y agrega, “Como en la crítica de Feuerbach de la religión, nuestro objetivo todo sólo puede ser traducir los problemas religiosos y políticos a sus formas humanas auto-concientes”.

En octubre de 1843 Marx escribe una carta a Feuerbach sugiriéndole que aportara un trabajo para *Anales Franco-Alemanes*. Pero el primer y único número de esta revista se publica en febrero de 1844 sin aporte alguno de Feuerbach (más que una breve carta del mismo dirigida a Ruge). Marx publica en los *Anales* su *Introducción para la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, a la que ya nos hemos referido, y *La Cuestión Judía*.¹² Además, desde abril de ese año trabajaba en sus *Manuscritos*. En agosto envía una segunda carta a Feuerbach, adjuntando una copia de su recién publicada *Introducción*. Marx escribe, con modestia y admiración poco usuales en él: “No concedo gran importancia a dicho artículo, pero me congratulo de poder testimoniarle el inmenso respeto y cariño –permítame utilizar esta palabra– que siento por usted. Sus obras *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe*, a pesar de su pequeño volumen, tienen más importancia que toda la actual literatura alemana en su conjunto” (Engels 1975 [1888], Apéndice). Marx agrega: “En dichas obras –no sé si con intención– ha dado al socialismo una base filosófica, y es así precisamente como los comunistas lo comprendieron al instante. La relación de la gente con la gente, el concepto de género humano, trasladado del mundo de las abstracciones a la tierra en que vivimos, ¿qué es sino el concepto de sociedad?” (*Ibíd.*).

Feuerbach realizaba lo real como objeto de los sentidos y, en particular, enfati-

zaba el sentimiento de amor a otra(s) persona(s). Por ejemplo, afirmaba: “El Dios Cristiano mismo es sólo una abstracción a partir del amor humano y una imagen suya” (Feuerbach 1972 [1843], § 32, traducción libre). “La nueva filosofía se basa en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento...” (§ 34). Afirma: “El empirismo está por lo tanto perfectamente justificado en considerar que las ideas se originan en los sentidos; pero lo que olvida es que el objeto sensible más esencial para el hombre es el hombre mismo; que sólo al vislumbrar al hombre surge la chispa de conciencia e intelecto del hombre. Y esto muestra que el idealismo está en lo cierto en cuanto a que ve el origen de las ideas en el hombre; pero está equivocado en cuanto a que deriva estas ideas del hombre concebido como un ser aislado, como mera alma que existe para sí; en una palabra, está equivocado cuando deriva las ideas de un ego que no está dado en el contexto de su comunión con un Tu dado por la percepción... ; la comunión del hombre con el hombre es el primer principio y el criterio de la verdad y la universalidad” (§ 41).

En *La Sagrada Familia*¹³ Marx intercala algunas referencias a Feuerbach. En la primera frase del Prólogo los autores denominan ‘humanismo realista’ a su propia postura filosófica, donde el adjetivo ‘realista’ tiene, como en Feuerbach, un significado equivalente a ‘materialista’, o sea, opuesto a ‘idealista’ (o ‘espiritualista’). Marx atribuye a Feuerbach representar al materialismo (*qua* humanismo) en el dominio de la teoría en forma análoga a cómo “el socialismo y el comunismo de Francia e Inglaterra representan en el dominio de la práctica al materialismo coincidente con el humanismo” (*La Sagrada Familia*, p. 147). Feuerbach había criticado a Hegel “desde el punto de vista hegeliano; el espíritu absoluto metafísico lo resolvió en ‘el hombre real basado en la naturaleza’; terminó la crítica de la religión estableciendo magistralmente los grandes principios fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana y, por consecuencia, para la crítica de toda metafísica” (*Ibíd.*, p. 162).

Estas observaciones predominantemente positivas sobre Feuerbach están sólo salpicadas en un extenso escrito polémico contra Bruno Bauer y sus colaboradores. Bruno Bauer fue un intelectual que se dedicó fundamentalmente a la teología desde un punto de vista que comenzó siendo Hegeliano y evolucionó hacia un ateísmo militante. Pero Marx siguió re-elaborando las ideas de Feuerbach que lo habían impactado y dos meses después de la aparición de *La Sagrada Familia* anota muy sintéticamente sus críticas a Feuerbach, a “todo el materialismo anterior”, y a la filosofía en general, en once puntos que Engels publicó en 1888 como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana* bajo el nombre de “Tesis sobre Feuerbach”.¹⁴ La primera de estas once ‘tesis’ incluye a Feuerbach en su crítica de ‘todo el materialismo anterior’ por su carácter contemplativo:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo su forma de *objeto* [objekt] o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como

una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, práctico-crítica (Engels 1975 [1888], Apéndice).

Mediante la expresión ‘forma suciamente judaica’, Marx se refería en forma elíptica (y en su jerga personal) a la actividad comercial, bancaria, e industrial, como se desprende de sus escritos motivados por los artículos de Bruno Bauer sobre la cuestión de la plena emancipación política de los judíos en Alemania, quienes luego de la derrota de Napoleón habían vuelto a perder muchos de los derechos que habían logrado. A este tema Bauer le había dedicado dos artículos (*La Cuestión Judía* y *La capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres*) a los que responde en tono crítico Marx en los *Anales Franco-Alemanes* y luego también en algunas subsecciones de *La Sagrada Familia*. En los *Anales*, por ejemplo, Marx escribe “¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época”. En *La Sagrada Familia* Marx escribe: “La emancipación política de los judíos y la concesión de los derechos del hombre a los judíos, he aquí dos actos recíprocamente solidarios. El señor Riesser¹⁵ expresa exactamente el sentido que los judíos dan a esta reivindicación del reconocimiento de su libre humanidad, cuando reclama, entre otras, la libertad de ir y venir, de residir y viajar, de ejercer una industria, etc. Esas manifestaciones de la ‘libre humanidad’ son reconocidas expresamente en la proclamación francesa de los derechos del hombre. El judío tiene tanto más fundamento en reivindicar este reconocimiento de su ‘libre humanidad’ en cuanto que ‘la libre sociedad burguesa’ es absolutamente de esencia comercial judía y que, por definición, forma parte de ella”. Es preciso aclarar que Marx era partidario de los derechos plenos de los judíos y estaba dispuesto a actuar para que se concretaran. Ello se comprueba en la carta (ya citada arriba) que le escribió el 13 de marzo de 1843 a Ruge desde Colonia, donde le cuenta: “Recién fui visitado por el jefe de la comunidad judía de aquí, quien me pidió una petición a favor de los judíos ante la Asamblea Provincial, y estoy dispuesto a hacerlo. Por más que me disguste la fe judía, los puntos de vista de Bauer me parecen demasiado abstractos. El asunto es hacer cuantas brechas se pueda en el Estado cristiano y hacer entrar por contrabando todo lo que se pueda de lo que es racional...”.¹⁶ Marx repudiaba toda religión, y le disgustaba en particular la judía porque la asociaba con la usura y el culto al dinero como valor supremo.

En su comentario a Ruge sobre *La esencia del cristianismo* de Bauer Marx expresaba que la práctica ‘auténticamente humana’ no se limita a la actividad económica sino que también abarcaba otros campos, en particular, la práctica política ‘revolucionaria’. Y esa idea se repite en forma más general y contundente en la brevísima y famosa ‘tesis’ 11: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. Mientras el ‘materialismo *contemplativo*’ o ‘antiguo materialismo’ sólo llegaba a contemplar a los individuos dentro de la ‘sociedad burguesa’, el ‘nuevo materialismo’ concebía ‘la

sensorialidad como actividad práctica' y adoptaba el punto de vista de la 'sociedad humana, o la humanidad socializada' ('tesis' 9 y 10).

3. El temprano énfasis de Marx sobre lo empírico

Una contribución interesante de Marx a *La Sagrada Familia* es la cronología sintética que hace de cómo en Inglaterra y Francia fue desarrollándose, a partir de la metafísica (teológica) imperante, un pensamiento filosófico materialista, mientras que la metafísica fue restaurada en Alemania con el triunfo del idealismo filosófico. Esa cronología revela hasta qué punto Marx atribuía al 'empirismo' inglés y francés (que él prefería denominar 'materialismo') una decisiva influencia sobre las corrientes socialistas y comunistas en sus mismos orígenes. Afirma que "la filosofía francesa del siglo XVIII, y particularmente el materialismo inglés y francés, no fueron solamente una lucha contra las instituciones políticas existentes, contra la religión y la teología existentes, sino también y no menos una lucha abierta y declarada contra la metafísica del siglo XVIII", refiriéndose entre estos últimos a Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Sin embargo, la "metafísica del siglo XVII, que tuvo que ceder el sitio... al materialismo francés del siglo XVIII, tuvo su restauración victoriosa y substancial en la filosofía especulativa alemana del siglo XIX" (*La Sagrada Familia*, p. 146).

Según Marx, el materialismo en Francia tenía un doble origen: la física de Descartes (1596–1650) y la influencia del materialismo inglés. El materialismo de Descartes se circunscribió a sus estudios sobre ciencias naturales, completamente separados de sus concepciones filosóficas metafísicas en otros campos. Tuvo muchos discípulos exitosos en el terreno de las ciencias naturales. Y el principal detractor de la metafísica del siglo 17 habría sido el cura protestante (hugonote) francés Pierre Bayle (1647–1706), quien a través de sus dudas religiosas y sus críticas a Spinoza y a Leibnitz habría demostrado "que puede existir una sociedad de puros ateos, que un ateo podía ser un hombre honesto, que el hombre no se corrompía por el ateísmo, sino por la superstición y la idolatría".

La segunda fuente del materialismo en Francia según Marx, el materialismo inglés, fue de gran importancia y culmina en Inglaterra con la obra de Locke (1632–1704) *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que aportó "un sistema positivo, antimetafísico". Pero Locke era a su vez resultante de un desarrollo previo del pensamiento materialista inglés que había comenzado casi un siglo antes con Bacon (1561–1626), padre "de toda ciencia experimental moderna", para quien "las ciencias físicas y naturales constituyen la verdadera ciencia, y la física concreta, su parte principal... La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las condiciones esenciales de un método racional" (*Ibid.*). Marx señala que Hobbes (1588–1679) sistematizó el materialismo de Bacon y además "pulverizó los prejuicios teístas del materialismo baconiano". Pues para Hobbes "no puede separarse el pensamiento de una materia que piensa. Ella es el sujeto de todos los cambios... Como sólo lo material puede ser objeto de la percepción y del saber, nada sabemos de la existencia de Dios". Finalmente, Locke habría fundamentado el materialismo de las concepciones de Bacon y de Hobbes en su *Ensayo*, y "había fundado la filosofía del buen sentido, es decir, estableció por un rodeo que no existía una filosofía distinta del buen sentido y de la razón descansando en el

sentido común”.

El Abad Condillac (1714–1780) había sido el “intérprete francés” de Locke y además quien desarrolló su pensamiento al demostrar que “no sólo el alma sino también los sentidos, no sólo el arte de hacer ideas sino también el arte de las sensaciones sensibles, son cuestión de la experiencia y de la costumbre” y que “todo el desarrollo de los hombres depende, por lo tanto, de la educación y de las circunstancias exteriores”. Y otro pensador francés (y también abad) que se inspiró en Locke fue Helvétius (1715–1771), para quien “Las aptitudes sensibles y el amor propio, el placer y el interés personal bien entendido son los fundamentos de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación, son los resortes principales de su sistema.”

Según Marx el materialismo filosófico francés condujo, por un lado, al desarrollo de las ciencias naturales a través de Descartes y sus discípulos y, por otro lado, al socialismo y al comunismo (término inventado por el francés Cabet (1788–1856)) por medio de Helvetius y Fourier (1772–1837). En Inglaterra, el socialismo y el comunismo fueron introducidos por Bentham (1748–1832) y Owen (1771–1858), respectivamente: “Bentham funda su sistema del interés bien entendido sobre la moral de Helvetius, de igual modo que Owen, partiendo del sistema de Bentham, funda el comunismo inglés”. Por su parte, “desterrado en Inglaterra, el francés Cabet es seducido por las ideas comunistas indígenas y vuelve a Francia para convertirse en el representante más popular, y también el más vulgar, del comunismo. Los comunistas científicos franceses Dezamy, Gay, etc., desarrollan, a semejanza de Owen, la doctrina del materialismo como la doctrina del humanismo real y como la base lógica del comunismo”.

Marx destaca como aspecto esencial del socialismo y el comunismo la idea de los materialistas franceses de que debía forjarse una sociedad en la cual la educación permitiera hacer “verdaderamente humanos” a los jóvenes, haciendo que “el interés particular del hombre se confunda con el interés humano”. Pues de tal modo se generarían circunstancias que pudieran formar al hombre de acuerdo con “el interés bien entendido”, que es “el principio de toda moral”:

Cuando se estudia las teorías del materialismo sobre la bondad natural y la igual inteligencia de los hombres, sobre la omnipotencia de la educación, de la experiencia, de la costumbre, sobre la influencia de las circunstancias exteriores en los hombres, sobre la alta importancia de la industria, sobre la justicia del placer, etc., no hace falta una sagacidad extraordinaria para descubrir *lo que las une necesariamente al comunismo y al socialismo*. Si el hombre obtiene del mundo sensible y de la experiencia sobre el mundo sensible todo conocimiento, sensación, etc., conviene entonces organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre se asimile cuanto encuentre en él de verdaderamente humano, que él mismo se conozca como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, conviene que el interés particular del hombre se confunda con el interés humano. Si el hombre no es libre en el sentido materialista de la palabra, esto es, *si es libre* no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino *por la fuerza positiva de hacer valer su*

verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino destruir los focos antisociales donde nacen los crímenes y dar a cada cual el espacio social necesario para el desenvolvimiento esencial de su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, *se deben formar humanamente las circunstancias...* Estas frases y otras análogas se encuentran casi textualmente en los más antiguos materialistas franceses (*Ibíd.*, pp. 152-153. Itálicas añadidas).

Meses después de terminar *La Sagrada Familia*, la tercera 'tesis' sobre Feuerbach retoma estos temas de los materialistas (que ya no circunscribía a los franceses) para especificar que es la 'práctica revolucionaria' la que puede hacer modificar las circunstancias, incluyendo entre éstas la educación: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria" (Engels 1975 [1888], Apéndice).

Qué es la 'concepción materialista de la historia'

La Ideología Alemana

Pocos meses después de las 'tesis' Marx comienza a escribir *La Ideología Alemana* junto con Engels, otro libro polémico. Le dedican unos nueve meses y también contiene diversas consideraciones sobre Feuerbach.¹⁷ Por ejemplo: "Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres se necesitan los unos a los otros y siempre se han necesitado. Quiere establecer la conciencia, en torno a este hecho; aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho existente". Reconocen que "Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de este hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo". Y agregan la nota activista de las 'tesis' que "lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe".

También cuando critica a Max Stirner por (entre muchas otras cosas) "aceptar a pies juntillas" la idea de Feuerbach de que "es 'el hombre' quien hace la historia" Marx, adjudicándose la representación de "los teóricos alemanes", vuelve a resaltar la necesidad de observar "empíricamente las premisas materiales de la realidad" para abrir el camino "hacia una interpretación materialista del mundo". Escribe: "Al mostrar Feuerbach que el mundo religioso no era sino la ilusión del mundo terrenal que en él mismo aparecía solamente como frase, se planteaba también, para la teoría alemana, por sí mismo, un problema a que él no daba solución, a saber: ¿cómo explicarse que los hombres "se metan en la cabeza" estas ilusiones? Y esta pregunta abrió incluso a los teóricos alemanes el camino hacia una interpretación materialista del mundo, que no sólo no carecía de premisas, sino que, por el contrario, observaba *empíricamente* las premisas materiales de la realidad en cuanto tales y era, por ello, cabalmente, una concepción realmente crítica del mundo (*La Ideología Alemana*, Parte III; itálicas añadidas). Y añade que esto "se apuntaba

ya” en los dos trabajos que él había publicados en los *Anales Franco-Alemanes*: la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*. En este punto propone lisa y llanamente abandonar la filosofía: “hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad”.

La Ideología Alemana (1845) fue concebida por sus autores como una crítica a algunos de los más destacados ‘neohegelianos’ (L. Feuerbach, B. Bauer, y M. Stirner) y a la versión del socialismo (‘socialismo verdadero’) que estaba en boga en Alemania, dedicando un ‘volumen’ a cada uno de estos dos temas (si bien el primero es muchísimo más largo debido a la notable extensión de la crítica a Stirner). Aquí nos circunscribimos al primero pues es allí donde se encuentra la exposición positiva de la nueva concepción (a menudo intercalada dentro de los análisis críticos).

Distincuen entre los ‘viejos hegelianos’ que “lo comprendían todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel” y los ‘neohegelianos’ que “lo criticaban todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico”. Los autores siguen dándole a Feuerbach un rol diferente a los de Bauer (quien se especializaba en la crítica de las ideas, sobre todo religiosas) y Stirner (quien abogaba lisa y llanamente por el egoísmo como fundamentación de la conducta individual y repudiaba todo límite marcado por otros). El problema era que entre los neohegelianos “las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana”. Por ello, los neohegelianos “formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras” y, a pesar de su fraseología ‘revolucionaria’ eran “los perfectos conservadores”, pues “no combaten en modo alguno el mundo real existente”.

El combate que Marx y Engels proponían debía basarse en la ‘ciencia de la historia’, o sea, su ‘concepción materialista de la historia’, la que suponía un cambio radical en la forma de interpretar la historia. Sobre la base de esta concepción delinearán su proyecto político.¹⁸ Para ellos, si se logra una adecuada exposición de la realidad deja de tener sentido la especulación filosófica *per se*, pues ella es un segmento de la producción ideológica en general, la cual sólo puede comprenderse en el contexto de la base material que sustenta a quienes la producen. En sus palabras: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.”

Ingredientes de la nueva concepción histórica *La Ideología Alemana* presenta un esbozo de una teoría de la sociedad humana en su evolución, conjuntamente con una teoría de cómo analizar y exponer esa historia. Sus autores desarrollarán estos lineamientos en obras conjuntas e individuales posteriores, en variadas direcciones y con diferencias a veces significativas, pero su núcleo central estará siempre presente a lo largo de las labores creativas de ambos. En el siguiente párrafo sin-

tetizan su ruptura con 'la filosofía alemana' y también algunos de los ingredientes básicos de su nueva concepción de la historia:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan... se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (*La Ideología Alemana*, I. Feuerbach).

Al descomponer la 'autoconciencia' hegeliana en estratos diferenciados y jerarquizados, como lo económico-social (el 'proceso de vida real') y lo ideológico ('La moral, la religión, la metafísica'), destacan que lo segundo no tiene historia propia porque está condicionado por lo primero. Esto significa que es en lo 'material' (o económico-social) donde debe buscarse los 'determinantes' (en el sentido laxo de 'condicionantes') de los cambios fundamentales en la sociedad. Y encuentran en la 'división del trabajo' entendida en un sentido jerárquico (esclavo-dueño, siervo-señor, asalariado-capitalista) y basada en 'la propiedad' de los segundos la base de la "distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos". Encuentran el 'primer germen' de la propiedad ya en la familia primigenia, 'donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido' en el sentido de que esa 'división del trabajo' le da al marido "el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros" así como la consiguiente 'propiedad' le da el derecho de disponer del producto de ese trabajo.

Pero a la par de la 'división del trabajo' entendida en este sentido jerárquico surge también la 'división del trabajo' horizontal en la cual "el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida". Surge entonces una "contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí". El Estado asume "una forma propia e independiente" que ilusoriamente representa el interés común, pero lo hace "siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua... y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay una que domina sobre todas las demás" (*Ibid.*).¹⁹ Los autores concluyen que las luchas por el establecimiento de formas particulares de gobierno

(como democracia, aristocracia, monarquía) y aún subformas (como la extensión del sufragio en la democracia) se dan sobre la base de luchas reales entre las diversas clases, de las cuales una es dominante.²⁰ Además, “toda clase que aspire a implantar su dominación... tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general”. Pero que el interés de la clase dominante sea el interés general es puramente ilusorio.

A diferencia de los 'neohegelianos', Marx y Engels no partían del análisis de la religión o de la filosofía. Al contrario, dicen que las premisas de las que parten “Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción” y que “Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica”. Así como “el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida... El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir”. “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción” (*Ibid.*). Y, dependiendo de esas condiciones materiales de producción, los individuos en tanto productores contraen entre sí determinadas relaciones sociales y políticas. La insistencia en lo empírico se repite en *La Ideología Alemana* varias veces: “La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción”. Esa observación empírica les lleva a la conclusión de que la “organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos... tal y como desarrollan sus actividades *bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad*” (*Ibid.*; itálicas añadidas).

Estas consideraciones constituían una nueva ‘concepción de la historia’. A diferencia de “la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira... a las acciones resonantes de los jefes y del Estado”, la nueva concepción ante todo analizaba “el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas”, o sea, la “sociedad civil”, la cual “abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas.²¹ Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende de los límites del Estado y de la nación”.²² Este funcionamiento económico-social, o ‘forma de intercambio correspondiente a este modo de producción’ iría más allá de los límites políticos de la tribu o la nación en la medida en que las diferentes tribus o naciones (según el estadio de desarrollo) estuvieran interconectadas. Para los autores la sociedad civil “forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra superestructura idealista”. En definitiva, la nueva concepción de la historia consistía “en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá

exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)” (*Ibíd.*).

Por consiguiente, se debía “explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material” en lugar de “explicar la práctica partiendo de la idea”, como hacía “la concepción idealista de la historia”, la que “sólo acierta a ver en la historia las acciones políticas de los caudillos y del Estado, las luchas religiosas y las luchas teóricas en general”. Esa concepción idealista se veía “obligada a compartir, especialmente, en cada época histórica, las ilusiones de esta época”. Si, “por ejemplo, una época se imagina que se mueve por motivos puramente ‘políticos’ o ‘religiosos’, a pesar de que la ‘religión’ o la ‘política’ son simplemente las formas de sus motivos reales: pues bien, el historiador de la época de que se trata acepta sin más tales opiniones”, y así lo que los hombres de esa época “se ‘figuraron’, se ‘imaginaron’ acerca de su práctica real se convierte en la única potencia determinante y activa que dominaba y determinaba la práctica de estos hombres”.²³ Para Marx y Engels, si bien los “hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas”, se trata de “los hombres reales y actuales, tal y como se hallan *condicionados* por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde” (*Ibíd.*; itálicas añadidas).

Para ellos “un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una ‘fuerza productiva’ ” (*Ibíd.*, III. San Max). Y “la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social”. Por ello, “la ‘historia de la humanidad’ debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” teniéndose “una conexión materialista de los hombres entre sí, *condicionada* por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una ‘historia’, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que también mantenga unidos a los hombres” (*Ibíd.*; itálicas añadidas). Los autores reconocen que “Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente unilateral el entronque de este hecho [la producción de los medios de vida] con la llamada historia, ante todo mientras estaban prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base materialista, al escribir las primeras historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria” (*Ibíd.*; aclaración entre corchetes agregada).²⁴

Solamente después de tomar en consideración que el grado de desarrollo alcanzado por la fuerza productiva alcanzada por cualquier sociedad concreta condiciona las relaciones que los individuos que viven en ella establecen entre sí en el proceso productivo, “caemos en la cuenta de que el hombre tiene también ‘conciencia’ ” y produce y transforma ideas. Pero aun esta conciencia está íntimamente condicionada por determinantes materiales como los que dan lugar al lenguaje, pues “El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real... y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres” (*Ibíd.*, I. Feuerbach). Vemos así expuestos los ingredientes fundamentales de

la 'concepción materialista de la historia'.

Formas históricas de organización social Marx dio un papel muy destacado (aquí conjuntamente con Engels y, posteriormente, en *El Capital*) al “grado de desarrollo de las fuerzas productivas” y a su relación bidireccional con la división del trabajo, la organización de la producción, y la forma de la propiedad. Muestra aquí cómo a lo largo de la historia “Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad”. Distingue en la historia una sucesión de formas de organización social que corresponden a sendas formas de propiedad. La primera es la de la propiedad de la tribu, en la cual “la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia”, y la “organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar” pues “a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos”.

Como segunda forma de organización social, introducen “la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una ciudad, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud”. En esta forma se tiene, a la vez que la propiedad comunal, una propiedad privada que va desarrollándose gradualmente, primero como propiedad mobiliaria y luego también como inmobiliaria, si bien supeditada aún esta última a la propiedad comunal. En esta forma de organización social la comunidad de los ciudadanos ejercen colectivamente “su poder sobre los esclavos que trabajan para ellos”, lo que induce a los ciudadanos a permanecer vinculados a través de la propiedad comunal. Pero a medida que se desarrolla la propiedad privada inmobiliaria entra en declive esta forma de organización social comunal.

Con el desarrollo de la propiedad privada aparece la concentración de la propiedad. Pero aparecerán formas sociales muy distintas según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Los autores toman como ejemplos la sociedad romana y el posterior desarrollo de las instituciones feudales europeas. En el desarrollo de Roma a partir de las conquistas de los pueblos germánicos circundantes, la concentración de la propiedad privada inmobiliaria dio lugar a “la transformación de los pequeños campesinos plebeyos en un proletariado, que, sin embargo, dada su posición intermedia entre los ciudadanos poseedores y los esclavos, no llega a adquirir un desarrollo independiente”. La descomposición de la sociedad romana dio origen a la “tercera forma de propiedad”, o sea la “propiedad feudal o por estamentos”, que tuvo su punto de partido en el campo debido a la decadencia de las ciudades luego de las conquistas por parte de diversas tribus germánicas (ostrogodos, visigodos, vándalos, lombardos, francos, etc.) durante los siglos 5 y 6, ciudades que habían sido el “punto de partida” de la organización social en la Antigüedad. Afirman que “Los últimos siglos del Imperio Romano decadente y la conquista por los propios bárbaros destruyeron una gran cantidad de fuerzas productivas; la agricultura veíase postrada, la industria languideció por la falta de mercados, el comercio cayó en el sopor o se vio violentamente interrumpido y la población rural y urbana decreció. Estos factores preexistentes y el modo de organización de la conquista por ellos condicionado hicieron que se desarrollara, bajo la influencia de la estructura

del ejército germánico, la propiedad feudal" (*Ibíd.*).

También esta forma de organización social se basaba, "como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a ésta no se enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba". Existe allí una "organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, los séquitos armados, daban a la nobleza el poder sobre los siervos".²⁵ Como en el caso de la propiedad comunal de la Antigüedad, la organización feudal era "una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asociación y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado". A la "organización feudal de la propiedad territorial correspondía en las ciudades la propiedad corporativa, la organización feudal del artesanado", o sea, el sistema gremial. Los "pequeños capitales de los artesanos sueltos, reunidos poco a poco por el ahorro, y la estabilidad del número de éstos en medio de una creciente población, hicieron que se desarrollara en las ciudades una jerarquía semejante a la que imperaba en el campo". Esa jerarquía estaba formada por maestros, oficiales y aprendices, así como en el campo la jerarquía era la de príncipes, nobleza, clero y campesinos siervos (también llamados 'colonos'). Durante el feudalismo se desarrolló poco la división del trabajo pues en "la agricultura, la división del trabajo veíase entorpecida por el cultivo parcelado, junto al que surgió después la industria a domicilio de los propios campesinos", mientras que "en la industria, no existía división del trabajo dentro de cada oficio, y muy poca entre unos oficios y otros". La estructura feudal llevaba a la "agrupación de territorios importantes en reinos feudales". "De aquí que a la cabeza de la organización de la clase dominante, de la nobleza, figurara en todas partes un monarca".

Si bien consideran que es "un hecho generalmente reconocido" que "Las relaciones entre unas naciones y otras dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior", afirman que "no sólo las relaciones entre una nación y otra, sino también toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior". Y existiría una íntima conexión entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el de la división del trabajo: "Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva, cuando no se trata de una simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad (como ocurre, por ejemplo, con la roturación de tierras) trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo" (*Ibíd.*). Y la división del trabajo dentro de un país se manifiesta, primero, en "la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la ciudad y el campo y en la contradicción de los intereses entre una y otro", y luego en "la separación del trabajo comercial del industrial", y también en la división del trabajo en diferentes ramas industriales.

Poder político, Estado, derecho y la dinámica histórica La relación causal entre el poder político, el Estado, y el derecho constituye otro de los pilares de la nueva concepción. Se afirma que en la historia hubo una diferenciación entre "

los teóricos que consideraban el poder como el fundamento del derecho” y “los que veían la base del derecho en la voluntad”. Y “Si se ve en el poder el fundamento del derecho, como hacen Hobbes, etc., tendremos que el derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado (*Ibíd.*, III. San Max). Los autores están claramente a favor de la perspectiva Hobbesiana de que el poder es el fundamento del derecho y no la voluntad (como en el *Contrato Social* de Rousseau, según el cual habría habido un primigenio ‘contrato’ de convivencia). Como sugiere la referencia a “otras relaciones, sobre las que descansa el poder del Estado”, para Marx y Engels el poder político se asienta a su vez en condiciones económicas, o sea, “en la vida material”, en franca oposición a la esfera de las ideas y la voluntad en torno a la cual giraba el idealismo filosófico alemán de su tiempo. El poder del Estado en cualquier época, así como las ideas predominantes, se asienta sobre una base constituida por el “modo de producción y la forma de intercambio”, las cuales son independientes de la voluntad de *los individuos*, ya que éstos nacen dentro de una determinada estructura social que sólo se modifica según patrones que Marx, en el caso del capitalismo, trató de precisar durante las siguientes tres décadas. Y en las sociedades estratificadas en clases hay una clase dominante que, siendo condicionada por el conjunto de relaciones de producción existentes, expresa e impone sus intereses mediante el Estado y el derecho que constituye:

La vida material de los individuos..., [o sea,] su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él. Los individuos que dominan bajo estas relaciones tienen, independientemente de que su poder deba constituirse como Estado, que dar necesariamente a su voluntad, condicionada por dichas determinadas relaciones, una expresión general como voluntad del Estado, como ley, expresión cuyo contenido está dado siempre por las relaciones de esta clase, como con la mayor claridad demuestran el derecho privado y el derecho penal (*Ibíd.*, III. San Max; aclaración entre corchetes añadida).

En *La Ideología Alemana* se esboza una teoría de la dinámica histórica basada en el grado de correspondencia (o bien de falta de correspondencia, o ‘contradicción’) entre el nivel de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas y la organización económico-social, o ‘modo de producción y forma de intercambio’ existente. Cada generación hereda ‘una forma de intercambio’ que corresponde a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas. Pero mientras la ‘forma de intercambio’ tiende a cristalizarse, las fuerzas productivas tienden a avanzar por el accionar de la sociedad misma en la esfera económica en forma más o menos dinámica, según el estadio de sociedad de la que se trate y según las modalidades del ‘intercambio’, incluyendo el comercio y la conquista. Al desarrollarse las fuerzas productivas, a la larga se produce una falta de correspondencia, o ‘contradicción’ entre ellas y las

relaciones de producción relativamente cristalizadas, lo que desemboca eventualmente en una revolución. Ésta puede tener el efecto, al menos en el largo plazo, de adaptar la estructura de la sociedad para que deje de estar en contradicción con las fuerzas productivas existentes. En palabras de los autores:

Lo que a la época posterior le parece casual en contraposición a la anterior... es una forma de intercambio que correspondía a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas... La determinada condición bajo la que producen corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción, a su condicionalidad real... Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba... Estas diferentes condiciones, que primeramente aparecen como condiciones del propio modo de manifestarse y más tarde como trabas de él, forman a lo largo de todo el desarrollo histórico una serie coherente de formas de intercambio, cuya cohesión consiste en que la forma anterior de intercambio, convertida en una traba, es sustituida por otra nueva, más a tono con las fuerzas productivas desarrolladas... (*Ibid.*, I. Feuerbach).

Pero esta concepción de la dinámica histórica no pretendía ser mecánica ni determinística²⁶, sino que intentaba reflejar la complejidad de sus aspectos más fundamentales, aquellos que no giran en torno a los 'grandes hombres' sino en torno a las fuerzas más fundamentales que permiten que ciertos hombres se destaquen en cualquier coyuntura histórica dada. Por un lado, está la interrelación entre naciones a través de la competencia en el comercio mundial, que hace que surjan 'contradicciones' en países que no son aquellos en que se produce la contradicción fundamental de la época. Si bien "Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio", "no es necesario que esta contradicción, para provocar colisiones en un país, se agudice precisamente en este país mismo". Pues "La competencia con países industrialmente más desarrollados, provocada por un mayor intercambio internacional, basta para engendrar también una contradicción semejante en países de industria menos desarrollada". Y aún dentro de una nación podían darse largos períodos en los que el poder del Estado representara sobre todo los intereses de una clase que ya no es la dominante desde el punto de vista de su inserción en la actividad económica: "Este proceso se desarrolla, además, muy lentamente; las diferentes fases y los diversos intereses no se superan nunca del todo, sino que sólo se subordinan al interés victorioso y van arrastrándose siglo tras siglo al lado de éste. De donde se sigue que, incluso dentro de una nación... un interés anterior cuya forma peculiar de intercambio se ve ya desplazada por otra correspondiente a un interés posterior, puede mantenerse durante largo tiempo en posesión de un poder tradicional en la aparente comunidad sustantivada frente a los individuos (en el Estado y en el derecho), poder al que en última instancia sólo podrá poner fin una revolución" (*Ibid.*, I. Feuerbach). Los autores parecen aludir a las situaciones de Inglaterra y Francia antes de sus respectivas revoluciones 'burguesas' (de los siglos 17 y 18, respectivamente), en las que el Estado y el derecho aún reflejaban los intereses de la aristocracia terrateniente en un grado mayor al que era compatible con la ascendencia del poder económico de la clase capitalista. Pero esos

casos concretos les permite visualizar esa dinámica como aplicable a otros períodos y lugares de la historia, si bien esa aplicación debía basarse siempre en el material empírico disponible.

La carta a Annenkov de 1846

Según la nueva concepción de la historia, el “modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él” de cualquier sociedad estaban íntimamente relacionados con el estado de avance de las ‘fuerzas productivas’, o sea, el grado y la manera en que la sociedad era capaz de transformar a la naturaleza en su provecho (que desde hace mucho en la teoría económica se denomina ‘productividad’), estado que cada generación dejaba como herencia a la siguiente en forma acumulativa y en cuyo estudio radicaba la clave para la comprensión de los condicionantes últimos de la dinámica histórica. En la carta que Marx escribe a fines de 1846 (o sea, pocos meses después de dejar de trabajar en *La Ideología Alemana*) al escritor ruso P. W. Annenkov, expone en forma muy sintética su visión de la relación de condicionamiento que va desde las fuerzas productivas hasta el Estado, pasando por el ordenamiento de la organización social: “Supóngase un estado particular de desarrollo de las fuerzas productivas del hombre y se tendrá una forma particular de comercio y consumo. Supóngase etapas particulares del desarrollo de la producción, del comercio y del consumo, y se tendrá un orden social correspondiente, una correspondiente organización de la familia y de las jerarquías y clases: en una palabra, una correspondiente sociedad civil. Presupóngase una sociedad civil dada y se tendrán condiciones políticas particulares que son sólo la expresión oficial de la sociedad civil” (*Correspondencia*, Carta 2).

La carta a Annenkov expone sintéticamente cómo el accionar de los individuos está condicionado por la estructura de la sociedad, la que es fruto de las generaciones precedentes, y cómo el grado de desarrollo de las fuerzas productivas constituye un hilo unificador en la historia: “Es superfluo agregar que los hombres no son libres de elegir sus fuerzas productivas –que son la base de toda su historia– puesto que cada fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de la actividad anterior. Por consiguiente, las fuerzas productivas son el resultado de la energía humana práctica; pero esta energía está a su vez condicionada por las circunstancias en que se hallan los hombres, por las fuerzas productivas ya conquistadas, por la forma social preexistente, que ellos no crean, que es el producto de la generación anterior”. Ese “simple hecho de que cada nueva generación se encuentra en posesión de las fuerzas productivas conquistadas por la generación anterior” genera “una conexión en la historia humana, toma forma una historia de la humanidad que es tanto más una historia de la humanidad cuanto más se han extendido las fuerzas productivas del hombre y en consecuencia sus relaciones sociales” (*Ibíd.*).²⁷

Las fuerzas productivas de las sociedades aumentan progresivamente (pero no siempre) e interrelacionadamente a lo largo del tiempo, aligerando así el condicionamiento que imponen a las relaciones de producción. Eventualmente permite e induce a que el accionar humano produzca cambios más o menos abruptos en la estructura social. Por ello mismo, el estudio de la historia a través del prisma de ese evolucionar a veces relativamente continuo (las fuerzas productivas y los cambios

evolutivos en las relaciones de producción) y a veces relativamente abrupto (los cambios bruscos en las relaciones de producción gatillados por procesos políticos a veces violentos, incluyendo la conquista) permite una comprensión más profunda del proceso histórico que el simple relato lineal de 'los hechos', o que la visión idealista (y por ello distorsionada) que observa el desarrollo de las ideas y del Estado sin relacionarlo con sus condicionantes materiales (o económicos). Esto también se expresa en la carta a Annenkov: "Los hombres nunca abandonan lo que han conquistado, pero esto no significa que nunca renuncien a la forma social en la que han adquirido ciertas fuerzas productivas. Por el contrario, a fin de no ser despojados del resultado alcanzado y de no perder los frutos de la civilización, están obligados, a partir del momento en que la forma de su *commerce* deja de corresponder a las fuerzas productivas adquiridas, a cambiar todas sus formas sociales tradicionales". Marx aclara que emplea la palabra *commerce* "en su más amplio sentido, análogo al *Verkehr* alemán". Y da el siguiente ejemplo ilustrativo de la dinámica histórica que su concepción materialista de la historia incluye: "la institución y los privilegios de las gildas y corporaciones, el régimen regulador del Medioevo, eran las relaciones sociales correspondientes únicamente a las fuerzas productivas adquiridas y a la condición social preexistente y de la cual habían surgido esas instituciones. Bajo la protección de este régimen de corporaciones y regulaciones se acumuló el capital, se desarrolló el comercio de ultramar, se fundaron colonias. Pero los frutos de éstos se habrían perdido si los hombres hubieran intentado retener las formas bajo cuyo amparo habían madurado. En consecuencia vinieron dos cataclismos: las revoluciones de 1640 y 1688".²⁸ Como consecuencia de estos cambios, las "viejas formas económicas, las relaciones sociales correspondientes y las condiciones políticas que eran la expresión oficial de la vieja sociedad civil", o sea, las corporaciones y regulaciones de la "vieja sociedad civil" que constituían trabas para el desarrollo del capitalismo, así como la relativa independencia del monarca con respecto al Parlamento (pudiendo convocarlo o cerrarlo a su antojo), "fueron destruidas en Inglaterra". En forma sintética, Marx dice que "Al conquistarse nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su método de producción, y con el método de producción todas las relaciones económicas, las que son meramente condiciones necesarias de este método particular de producción" (*Ibid.*). Las fuerzas productivas existentes en Inglaterra estaban en condiciones de sustentar relaciones de producción y circulación más adecuadas para el desarrollo del capitalismo pero se veían trabadas por instituciones heredadas que ya no correspondían a la realidad. Los bruscos cambios obtenidos en un corto período de tiempo sentó las bases institucionales que permitieron la notable expansión posterior del capitalismo en Inglaterra.

La evolución posterior del pensamiento de Marx

Las ideas de Marx de la etapa de *La Ideología Alemana* fueron precisándose a medida que profundizaba en sus estudios de economía política. Y las circunstancias lo obligaron a estar muy empapado de todo tipo de datos empíricos. En el Prefacio de la *Contribución* Marx explica que cuando se mudó a Londres "la imperiosa necesidad de producir un trabajo remunerador" le había llevado a escribir durante ocho años para el *New York Tribune*. Y "los artículos sobre los acontecimientos

económicos notables que tenían lugar en Inglaterra y en el continente, formaban una parte tan considerable de mis aportaciones, que tuve que familiarizarme con detalles prácticos que no son del dominio de la ciencia propia de la economía política”.

Aparte de *Miseria de la Filosofía* (1847) que, como *La Sagrada Familia* y *La Ideología Alemana*, era un libro esencialmente polémico, pero esta vez contra las ideas del socialista francés Proudhon, el primer libro publicado (en 1859) por Marx sobre economía fue la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*.²⁹ Éste era el fruto de muchos años de estudio enfocados en la Economía Política. Se concentra allí en el estudio de la sociedad mercantil y la génesis y funcionamiento del dinero en la circulación de las mercancías. En ese entonces su proyecto era de seguir publicando por partes los resultados de su investigación. En el *Prefacio* sintetiza los resultados a los que había llegado luego de “una revisión crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel” (publicada en *Anales Franco-Alemanes*) sobre el rol condicionante del “modo de producción de la vida material”, reafirmando a su vez algunos de los postulados del libro inédito que escribiera (conjuntamente con Engels) 15 años atrás. Marx escribe allí que sus investigaciones dieron como resultado “que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de ‘sociedad civil’; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política”. Citamos a continuación con cierta extensión la síntesis de Marx del ‘resultado general’ al cual había llegado y que le sirvió como guía a sus estudios, debido a que es una de las mejores síntesis disponibles de cómo Marx visualizaba su ‘concepción materialista’ hacia 1859:

... en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones

económicas de producción –que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales– y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción (*Prefacio*).

Aparte de pequeños cambios terminológicos (por ejemplo, el “modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él” se reduce a “modo de producción de la vida material”) se ve que luego de 14 años Marx no ha modificado mayormente su visión de la ‘concepción materialista de la historia’ de la época de *La Ideología Alemana*. Durante los años siguientes a la *Contribución*, Marx se dedicó intensamente a la elaboración de *El Capital*. Una parte importante de ese proceso consistió en profundizar sus estudios de economía política, buscando en particular, las diferencias específicas entre su teoría en proceso de elaboración y las teorías de los economistas que le precedieron. Pero sus lecturas eran mucho más abarcativas. Por ejemplo, una obra que impactó fuertemente tanto en Marx como en Engels fue el libro de Darwin (publicado en 1859): *El origen de las especies por medio de la selección natural o, La preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*. En una carta (19 de diciembre de 1860) le dice a Engels que “este es el libro que contiene la base, en la historia natural, de nuestras concepciones”. Poco después escribe a Lassalle 16 de enero de 1861) que “El libro de Darwin es muy importante y me sirve de base en ciencias naturales para la lucha de clases en la historia”. Pero Marx no tomó nada en forma mecánica de la teoría de Darwin sino que ésta le sirvió para comprobar ciertas analogías entre el campo de la evolución biológica y el campo de la historia humana.³⁰

En el Capítulo 13 del Libro I (sobre “Maquinismo y Gran Industria”), cuando Marx procura investigar “qué es lo que convierte al instrumento de trabajo de herramienta en máquina” señala la necesidad de una “historia crítica de la tecnología”, pues “La tecnología descubre el modo como el hombre lidia con la naturaleza, el proceso de producción mediante el cual sustenta su vida y, por tanto, también desnuda el modo de formación de sus relaciones sociales, y de las concepciones mentales que de ellas se derivan”.³¹ “Darwin ha orientado el interés hacia la historia de la tecnología de la naturaleza, es decir, hacia la formación de los órganos de vegetales y animales en tanto instrumentos de producción para el sostenimiento de la vida. ¿Es que la historia de la creación de los órganos productivos del hombre social, que son la base material de toda organización social, no merece el mismo interés?”³² Marx aquí aprovecha la comparación con la teoría de Darwin para ejemplificar su ‘concepción materialista de la historia’. El estudio de la sociedad humana, como el de los vegetales y animales, también tiene una fundamental dimensión tecnológica. Y ésta va más allá de los miembros corporales que permiten la traslación y la manipulación de objetos físicos pues existe la dimensión cultural que permite transmitir de generación a generación, de manera acumulativa y a través de la enseñanza, los conocimientos tecnológicos adquiridos. Además, en el

caso de la sociedad humana la dimensión cultural permite también la transmisión de “ideas y representaciones” ideológicas. Marx señala el nivel del conocimiento tecnológico adquirido como condicionante del proceso de producción y de las relaciones que éste implica entre los individuos involucrados en ella y, a través suyo, como condicionante también de las “ideas y representaciones” que el hombre pueda derivar en tales circunstancias, tanto técnicas como sociales. En este caso Marx se centra en la religión, afirmando que “el método materialista, y por tanto científico” de escribir una historia de las religiones consiste en partir “de tales condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas” y no hacer al revés, o sea, buscar “mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión”.³³

A Darwin le resultó muy difícil en lo personal desafiar las concepciones religiosas de sus contemporáneos (incluyendo las de su esposa, que –como antes Ricardo– profesaba la variante Unitaria del Cristianismo protestante). La gran mayoría de los científicos ingleses tomaban literalmente la historia bíblica de la Creación y del Arca de Noé, y sentían gran desconcierto cuando se descubrían más y más cavernas con huesos de especies animales desaparecidas junto con los de seres muy parecidos a los humanos. Cuando Darwin publica su primer libro fue duramente atacado por la Iglesia (Leakey y Goodall 1973). Y lo fue mucho más cuando en 1870 publicó *El origen del hombre y la selección con relación al sexo*, que osaba afirmar que, lejos de haber sido creado por Dios, el hombre había evolucionado desde los predecesores de los monos. Sólo muy gradualmente fue ampliándose el campo de quienes acomodaban sus ideas a un esquema teórico que permitía explicar la evidencia biológica mejor que otros que le precedían (como el del naturalista francés Lamarck (1744-1829)) dentro del terreno científico y, por supuesto, mejor que las ideas religiosas de la Creación contenidas en el Antiguo Testamento. Pero las ideas nuevas fueron adquiriendo consenso, lo que ciertamente nunca ocurrió en el caso del desafío que planteaba Marx. A éste no le resultó difícil en lo personal lanzar ese desafío pero su concepción de cómo debía teorizarse sobre la historia humana encontró múltiples obstáculos, en parte porque, como Darwin, rompía con las ideas vigentes, pero sobre todo porque, a diferencia de Darwin, Marx no sólo se apoyaba en su nueva concepción para desarrollar una teoría sobre el capitalismo sino también para elaborar un proyecto político que implicaba trastornar radicalmente el orden establecido. Las ideas de Darwin resultaban abominables para los ideólogos de la religión y para la gran masa de los creyentes en las religiones predominantes, pero comenzaron por ganar más y más adeptos entre los científicos, que poco a poco iban haciendo lugar a estas ideas en su visión del mundo. Tardó muchísimo más en lograr aceptación entre las iglesias y sus feligreses. Pero otra cosa era el proyecto de Marx y Engels de aplicar “el método materialista, y por tanto científico” a la organización de la clase obrera para mejorar su situación y de esa manera afectar los intereses de la clase empresaria capitalista y, para colmo, con la meta de tomar eventualmente el poder político y expropiarla. Por más que esa nueva concepción (y el proyecto político concomitante de Marx y Engels) ganara muchísimos adeptos entre la clase obrera y los militantes e intelectuales de izquierda, era muy difícil que la aceptaran aquéllos que podían ver sus intereses afectados y encima tenían una influencia predominante sobre el Estado y también sobre la comunidad académica. Estos sectores estaban muy motivados para demonizar la nueva concepción *in toto*.

Y entre quienes pretendían estudiar la economía desde un punto de vista más o menos científico la mayoría estaba de alguna u otra manera vinculada a la clase dominante. Marx era muy consciente de la naturaleza de los impedimentos para una aceptación generalizada de su teoría. En el Prólogo a la primera edición de *El Capital* (1867) escribe: “En economía política, la libre investigación científica tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada levanta contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado”. Lo que Marx no aclaró, quizás por razones políticas, es que no existía una relación necesaria entre su concepción de la historia y su proyecto político concreto, como comenzaron a visualizar muchos socialistas reformistas pocas décadas después.

La influencia del interés propio de quien analice cuestiones económicas, sociológicas y políticas, interés inevitablemente ligado con los intereses de quienes el analista depende para insertarse económicamente en la sociedad, no ha cambiado un ápice en los más de 130 años transcurridos desde la muerte de Marx. Lo que había de valdero en la obra de Marx se vio crecientemente distorsionado por quienes, a pesar de toda la evidencia contraria, continuaban sosteniendo en forma acrítica aspectos de esa obra (pero sobre todo del proyecto político) que habían sido desmentidos por una realidad cuya complejidad era superior a las posibilidades de análisis de Marx y seguramente de cualquier otro investigador. Por ello, repetimos aquí lo ya afirmado arriba de que es conveniente considerar separadamente lo que pueda haber de acertado en la búsqueda de Marx de regularidades en el desarrollo de la historia humana y en particular en su fase capitalista, de encontrar tendencias o ‘leyes’ entendidas como regularidades y tendencias, de su propuesta política de producir cambios radicales en la estructura misma de la sociedad en aras de obtener una sociedad mejor (desde algún punto de vista) comenzando por la toma del poder político por parte de una organización con base obrera. Como ya hemos anticipado, dejamos para el final de este libro una reflexión sobre el proyecto político de Marx (y Engels) y aquí nos concentramos en el aspecto nomotético del materialismo histórico.

Coincidimos con Marvin Harris (1979 [1968]) en que: “Marx formuló un principio que era por lo menos tan poderoso como el principio darwinista de la selección natural, un principio general que mostraba cómo se podía construir una ciencia de la historia humana”. También estamos de acuerdo con su afirmación, más cercana al terreno estrictamente antropológico, de que “su formulación de los principios de la evolución cultural quiso ser una contribución al análisis de las similitudes y de las diferencias culturales válida para todos los tipos culturales. A este respecto, su contribución fue estrictamente análoga al principio darwinista de la ‘selección natural’, un principio explicativo aplicable no a una sola especie ni a un solo género, sino a la evolución de todas las formas vivas”. Como afirma en estas citas Harris, el materialismo histórico constituye un ‘principio general’, no la aplicación de ese principio a caso histórico concreto alguno. La aplicación concreta al capitalismo que sí desarrolló Marx, con muchos aciertos y algunos desaciertos, fue el de la formación y funcionamiento del capitalismo, sobre todo del de su época. A esa aplicación dedicaremos la mayor parte de este libro. Pero uno puede estar de acuerdo o no con la aplicación de tal principio (o estrategia de investigación) a cualquier caso concreto por parte de cualquier investigador en particular sin que ello invalide ese

principio o estrategia de investigación.

Marx concebía el estudio de la sociedad humana como una 'ciencia de la historia'. La reconstrucción diacrónica del devenir humano requería una adecuada comprensión del funcionamiento sincrónico de la sociedad humana. Esta comprensión de lo sincrónico requería el estudio de los condicionamientos recíprocos entre el plano tecnológico (las 'fuerzas productivas' del hombre), el plano de la estructura social entendida como relacionamiento entre individuos que componen clases sociales (a partir de cierto grado de desarrollo de la vida social en que comienza la 'estratificación' social) y, por último, los planos de la organización política y de la construcción de las diversas expresiones ideológicas: el arte, la religión, la filosofía, etc. Marx señaló que debía corregirse la forma errónea en la que se habían considerado estos condicionamientos en el pasado, que era fundamental comprender que el plano tecnológico condicionaba tanto a la estructura social como a la superestructura ideológica, mientras que a su vez la estructura social condicionaba a la producción ideológica. Tales condicionamientos eran asimétricos pero no unidireccionales, ya que no se excluía para nada la posibilidad de que, por ejemplo, cierta estructura social favoreciera el cambio tecnológico, o que cierta ideología favoreciera el cambio en la estructura social. Precisar tales condicionantes, asimetrías, y retroalimentaciones sólo podía hacerse mediante el estudio de casos concretos (en el espacio y en el tiempo). Por ello Marx siempre destacó la importancia de la información empírica y ella abunda en *El Capital*.

Como entendió correctamente Harris, el materialismo histórico era una estrategia de abordaje del material empírico más que un método preciso, y esa estrategia partía del supuesto de que era más probable encontrar una causalidad desde lo tecnológico hacia la estructura social que al revés, o desde la estructura social a la producción ideológica que al revés. Marx debía rebelarse contra la visión contraria idealista (y en particular, la hegeliana que predominaba en Alemania) que pretendía explicar las ideas mediante las ideas previas y no salir del proceso de pensamiento. Abundaban en su tiempo los historiadores idealistas y románticos que explicaban los acontecimientos de una época en base al 'espíritu' de esa época y al accionar de individuos excepcionales.³⁴

Las relaciones de clases asimétricas y jerárquicas

Cuando Marx observa el desarrollo histórico de la sociedad humana está atento a las diversas formas en que se organiza la producción. Si bien en cada sociedad concreta siempre hay diversos 'modos de producción', tiende a haber uno que predomina. Cada modo de producción es definido por una trama de relaciones sociales asentadas, en lo fundamental, en las relaciones, usualmente asimétricas y jerárquicas, que los individuos establecen entre sí en el proceso de producción. Y en sus análisis encuentra que hay un hilo fundamental que cohesiona a la sucesión de modos de producción predominantes: el progresivo desarrollo de la fuerza productiva del trabajo humano, o sea, la capacidad creciente del hombre en sociedad para transformar los productos de la naturaleza en provecho propio. El concepto de 'fuerza productiva' abarca el conocimiento técnico que permite transformar los productos de la naturaleza, la capacidad social de organizar diversos trabajos individuales para producir, y la capacidad de producir medios de producción cada vez más elaborados que potencian el trabajo. La fuerza productiva del trabajo hu-

mano avanzó paulatinamente a lo largo de la historia pero de ninguna manera en forma unidireccional sino con avances y retrocesos y como resultante de complejas fuerzas dinámicas producidas dentro de determinadas comunidades (que generaron cambios tecnológicos u organizativos clave) así como de la interacción mutua entre comunidades, tanto pacífica como bélica, que generaron la difusión de esos nuevos métodos y a veces el retroceso en la fuerza productiva del trabajo (como cuando una sociedad más avanzada es conquistada por otra mucho más primitiva).

Toda sociedad, para sobrevivir, necesita ante todo reproducir en el tiempo a sus componentes, tanto individuales como grupales. Para ello, es esencial que puedan consumir 'medios de vida', los cuales deben ser producidos (lo que incluye, en las comunidades más primitivas, la recolección, la caza, etc). En cualquier sociedad, para producir es necesario que se combinen los trabajadores con los medios de producción, lo cual puede ocurrir de diversas maneras. Y las formas en que se combinan definen para Marx la estructura económico-social. Esa estructura debe guardar cierta correspondencia con el grado de dominio sobre la naturaleza que la sociedad ha logrado, o sea, con el estadio de desarrollo de las fuerzas productivas humanas. En palabras de Marx: "Cualesquiera que sean las formas sociales de la producción, sus factores son siempre dos: los medios de producción y los obreros. Pero tanto unos como otros son solamente, mientras se hallan separados, factores potenciales de producción. Para poder producir en realidad, tienen que combinarse. Sus distintas combinaciones distinguen [entre sí a] las diversas épocas económicas de la estructura social (LII, C1. Aclaración entre corchetes agregada en base a la versión en inglés).

Para Marx el acelerado proceso de mejoras tecnológicas y destrucción de formas anticuadas de producción que distinguía los últimos siglos de la historia humana en comparación con épocas previas fue una manifestación de la manera específicamente capitalista de combinar 'los medios de producción con los obreros', o sea, de basar la producción en la explotación del trabajo asalariado por parte de empresarios dotados de capital. En sus palabras: "bajo la producción capitalista de mercancías, la explotación se convierte en un sistema formidable, que, al desarrollarse históricamente con la organización del proceso de trabajo y los progresos gigantescos de la técnica, revoluciona toda la estructura económica de la sociedad y eclipsa a todas las épocas anteriores" (*Ibid.*). Según Marx desde que existe una sociedad estratificada en clases sociales, existe una "relación de señorío y servidumbre", una clase amplia de 'productores directos' que deben producir lo suficiente para su propio sustento y también un excedente para el sustento de quienes conforman la clase dominante (y posiblemente diversas capas que brindan servicios a la clase dominante) debido a que ejercen su dominio sobre determinadas condiciones clave de la producción. La forma específica en que tiene lugar la obtención del excedente constituye para Marx "la base oculta de toda la construcción social":

La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido determina la *relación de señorío y servidumbre* tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella. Y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. La relación directa existente entre los propietarios de

las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social– es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social y también, por consiguiente, de la forma política de la *relación de soberanía y dependencia*, en una palabra, de cada *forma específica de Estado* (LIII, C47. Itálicas añadidas).

En la Parte III de este libro criticaremos la concepción de Marx del “trabajo sobrante no retribuido” como fundamento de las ganancias (y el interés y la renta) en el capitalismo. Pero aquí queremos destacar que lejos de tener una concepción unilineal o determinista de la historia (de lo cual ha sido acusado injustamente muchas veces), Marx culmina la cita precedente enfatizando el carácter multilíneal del desarrollo cultural al afirmar que la misma ‘base económica’ puede dar lugar a ‘infinitas variaciones’ en sus manifestaciones concretas según las diferentes circunstancias, incluyendo las culturales: “Lo cual no impide que la misma base económica –la misma, en cuanto a sus condiciones fundamentales– pueda mostrar en su modo de manifestarse *infinitas variaciones y gradaciones* debidas a distintas e innumerables circunstancias empíricas, condiciones naturales, factores étnicos, influencias históricas que actúan desde el exterior, etc., variaciones y gradaciones que sólo pueden comprenderse mediante el análisis de estas circunstancias empíricamente dadas” (*Ibíd.*; itálicas añadidas).

En cada estadio de desarrollo social histórico, caracterizado por determinado nivel de desarrollo del dominio sobre la naturaleza (o sea, de la ‘fuerza productiva’, o productividad, del trabajo) cristalizan determinadas relaciones sociales en el proceso de producción. Estas ‘relaciones de producción’ dependen de la división del trabajo y de la asunción de ciertas funciones sociales clave por parte de determinados grupos de individuos, funciones que tienen que ver con el dominio sobre las condiciones materiales del proceso productivo (como la tierra, las aguas, los locales donde se produce, las herramientas utilizadas, etc.). Por ejemplo, en la sociedad feudal europea (o japonesa) se tenía las relaciones entre los siervos que trabajan la tierra (y estaban adscriptos a ella) y el noble terrateniente que ejercía su dominio sobre la tierra y, por consiguiente, sobre los siervos. En la sociedad capitalista que surgió a partir del desmoronamiento de la sociedad feudal se tenía las relaciones de producción entre trabajadores libres asalariados, desprovistos del dinero necesario para adquirir los medios de producción y trabajar por su cuenta, y empresarios capitalistas que poseían suficiente dinero como para adquirir tanto medios de producción como la fuerza de trabajo asalariada que los utilizara.

Las relaciones de producción de cada sociedad concreta son cimentadas mediante la costumbre, la ideología y el derecho, adquiriendo así una cierta resistencia al cambio, y conformando la división de la sociedad en clases sociales, cada una de las cuales comprende a los individuos que están insertados de manera análoga en el proceso productivo.³⁵ Mientras la estructura social formada por dichas relaciones de producción permite la subsistencia y (en alguna medida) el progreso de la sociedad, lo cual incluye normalmente cierto crecimiento poblacional, tiende a reproducirse en el tiempo. Sin embargo, a medida que las sociedades desarrollan sus fuerzas productivas (ya sea directamente por sus propias innovaciones o indirectamente por la importación de técnicas y formas organizativas foráneas), a la

larga llega un 'momento' histórico en que las relaciones de producción imperantes dejan de ser funcionales al mantenimiento (y crecimiento) del grueso de la sociedad y, por el contrario, se convierten en un impedimento del desarrollo social. En esos momentos históricos se producen grandes transformaciones sociales y económicas, a veces con el correlato de revolución política y guerras internas y externas, que permiten adecuar la estructura de las relaciones de producción a las necesidades del desarrollo social ulterior.

En el horizonte histórico de Marx se distinguía, en el más remoto pasado, un 'comunismo primitivo', previo a la constitución de las clases sociales. Y en el futuro, luego de una "primera fase de la sociedad comunista, tal como ha surgido de la sociedad capitalista después de un prolongado y doloroso alumbramiento", Marx anticipaba la fase superior de la sociedad comunista, "cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia" (*Gotha*, p. 33). En contraste con el larguísimo período del 'comunismo primitivo', todas las restantes formas de sociedad conocidas estuvieron divididas en clases sociales. Cada clase social está constituida por un conjunto de individuos que comparten las mismas relaciones de producción con los individuos pertenecientes a otras clases. Marx distinguía, en la multiplicidad de 'clases sociales' de cualquier sociedad concreta, las 'grandes clases sociales' que definían la estructura básica de su modo de producción predominante. En el feudalismo de la Edad Media, por ejemplo, podía distinguirse las dos grandes clases de la servidumbre campesina y la nobleza feudal terrateniente. Todos los siervos tenían en común su adscripción a la gleba y su obligación de trabajar las tierras del señor, y los miembros de la nobleza tenían en común su dominio sobre una cierta extensión de tierra y el derecho a exigir el trabajo de los siervos a ella adscriptos.

Según la perspectiva de Marx, en las diversas sociedades en las que hay división de clases, una de ellas, la clase dominante, ejerce el dominio sobre las condiciones materiales necesarias para la producción. Esta clase normalmente tiene la hegemonía política mediante el acceso preferencial al aparato del estado, pero la base última de su poder radica en su rol económico. Miembros de la clase dominante normalmente detentan las funciones de gobierno (e.g. el rey y su corte en el caso de la Europa feudal), incluyendo las militares. Pero para que la sociedad de clases sea posible, es necesario que la productividad del trabajo sea lo suficientemente elevada como para que los trabajadores generen un producto excedente (o plusproducto) por encima de sus necesidades de consumo, las cuales también crecen con el desarrollo económico-social. La apropiación del excedente generado por las clases trabajadoras posibilita el sustento de la clase dominante (y otras capas subsidiarias) y el ejercicio de sus funciones específicas, incluyendo las que ejercen en las esferas política, militar, administrativa y cultural (incluyendo la religión, la ciencia y el arte). De este modo, Marx concibe a las sociedades de clase como sociedades en las que una clase dominante ejerce la hegemonía económica, social, política, e ideológica sobre la base de la apropiación del producto excedente generado fundamentalmente por las clases trabajadoras.

Esta apropiación de excedente, o 'explotación del trabajo', se producía, según Marx, en forma diáfana en sociedades precapitalistas como aquéllas basadas en la esclavitud o la servidumbre. Pues tal apropiación estaba basada en el sojuzgamiento directo de los trabajadores y la consecuente limitación de sus derechos en compara-

ción con los de otras clases o capas que no estaban en la base de la producción y especialmente en comparación con los de la clase dominante. Para Marx, es una característica de la sociedad capitalista que el fenómeno de la explotación está mistificado por el hecho de la libertad personal del trabajador asalariado y su participación voluntaria en el proceso productivo mediante la venta recurrente de su fuerza de trabajo (o sea, de la capacidad de generar trabajo durante un determinado período de tiempo). Pero levantando ese velo a través del análisis observa que, como en modos de producción previos, los trabajadores asalariados producen más que lo suficiente para su sustento y el excedente es apropiado por las clases propietarias. Y como en modos de producción previos, existe en el capitalismo en el ámbito de la producción una relación asimétrica y jerárquica entre los trabajadores y los capitalistas. Sin embargo, a diferencia de modos de producción anteriores, donde la “autoridad estrictamente reguladora” emanaba de los “titulares del poder político o teocrático”, en el capitalismo esa autoridad “sólo compete a quienes la ostentan como personificación de las condiciones de trabajo” (LIII, C51).

Por otro lado, una característica específica del capitalismo era que esa “jerarquía completa” que existía dentro del proceso de producción (en el taller, en la fábrica, etc.) coexistía con “la anarquía más completa” fuera del mismo, o sea, en el ámbito de la competencia entre capitalistas, donde “la cohesión social de la producción sólo se impone a la arbitrariedad individual como una ley natural omnipotente”. El siguiente párrafo del penúltimo capítulo del Libro III es elocuente:

La autoridad que el capitalista asume en el proceso directo de la producción como personificación del capital, la función social que reviste como dirigente y gobernante de la producción, difiere esencialmente de la autoridad de quienes dirigían la producción a base de esclavos, de siervos, etcétera. Mientras que en el régimen capitalista de producción la masa de los producto[re]s directos percibe el carácter social de su producción bajo la forma de una autoridad estrictamente reguladora y de un mecanismo del *proceso de trabajo organizado como una jerarquía completa* –autoridad que, sin embargo, sólo compete a quienes la ostentan como personificación de las condiciones de trabajo frente a éste y no como bajo formas anteriores de producción, en cuanto titulares del poder político o teocrático–, entre los representantes de esta autoridad, o sea, entre los mismos capitalistas, que se enfrentan simplemente como poseedores de mercancías, reina *la anarquía más completa*, dentro de la cual la cohesión social de la producción sólo se impone a la arbitrariedad individual como *una ley natural omnipotente* (LIII, C51; itálicas añadidas; el agregado entre corchetes corrige un error evidente que no existe en la versión en inglés).

Esclarecer el funcionamiento de esa aparentemente omnipotente ‘ley natural’ (íntimamente relacionada con la ‘mano invisible’ de Adam Smith) fue la tarea que emprendió Marx desde que se estableció por fin en Londres, dedicándose a estudiar minuciosamente las obras de economía política allí disponibles. Ello implicaba llegar a la comprensión de cómo funcionaban los mercados, qué factores explicaban los valores de cambio entre las mercancías, cómo surgía el dinero a partir de las mercancías y cómo surgía el capital a partir del dinero.

Las 'relaciones de producción' que se establecen en el modo de producción capitalista difieren tanto de las relaciones de producción **simétricas y a-jerárquicas** que existen en la **Producción Mercantil Simple (PMS)** de los trabajadores independientes (artesanos de los burgos libres del yugo gremial o campesinos del campo libres del yugo señorial) que venden sus productos en el mercado, como de las **asimétricas y jerárquicas** que existen en los modos de producción asiático, esclavista o feudal. En una sociedad monetaria con modo de producción esclavista, por ejemplo, el dinero puede ser usado para comprar esclavos debido a que impera una institución esclavista que lo permite. En palabras de Marx: "La compra y venta de esclavos es también, en cuanto a su forma, compra y venta de mercancías. Pero el dinero no podría ejercer esta función si no existiese la esclavitud. Hay que partir de la existencia de la esclavitud, para que el dinero pueda invertirse en comprar esclavos" (LII, C1).

La **PMS** pura es un modelo que Marx desarrolla como eslabón intermedio para obtener su modelo de la **Producción Mercantil Capitalista (PMC)** pura. En la **PMS** pura se compran y venden múltiples mercancías mediante el dinero pero no la fuerza de trabajo pues en ese modo de producción no existe (por definición) la institución del trabajo asalariado. Para Marx fue necesario que se dieran ciertas condiciones históricas para que surgiera y se propagara la institución del trabajo asalariado. En su concepción, el régimen capitalista de producción es la forma evolucionada de un régimen de producción **mercantil**, o sea, de un régimen de producción en que los bienes (y servicios) producidos deben venderse en un mercado antes de cumplir su finalidad social de consumo. Lo específico del régimen de **PMC** es que también la fuerza de trabajo es una mercancía que debe ser vendida antes de que pueda ser consumida en la producción mediante un proceso laboral que controla el empresario capitalista.

Los modelos de **PMS** y **PMC puros** se asientan sobre realidades históricas, si bien la **PMS** histórica que correspondería al modelo sólo existió en forma muy limitada. Según la concepción histórica de Marx, luego de un largo período (de siglos) en que el móvil de lucro domina ya en en las esferas del comercio y de la banca (o usura), o sea, en que el 'capital' (como dinero que se desembolsa para recuperarlo con ganancia) domina en estas esferas mientras que la producción aún se realiza en forma no-capitalista (sea ésta mercantil o pre-mercantil), comienza a desarrollarse la **PMC**, o sea, aquella producción en la cual trabajadores asalariados son contratados por empresarios capitalista en una relación asimétrica y jerárquica (que no existía en la **PMS**). Como en el caso de la **PMS**, la **PMC** es una sociedad mercantil. Pero en este caso el agente que tiene el dominio sobre el proceso productivo, el empresario capitalista, es el dueño del producto y quien lo vende. Para Marx sólo cuando la producción industrial capitalista se expandió con fuerza (sustituyendo gradualmente a modos de producción pre-capitalistas, tanto mercantiles como pre-mercantiles), pudo generalizarse la producción para el mercado. Pues la propia dinámica del régimen capitalista de producción, donde el capitalista está motivado por el afán de lucro, hace que, a través de la intensificación del trabajo, de la extensión de la jornada laboral, y de los aumentos de productividad que genera, se vayan destruyendo paulatinamente (y con ritmos desiguales entre países, reinos, principados, o imperios) las formas pre-mercantiles de producción (como el feudo medieval auto-subsistente) y también las producciones mercantiles

pre-capitalistas basadas en el trabajo esclavo o servil o en el trabajo propio del artesano o campesino. En particular, el aumento de productividad y rentabilidad lograda por los empresarios capitalistas tornaba obsoletas a esas formas sociales más primitivas que tarde o temprano se veían obligadas a introducir las instituciones del capitalismo. Por supuesto, estos procesos se produjeron de manera muy desigual en el tiempo en diferentes imperios, países o colonias, y tuvieron mucho que ver con los conflictos sociales y las guerras civiles e internacionales que tales sociedades tuvieron. En palabras de Marx:

... las mismas circunstancias que determinan la condición fundamental de la producción capitalista –la existencia de una clase obrera asalariada– exigen que toda la producción de mercancías adquiera forma capitalista. A medida que ésta se desarrolla, descompone y disuelve todas las formas anteriores de producción, que, encaminadas preferentemente al consumo directo del productor, sólo convierten en mercancía el sobrante de lo producido. La producción capitalista de mercancías hace de la venta del producto el interés primordial, sin que, al principio, esto afecte aparentemente al mismo modo de producción, que es, por ejemplo, el primer efecto que el comercio capitalista mundial ejerce en pueblos como China, India, Arabia, etc. Pero allí donde echa raíces, destruye todas las formas de la producción de mercancías basadas en el trabajo del propio productor o concebidas simplemente a base de vender como mercancías los productos sobrantes. Empieza generalizando la producción de mercancías y luego va convirtiendo, poco a poco, toda la producción de mercancías en producción capitalista (LII, C1).

El proceso de circulación de mercancías y el capital comercial y usurero había existido miles de años antes que surgiera el modo de producción capitalista. Marx le daba gran importancia a las relaciones entre personas que se establecían en el proceso de producción. Y uno de los principales defectos que él detectaba en la 'economía apologética' era el de "intentar borrar, negándolas, las contradicciones del proceso capitalista de producción, para lo cual se esconden las relaciones existentes entre los agentes de producción detrás de esos simples vínculos que brotan de la circulación de mercancías", sin advertirse que "la producción y la circulación de mercancías son fenómenos que se dan, aunque en diversas proporciones y con diversos alcances, con los más diversos sistemas de producción" (LI, C3, nota 25). Marx señala que la circulación de mercancías estaba muy desarrollada en la Roma antigua y también la acumulación de enormes fortunas. Pero el hecho de que predominara en la producción la institución de la esclavitud era un impedimento para que se desarrollara un modo de producción capitalista. En cambio, cuando el modo de producción feudal fue siendo superado por el surgimiento de burgos donde se concentraban trabajadores libres, algunos agremiados y otros no, sobre todo siervos fugados de los campos, se dieron todas las condiciones para que surgiera el modo de producción capitalista (o 'burgués').

Uno de los logros más importantes de la obra de Marx es el concentrar la atención de manera muy efectiva en el proceso histórico-genético del surgimiento y gradual imposición y generalización de las instituciones del capitalismo, lo cual abarca tanto su génesis a partir de regímenes de producción y circulación

pre-capitalistas, como su dinámica progresivamente predominante a través de la desaparición gradual de los modos de producción pre-capitalistas subsistentes. Si bien en época de Marx este régimen era ya predominante en los países más avanzados, especialmente en Inglaterra, seguía conviviendo y vinculándose con modos de producción pre-capitalistas, tanto dentro de esos países como, a través del comercio y del sojuzgamiento colonial, con sociedades mucho más atrasadas. En muchos países europeos se daban distintas combinaciones de **PMC** con producción mercantil servil. En particular, en Rusia recién fueron nominalmente liberados por el zar más de 20 millones de siervos en 1861, luego que la humillación en la Guerra de Crimea (1853-1856) hiciera comprender a sus gobernantes las consecuencias prácticas del atrasado desarrollo institucional. El proceso efectivo de liberación, sin embargo duró al menos dos décadas más (Hellmann *et al*, 1975), sobre todo porque el siervo debía comprar su propia liberación, lo cual en la mayoría de los casos era virtualmente imposible. Otro ejemplo de la enorme diversidad de entrelazamientos de modos de producción en la época en que escribía Marx es el caso de los EE.UU. antes de la Guerra Civil (1861-1865), donde se combinaba un Norte predominantemente capitalista con un Sur donde imperaba la producción mercantil esclavista del algodón que se exportaba a Inglaterra como insumo para la industria textil. La emancipación de unos 4 millones de esclavos fue anunciada en enero de 1863 como táctica bélica del Norte y recién se hizo efectiva luego de la derrota del Sud. Su integración a la vida económica, sin embargo, llevó décadas de grandes hambrunas y miserias para la población liberada de la esclavitud pero no de la necesidad de comer. Tales gigantescos acontecimientos sociales tuvieron lugar precisamente en el período en que Marx redactaba *El Capital*.

El desarrollo de la teoría económica luego de los 'clásicos' y de Marx, en particular la economía neoclásica, si bien produjo importantes avances en la formalización de muchas características del funcionamiento de un sistema económico 'puramente' capitalista, se empobreció en su alcance al dejar completamente de lado gran parte de la riqueza histórica, económica y social, que estaba tan presente en la teoría de Marx. Este empobrecimiento se produjo en forma sincronizada con la especialización cada vez más estrecha e inconexa de las diferentes disciplinas que se desgajaron de la ciencia social unificadora que existía en la época de los pensadores clásicos y a cuyo estudio y re-elaboración se abocó Marx para generar su teoría sobre el funcionamiento del capitalismo. De esa ciencia social abarcativa que aún existía en los tiempos de Marx se desgajaron la economía, la sociología, la politología, la antropología, etc., convirtiéndose en sendos compartimentos estancos poco capaces de dar una visión de conjunto del funcionamiento de la sociedad humana. Discernir en qué medida logró Marx esclarecer el funcionamiento de la sociedad capitalista de su época, en qué aspectos se equivocó, y cómo es posible modificar lo perdurable de lo que hizo para mejor representar ese funcionamiento teniendo en cuenta los 150 años adicionales de devenir histórico (y teórico) es uno de los principales objetivos del presente libro.

La metodología de Marx

La investigación y la exposición de los resultados

Marx ponía énfasis en distinguir entre el método de investigación y la exposición de los resultados de la investigación. En el *Postfacio a la Segunda Edición en*

alemán del Libro I de *El Capital* escribe: “Claro está que el método de exposición debe distinguirse formalmente del método de investigación. La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas normas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos. Sólo después de coronada esta labor, puede el investigador proceder a exponer adecuadamente el movimiento real. Y si sabe hacerlo y consigue reflejar idealmente en la exposición la vida de la materia, cabe siempre la posibilidad de que se tenga la impresión de estar ante una construcción a priori”. Como su objeto de estudio era fundamentalmente el capitalismo de su época, la investigación debía partir de un conocimiento minucioso de los hechos históricos que echaran luz sobre la génesis, el funcionamiento y el desarrollo en el tiempo de la sociedad capitalista. Los escritos de los economistas eran una parte fundamental de la materia prima de la investigación. Se propuso someter las categorías económicas que ellos habían forjado a un análisis crítico que le permitiera obtener los términos teóricos mediante los cuales pudiera analizar la sociedad capitalista desde la perspectiva de su materialismo histórico. Para exponer las leyes de movimiento de esta sociedad, debía reconstruir idealmente, o sea, teóricamente, su estructura y funcionamiento mediante la utilización de las categorías económicas depuradas o reelaboradas. En su concepción, la *exposición* debía reconstruir lo concreto y complejo a partir de las categorías más abstractas y simples. Por ello, sólo podía tratarse cuestiones como el Estado, el comercio internacional, o el mercado mundial, partiendo del trabajo, de la división del trabajo, de las necesidades, y del valor de cambio. Estas últimas eran categorías ‘abstractas determinantes’ y, a la vez, eran ‘lo simple’. El Estado, el comercio internacional o el mercado mundial, en cambio, eran ‘lo concreto’, o sea, la ‘síntesis de múltiples determinaciones’ que aparecía en el pensamiento ‘como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida’. Como dice en el *Prólogo* que esbozó para la *Contribución* y luego decidió abandonar porque “anticipar resultados que quedan todavía por demostrar podría desconcertar” (*Prefacio a la Contribución*), afirma que “Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el conjunto vivo: la población la nación, el Estado, varios Estados, etc., pero terminan siempre por descubrir mediante el análisis cierto número de relaciones generales abstractas que son determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que han sido más o menos fijados o abstraídos estos momentos aislados, comienzan los sistemas económicos que se elevan de lo simple, tal como trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio, al mismo Estado, al cambio entre naciones y el mercado universal. Este último método es manifiestamente el método científicamente correcto” (*Prólogo a la Contribución*).

Marx distinguía dos vías de apropiación intelectual de la realidad: una en la cual se recolectaban y observaban datos empíricos: “Parece lo correcto comenzar por lo que hay de concreto y real en los datos; así, pues en la economía, empezamos por la población, que es base y sujeto de todo el acto social de la producción”. Pero esta sería una forma unilateral de representar la forma en que se producen los conocimientos de la realidad social. Pues “la población es una abstracción si dejo a un lado las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra sin sentido si ignoro los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo: el trabajo asalariado, el capital, etc.” Siguiendo esta vía, se “llegaría analíticamente siempre más lejos con conceptos más simples: de lo concreto representado, llegaría

a abstracciones cada vez más sutiles, hasta alcanzar a las más simples determinaciones”. Éste sería “el camino que ha seguido históricamente la naciente economía política”, o sea, los economistas del siglo 17. Pero “el método científicamente correcto” sería de doble mano. Pues si se aprovecha correctamente las categorías más simples que los economistas políticos forjaron luego de observar detenidamente los datos que recolectaron y se las complementa con nuevas observaciones de datos y nuevas categorías apropiadas, se puede, como en “los sistemas económicos”, elevarse de las categorías más simples hacia la reconstrucción de lo concreto. Como lo concreto “es la síntesis de muchas determinaciones... aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, y no como punto de partida”. El camino que debería usar el científico social entonces sería siempre de doble mano. No hay forma neutral o desprejuiciada de observar y analizar ‘los datos’. Siempre se parte de categorías que la sociedad, sea ésta la sociedad humana en general, la de un país, o la comunidad científica, ha generado previamente. Pero en la exposición de los resultados es mejor adoptar la segunda vía, elaborando lo más concreto a partir de lo más abstracto.

Por otro lado la segunda vía está plagada de peligros si no se parte de la ‘concepción materialista’: “Así es como Hegel dio en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se mueve en sí, del pensamiento que se abarca y profundiza en sí mismo; en tanto que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse lo concreto, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta. Pero esto no es de ningún modo el proceso de la génesis de lo concreto mismo”. Y más abajo recalca su crítica a Hegel de que “para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción –que no recibe más que un impulso del exterior–, cuyo resultado es el mundo”, pero “no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos.” Y es a la luz de estas ideas que debe interpretarse la afirmación de Marx en el *Postfacio* a la Segunda Edición de *El Capital*: “Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él”.

El ‘método dialéctico’

Marx concebía a la sociedad mundial en cualquier período histórico dado como la yuxtaposición de diversas sociedades concretas entrelazadas, a partir de cierto período histórico muy remoto por el comercio y, posteriormente, también por las finanzas. A su vez, cada sociedad, tenía en un momento histórico dado un ‘modo de producción dominante’: “En todas las formas de sociedad se encuentra una producción determinada, superior a todas las demás, y cuya situación asigna su rango y su influencia en las otras”. Mientras que en las sociedades “en que domina la propiedad rural, la relación con la naturaleza es preponderante”, en “aquellas donde reina el capital, el que prevalece es el elemento social producido históricamente”. Pero cada sociedad concreta contenía también otros modos de producción subordinados, algunos residuales de etapas anteriores de esa sociedad, y otros vestigiales de su posible evolución futura. Por ello, sostenía que la exposición **teórica** de las relaciones económicas predominantes de una sociedad debía diferir de la ex-

posición **histórica**. Pues en la construcción teórica, las categorías debían aparecer, no en el orden de su aparición histórica, sino en el orden de importancia que les asignaba el 'modo de producción dominante': "Sería pues erróneo colocar las categorías económicas en el orden según el cual han tenido históricamente una acción determinante". En las sociedades en que predominaba el capitalismo, "No se comprende la renta de la tierra sin el capital, pero sí el capital sin renta de la tierra. El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo domina todo. Debe... ser desarrollado antes que la propiedad de la tierra... Sería pues erróneo colocar las categorías económicas en el orden según el cual han tenido históricamente una acción determinante. El orden en que se suceden [en la exposición teórica] se halla determinada más bien por la relación que tienen unas con otras en la sociedad burguesa moderna, y que es precisamente lo contrario de lo que parece ser su relación natural o de lo que corresponde a la serie de la evolución histórica" (*Prólogo a la Contribución*).³⁶

Estas consideraciones fueron determinantes en la manera que Marx organizó la estructura interna de *El Capital*. En particular, lo llevaron a relegar a un segundo plano toda consideración sobre las clases y modos de producción subordinados al modo de producción capitalista para centrarse en "las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el régimen capitalista de producción": los trabajadores asalariados, los capitalistas y los terratenientes. Y como los terratenientes tenían un papel limitado (de rentistas) en el capitalismo avanzado, podía introducirse la propiedad privada de la tierra y los terratenientes después de tratar el trabajo asalariado y el capital. Además, el hecho de que fuera el **capital** 'la categoría dominante', la 'relación determinante de producción', implicaba que debía llegarse a esta categoría a partir de "las categorías más simples del régimen capitalista de producción e incluso de la producción de mercancías, las categorías **mercancía** y **dinero**" (LIII, C48).

A pesar de la primacía en *El Capital* de la construcción *teórica* de la 'producción y circulación del capital' (en el sentido de Marx), la riqueza del material *empírico* e *histórico* que incluyó en la obra es enorme. Aproximadamente la mitad de la extensión del Libro I es empírico e histórico. Abundan las referencias a modos de producción pre-capitalistas contemporáneos del capitalismo (como el modo de producción esclavista del sud de EE.UU.) y anteriores al capitalismo (como los modos de producción antiguo, asiático, feudal, etc.). Mucho de lo que escribió sobre los modos de producción precapitalistas permaneció inédito hasta mucho después de su muerte, aún sin tomar en cuenta los Libros II y III.³⁷

Más allá de los elementos de juicio que utilizó Marx para diseñar la 'arquitectura' de *El Capital*, está su visión de que, lejos de existir leyes generales para las sociedades humanas, el 'modo de producción dominante' de cada sociedad concreta tenía sus propias 'leyes'. Quizás una de las indicaciones más claras del propio Marx sobre su propia visión metodológica al respecto se encuentra en las palabras de un comentarista ruso que Marx mismo cita en su *Postfacio a la Segunda Edición en alemán* del Libro I de *El Capital*. Fue escrita en 1873, cuando ya habían aparecido algunos comentarios adversos sobre el lenguaje hegeliano utilizado. Para mostrar que había quienes habían comprendido muy bien el significado de su obra, allí cita en forma extensa párrafos de un artículo ruso (aparentemente no firmado) publicado el año anterior sobre la metodología de *El Capital*. Según Marx, el comentarista

describía satisfactoriamente su 'método dialéctico'. Se reproduce una parte de las extensas citas que hace Marx del artículo ruso debido a que difícilmente lo hubiera incluido en ese *Postfacio* si no hubiera estado impresionado por su exactitud:

Pero es, se dirá, que las leyes generales de la vida económica son siempre las mismas, ya se proyecten sobre el presente o sobre el pasado. Esto es precisamente lo que niega Marx. Para él, no existen tales leyes abstractas... Según su criterio, ocurre lo contrario: cada época histórica tiene sus propias leyes. Tan pronto como la vida supera una determinada fase de su desarrollo, saliendo de una etapa para entrar en otra, empieza a estar presidida por leyes distintas. En una palabra, la vida económica nos brinda un fenómeno análogo al que nos ofrece la evolución en otros campos de la biología... Los viejos economistas desconocían el carácter de las leyes económicas cuando las comparaban con las leyes de la física y la química ... Un análisis un poco profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se distinguen unos de otros tan radicalmente como los organismos vegetales y animales. Más aún, al cambiar la estructura general de aquellos organismos, sus órganos concretos, las condiciones en que funcionan, etc., cambian también de raíz las leyes que los rigen. Marx niega, por ejemplo, que la ley de la población sea la misma para todos los lugares y todos los tiempos. Afirma, por el contrario, que toda época tiene su propia ley de población... Al cambiar el desarrollo de la capacidad productiva, cambian también las relaciones sociales y las leyes que las rigen. Trazándose como mira investigar y explicar el orden económico capitalista con este criterio, Marx se limita a formular con el máximo rigor científico la meta que toda investigación exacta de la vida económica debe proponerse. El valor científico de tales investigaciones estriba en el esclarecimiento de las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado. Este es, indiscutiblemente, el valor que hay que reconocerle a la obra de Marx. (LI, *Postfacio a la Segunda Edición*).

A continuación Marx afirma que ese autor ruso describió acertadamente su 'método dialéctico', que era 'la antítesis' del de Hegel: "Pues bien, al exponer lo que él llama mi verdadero método de una manera tan acertada, y tan benévolamente además en lo que se refiere a mi modo personal de aplicarlo, ¿qué hace el autor sino describir *el método dialéctico*?... *Mi método dialéctico* no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, *la antítesis de él*. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, *lo ideal* no es, por el contrario, más que *lo material* traducido y traspuesto a la cabeza del hombre" (*Ibíd.*; itálicas añadidas).³⁸ Cabe observar que esta aclaración de Marx es totalmente congruente con la cita expuesta arriba de *La Ideología Alemana* escrita 27 años antes, lo que pone en evidencia que la ruptura filosófica con Hegel, más aún, la ruptura con la filosofía en general para centrarse en su peculiar combinación de ciencia social y activismo político no cambió a lo largo del largo período de gestación de su principal obra

teórica. Marx explica a continuación en el *Postfacio* que las injustas críticas que en Alemania se hacían a Hegel en la época en que redactaba el Libro I de *El Capital* lo decidieron a declararse discípulo suyo y hasta llegar a “coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar” (*Ibíd.*). A pesar de la postura política conservadora y monárquica de Hegel, Marx nunca dejó de admirarlo por su erudición, y sobre todo, por sus conocimientos de historia universal y el lugar destacado que les daba en su obra.

En una carta a Kugelmann (27 de junio de 1870) Marx expresó con claridad la íntima conexión entre lo empírico y su 'método dialéctico'. Refiriéndose al libro *La Cuestión Obrera y su Significado Para el Presente y el Futuro* de Friedrich Albert Lange (de 1865), que es muy elogioso con Marx y hace referencias a su amplio uso de los datos empíricos, lo critica por su esquemática aplicación de conceptos de Darwin y su incompreensión del vínculo profundo entre su metodología (la de Marx) y el uso de la información empírica:

Toda la historia puede encerrarse en una sola gran ley natural. Esta ley natural es la *frase* (en esta aplicación la expresión de Darwin no es otra cosa que una frase) 'La lucha por la vida', y el contenido de esta frase es la ley maltusiana de la población o, mejor de la sobrepoblación. Así pues, en lugar de analizar la lucha por la vida, históricamente representada en diferentes formas precisas de la sociedad, todo lo que ha de hacerse es trasladar cada lucha concreta a la frase 'lucha por la vida', y a su vez, esta frase a la fantasía maltusiana de la población... Lo que el mismo Lange dice sobre el método hegeliano y mi aplicación del mismo es realmente pueril. Ante todo, no entiende nada del método de Hegel, y en segundo lugar, como consecuencia, aun muchísimo menos de mi aplicación crítica del mismo. En cierto sentido me recuerda a Moses Mendelssohn. Ese prototipo del fanfarrón le escribía a Lessing cómo podía éste tomar en serio al 'perro muerto de Spinoza'. Análogamente, Herr Lange se asombra de que Engels, yo, etc., tomemos en serio al perro muerto de Hegel... Lange es lo bastante ingenuo para decir que yo 'me conduzco con rara libertad' en cuestiones empíricas. No tiene la menor idea de que este 'libre movimiento en el tema' no es sino una paráfrasis del *método* de tratar el tema: esto es, el *método dialéctico* (*Correspondencia*, págs. 175-76).

Marx denominó 'método dialéctico' a una forma de investigar a la sociedad humana que podría tener denominaciones muy diferentes. Y esa forma de investigar puede sintetizarse en *a*) una búsqueda, lectura, y análisis de gran cantidad de **datos empíricos** de todo tipo (históricos, estadísticos, informes oficiales, etc.), incluyendo las teorías formuladas utilizándolos, *b*) la confección de diversos **modelos** para tratar de comprender las relaciones entre determinadas variables, y *c*) la utilización de los datos y de los modelos para tratar de vislumbrar las **tendencias** (que, como era muy usual en su tiempo, denominaba 'leyes') de la sociedad en múltiples aspectos.

A pesar de la abundancia de referencias en diversas literaturas a un supuesto 'materialismo dialéctico' de Marx, éste nunca usó esa expresión. Aparentemente fue Joseph Dietzgen, un maestro curtidor alemán autodidacta y muy influenciado

por los trabajos de Marx y Engels quien primero usó esa expresión. Posteriormente fue introducida en Rusia por Plejanov y utilizada como sinónimo de 'Marxismo' por Lenin en su *Materialismo y Empiriocriticismo*. Engels utilizó expresiones muy cercanas, como "concepción a la vez dialéctica y materialista de la naturaleza" (*Anti-Düring*) o bien 'dialéctica materialista' (*Ludwig Feuerbach*), y se exployó mucho sobre su concepción de 'la dialéctica' aplicada a las ciencias naturales. Marx, en cambio, siempre evitó la especulación filosófica aplicada a las ciencias naturales y prefirió concentrarse en el campo que conocía con profundidad: la temática social humana. Después de todo, había repudiado a la filosofía. En su temprana *Miseria de la Filosofía* había criticado tanto a la dialéctica de Hegel como al uso incorrecto que Proudhon procuraba hacer de ella. En una carta a J. B. Schweitzer de 1865 Marx escribe que en ese libro demostró "lo poco que penetró Proudhon en los secretos de la dialéctica científica y hasta qué punto, por otro lado, comparte las ilusiones de la filosofía especulativa, cuando, en lugar de considerar las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción formadas históricamente y correspondientes a una determinada fase de desarrollo de la producción material, las convierte de un modo absurdo en ideas eternas" (*Miseria*, Anexo). Allí denominaba 'dialéctica científica' a lo que posteriormente denominó su 'método dialéctico' y mediante la expresión 'filosofía especulativa' se refería a la de Hegel.

Marx tuvo una forma muy personal de entrelazar la construcción de la teoría con la exposición del material histórico y fáctico. Y en la construcción teórica usaba con todo rigor el método que hoy se llama 'hipotético deductivo'. Por doquier explicita sus supuestos y a partir de ellos va construyendo la teoría. Pero asimismo por doquier intercala ejemplos tomados de la realidad socio-económica contemporánea e histórica e inclusive capítulos enteros dedicados a temas de historia socio-económica apoyados en muy abundantes referencias bibliográficas. El diálogo permanente entre la construcción teórica y las referencias a la realidad histórica y contemporánea tiene ciertamente un carácter que podríamos llamar 'dialéctico' si no fuera que el 'método dialéctico' de Marx es tanto más sofisticado que esta simple metáfora. Pero la metodología de Marx es muy personal e imposible de emular aun teniendo un profundo conocimiento tanto de las teorías previamente generadas –pues toda teoría se monta sobre y modifica teorías previas– como de la realidad histórica, con sus aspectos antropológicos, sociales, económicos y políticos. Y precisamente porque es personal, el entrelazamiento de lo histórico-empírico con la construcción teórica que se encuentra en *El Capital* no tiene una secuencia objetivamente necesaria. Otra persona podría exponer los mismos contenidos con un entrelazamiento distinto. Y de hecho, en las secciones analíticas de este libro se expondrá los aspectos más formalizables de la teoría de Marx de una manera diferente, utilizando herramientas matemáticas que, aunque hoy sean elementales, no estaban disponibles en la época de Marx. Por otro lado, la considerable preparación académica de Marx era humanística y no lo había puesto en contacto con las corrientes matemáticas incipientes (y completamente periféricas) que recién comenzaban a desarrollarse en la teoría económica cuando escribió el grueso de su teoría (en la década de 1860).³⁹

Apéndice al Capítulo 1

Notas Bibliográficas

Marvin Harris y su 'materialismo cultural'

Marvin Harris fue un gran antropólogo norteamericano que se destacó con su libro (de 1968) *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*. Una de sus virtudes es que le da a la 'antropología' un sentido amplio. Comienza la Introducción con la afirmación "La antropología empezó como la ciencia de la historia", y el primer capítulo es sobre los pensadores sociales de La Ilustración: Locke, Helvetius, Turgot, Rousseau, Monboddo, Demeunier, Montesquieu, d'Holbach, Condorcet, Voltaire, Adam Ferguson, John Millar, William Robertson, Erasmus Darwin, y otros. Para Harris "Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes". Sin embargo, en el siglo 20 "se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron la pretensión científica. Llegó a aceptarse generalmente que la antropología no podría nunca descubrir los orígenes de las instituciones ni explicar sus causas. En los Estados Unidos la escuela dominante llegó a decir rotundamente que no existían leyes históricas y que no podía haber una ciencia de la historia". Tales escuelas "Negaban todo determinismo histórico en general y en especial negaban el determinismo de las condiciones materiales de la vida. Insistiendo en los valores inescrutables, la búsqueda del vano prestigio, los motivos irracionales, desacreditaron la interpretación económica de la historia. La antropología fue así concentrándose cada vez más en los fenómenos ideográficos, es decir, en el estudio de los aspectos no repetitivos, únicos, de la historia".

Tales deficiencias llevaron a Harris a "reafirmar la prioridad metodológica de la búsqueda de las leyes de la historia en la ciencia del hombre". Pues piensa que "en el dominio de los fenómenos socioculturales el análogo a la estrategia darwiniana es el principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico. Este principio sostiene que tecnologías similares aplicadas a medios similares tienden a producir una organización del trabajo similar, tanto en la producción como en la distribución, y ésta a su vez agrupamientos sociales de tipo similar, que justifican y coordinan sus actividades recurriendo a sistemas similares de valores y de creencias". Por ello adopta como estrategia de investigación el 'principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico', concediendo "prioridad al estudio de las condiciones materiales de la vida sociocultural, del mismo modo que el principio de la selección natural da prioridad al estudio de las diferencias de eficacia reproductora". Tales consideraciones lo llevaron a separar su 'materialismo cultural' del 'materialismo filosófico' y también del 'materialismo dialéctico'. Según Harris éste último se refiere a "aquella versión específica del materialismo cultural que ha quedado integrada en el credo político del comunismo marxista".

Harris hizo muy bien es distinguir cuidadosamente su postura, cuyo fundamento, reconoce, es el 'materialismo histórico' de Marx, de las escuelas 'Marxistas' que abundaban cuando él escribía y que, en general, se apoyaban en versiones esquemáticas y muchas veces profundamente distorsionadas del pensamiento de Marx, escuelas que no habían hecho una crítica concienzuda del proyecto políti-

co de Marx ni, a menudo pero no siempre, del tipo de sociedad en que se había materializado en la Unión Soviética y en otros países. En su libro *Materialismo Cultural*, publicado 12 años después, Harris polemizó con diversas corrientes 'alternativas', entre ellas la que denomina 'materialismo dialéctico' y lo que denomina 'Marxismo estructural'. Su definición de la primera de éstas es algo confusa. Mientras que en su libro de 1968 usaba la denominación de 'materialismo dialéctico',⁴⁰ a lo que nosotros –siguiendo a Marx– venimos llamando 'materialismo histórico', en el libro posterior adopta esa denominación para lo que más bien debería llamarse 'Marxismo pos-Marx'. Tiende a enfatizar, incorrectamente a nuestro juicio, las raíces hegelianas de Marx (lo que quizás sería más correcto en el caso de Engels y otros epígonos). Harris da una importancia indebida a ciertas imágenes que Marx claramente utilizó (con poca frecuencia) y parece ignorar cientos de páginas de análisis de *El Capital* que no tienen nada de hegelianos aunque culminen con contadas frases 'hegelianas' del tipo 'la negación de la negación'. Como vimos, lo que Marx llamaba su 'método dialéctico' bien podría denominarse método 'empírico e hipotético-deductivo' y si bien adoptó a menudo fraseología con fuertes reminiscencias hegelianas, lo que él mismo admitió, se debía a su indignación por el tratamiento de 'perro muerto' a Hegel por parte de pensadores de talla muy inferior. De todos modos, es comprensible que Harris se haya esforzado para diferenciar su práctica y propuesta metodológica aplicada a la antropología de las diversas corrientes estériles del 'Marxismo' o 'Marxismo-Leninismo', etc., y debe admirarse su honestidad intelectual por haber defendido con fuerza su propuesta metodológica inspirada en Marx en un medio tan anti-Marx como el EE.UU. de la Guerra Fría, en el cual toda defensa de los aspectos más perdurables de la obra de Marx estaba destinada a ser ignorada o repudiada.⁴¹

La opinión de Bertrand Russell sobre el materialismo histórico

Bertrand Russell (1872–1970) fue un gran pensador británico (filósofo, lógico, ensayista, y crítico social) que tuvo significativas fluctuaciones en algunas de sus opiniones en materia de organización social y política a lo largo de su larga y fructífera vida. Uno de los libros que lo hizo más conocido es su *Historia de la Filosofía Occidental* donde, a pesar de algunos reparos aparentemente relacionados con una errónea interpretación determinista del materialismo histórico, afirma que la tesis de Marx es "muy importante" y admite que tuvo influencia sobre sus ideas sobre el desarrollo histórico de la filosofía: "La política, la religión, la filosofía y el arte de cualquier época de la Historia humana son, según Marx, una consecuencia de sus métodos de producción y, en menor grado, de los de distribución. Creo que no mantendría que esto se aplica a todos los primores de la cultura, sino sólo a sus líneas generales. La doctrina se llama el 'concepto materialista de la Historia'. Ésta es una tesis muy importante; en particular, concierne al historiador de la filosofía. Yo no acepto la tesis tal como es, pero creo que contiene muy importantes elementos de verdad y sé que ha influido en mis ideas sobre el desenvolvimiento filosófico, tal como está expresada en este libro" (Russell 1978 [1945], Vol. II, pp. 406-408).

La descripción sintética que hace Russell del materialismo histórico es muy descuidada, pues en ningún lado afirma Marx que "La política, la religión, la filosofía

y el arte de cualquier época” son *una consecuencia* de sus métodos de producción” sino que destaca como *condicionantes* a las fuerzas productivas y a las relaciones entre las clases sociales que se desempeñan en la producción (relaciones de producción) asentadas sobre ellas, por lo cual no debe escribirse una historia de las ideas y de la política sin hacer referencia a esos condicionantes, lo cual es muy distinto. Y es precisamente eso lo que Russell, en alguna medida, hizo y reconoció que hizo al escribir su interesante historia de la filosofía occidental.

La teoría del capitalismo de Karl Marx: Exposición, Crítica y Evaluación

Guillermo J. Escudé

1. Marx, su 'materialismo histórico', y su 'método dialéctico'
2. La producción mercantil y el capitalismo
3. La estructura de *El Capital* y la teoría del valor de Marx
4. Introducción al análisis de insumo-producto
5. La Mercancía y la Producción Mercantil Simple
6. El Dinero y la Circulación Simple de las Mercancías
7. El Capital y la Producción Mercantil Capitalista
8. La PMC con múltiples tipos de trabajo y técnicas productivas
9. Acumulación Originaria y plusvalía absoluta y relativa
10. Los cálculos de Marx y su defensa del salario
11. La Rotación del Capital y el Ciclo Industrial
12. El Capital Financiero
13. La Acumulación de Capital y la Reproducción Ampliada
14. Capital comercial y Trabajo Improductivo
15. Renta de la tierra, PMS, y Estado en la PMC
16. Las tendencias o 'leyes' de la Acumulación de Capital
17. Crítica a la teoría de la plusvalía
18. El empresario y las ganancias en la teoría y en la realidad
19. La teoría de Walras y su relación con la de Marx
20. La raíz revolucionaria-milenarista de la cosmovisión de Marx
21. Evaluación final de la teoría del capitalismo de Marx

NOTAS

Notes

¹Ver la carta de Marx a Ruge citada en el Apéndice del Capítulo 3.

²La primera parte del título (*La Sagrada Familia*) fue idea del editor, con el objetivo de favorecer las ventas.

³Tomamos aquí la terminología que usaron los autores, distinguiendo los 'viejos hegelianos' de los 'neohegelianos'. Löwith (1968), en cambio, distingue una "derecha de viejos hegelianos" de una "izquierda de jóvenes hegelianos", reservando el calificativo de "neohegelianos" para los posteriores (contemporáneos suyos) renovadores del hegelianismo.

⁴Éste no fue el caso de Engels, quien sí escribió sobre temas filosóficos, entre otros, a lo largo de un extenso período.

⁵La Ilustración (al menos como la definimos aquí) abarca aproximadamente la segunda mitad del siglo 17 y el siglo 18. El Idealismo filosófico tuvo como representantes principales en el siglo 18 a Berkeley, Hume, y Kant, y en el siglo 19 a los alemanes Fichte, Hegel, y Schelling, .

⁶Russell (1978 [1945]) denomina 'solipsista' a la versión de Fichte, pero no a la de Hegel.

⁷La *Ciencia de la Lógica* y la *Fenomenología del Espíritu* son las principales obras teóricas de Hegel. Puede decirse que la primera es principalmente ontológica (estudio de la realidad última) y la segunda principalmente gnoseológica (estudio del conocimiento).

⁸No obstante, Hegel evitó utilizar la terminología de Fichte de 'tesis', 'antítesis' y 'síntesis'.

⁹Escucharon sus clases personajes tan diversos como Feuerbach, Burkhardt, Humboldt, Kierkegaard, Engels, y Bakunin,

¹⁰El título no refleja bien el contenido de este trabajo, que consiste en una evaluación de lo que Marx considera debe hacer la crítica en Alemania, dado el atraso imperante en ese país. Lo había pensado como Introducción a un trabajo mucho más ambicioso que debía analizar críticamente (al menos) la parte de la *Filosofía del Derecho* de Hegel referida al Estado. Mucho después de la muerte de Marx se encontró el borrador de ese proyecto, al que se refiere Marx en el artículo de *Los Anales Franco Renanos*. Fue publicado por D. Rjazanov en 1927 como *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*. Pero ese título tampoco es preciso pues allí Marx analiza sólo los párrafos 261-313 de la *Filosofía del Derecho*, todos contenidos dentro de la sección sobre el Estado (§§257-360).

¹¹Esta carta a Ruge no fue publicada en los *Anales Franco-Alemanes*, probablemente por ser demasiado personal. Pues allí explicaba las dificultades de su noviazgo debido a las diferencias de orígenes con su comprometida. Las citas de esta carta son traducción libre desde la versión en inglés publicada en *Marx Engels Collected Works*, Vol 1, pp 398-399).

¹²La publicación también contiene dos artículos de Engels: *Esbozo de crítica de la economía política* y *La situación en Inglaterra*. Marx caracterizaría al primero de estos artículos en el Prefacio a su *Contribución* como "genial esbozo de una crítica de las categorías económicas". Allí Engels daba una notable muestra del optimismo sobre el "progreso general de la humanidad" que estaba en la base del proyecto comunista en gestación al escribir: "Pero el mismo economista no sabe cuál es la causa a la que sirve. No sabe que, con todos sus razonamientos egoístas, no es más que un eslabón en la cadena del progreso general de la humanidad. No sabe que, al reducirlo todo a una trama de intereses particulares, no hace más que desbrozar el camino para la gran

transformación hacia la que marcha nuestro siglo, que llevará a la humanidad a reconciliarse con la naturaleza y consigo misma”.

¹³Si bien este libro fue escrito por Marx y Engels, el Prólogo especificaba qué partes había escrito cada uno. Aquí se comentan exclusivamente algunas de las secciones escritas por Marx.

¹⁴En su Nota Preliminar, Engels escribe: “Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca”.

¹⁵Gabriel Riesser era un publicista alemán que abogaba por los derechos plenos de los judíos.

¹⁶Traducción libre desde el inglés.

¹⁷El subtítulo del libro era *Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. El título ‘Feuerbach’ que se dio a la parte I del Vol. I cuando se publicó no es de los autores. Esa parte contiene comentarios sobre Feuerbach, pero sobre todo presenta una exposición de la concepción de la historia que iban elaborando los autores. Las partes II (San Bruno) y III (San Max) del Vol. I, en cambio, se centran más explícitamente en las críticas a Bruno Bauer y Max Stirner, respectivamente, si bien también la parte III contiene algunos comentarios interesantes sobre Feuerbach. La parte III ocupa más de 400 páginas, casi dos tercios de la obra, y se dedica fundamentalmente a la crítica del libro de Stirner *El Único y su Propiedad*, cuya postura es posible catalogar como anarquismo individualista y egoísta. No puede dudarse que fue escrito por Marx.

¹⁸Conviene aquí acotar que el proyecto político que forjaron es uno de los muchos que podrían apoyarse en esa concepción de la historia. Como Engels escribió en 1890 en una carta a Bloch: “la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante –el acontecimiento histórico–, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido”. Este brillante párrafo implica que no puede haber una relación necesaria entre la (presente) interpretación materialista de la historia (pasada) y el proyecto político que cualquier persona o grupo de personas se propongan (para el futuro).

¹⁹Aquí, como se hará en otras instancias, se reemplazó la palabra ‘tribunal’ por ‘tribal’.

²⁰Marx tenía el defecto de afirmar por la negativa con el objetivo de enfatizar un atributo. En lugar de escribir ‘A es B (el atributo)’, tendía a escribir ‘A no es sino B’. Pero el contexto siempre indica que esta última frase no debe tomarse literalmente (reduciendo A a B) sino que debe interpretarse como que B es un atributo de A. Cuando no citamos a Marx en forma literal, siempre hacemos la reformulación correspondiente. Marx estaba lejos de ser un reduccionista.

Así, por ejemplo, la cita literal en la que se basa la afirmación que precede a esta nota es: “las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., *no son sino* las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases” (énfasis añadido).

²¹El uso de ‘sociedad civil’ aquí se refiere a una etapa de la sociedad humana anterior a la ‘sociedad burguesa’, pues escriben: “La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu... Ya

ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia”.

En término en alemán es *bürgerliche Gesellschaft* (liberalmente ‘sociedad burguesa’, es a veces traducido al inglés como ‘civil society’ y al español como ‘sociedad civil’). Posteriormente Marx comenzó a referirse a ‘sociedad capitalista’ o ‘modo de producción capitalista’ (o ‘régimen de producción capitalista’, según la traducción).

Cuando Engels corregía la traducción al inglés de *Brumario*, en una carta a Marx de 23 de septiembre de 1852 le propone un “Memorándum sobre la Traducción del 1er Capítulo”. En él critica el uso de *middle class society* como traducción de *bürgerliche Gesellschaft*. Propone poner en una nota: “... Mediante las expresiones: sociedad burguesa, y sociedad industrial y comercial, proponemos designar la misma etapa de desarrollo social; la primera expresión se refiere, sin embargo, más al hecho de que la clase media es la clase gobernante... mientras que la designación de sociedad comercial e industrial atañe más particularmente al modo de producción y distribución que es característica de esta fase de la historia social”. También explica que pensadores como Hobbes y Rousseau consideraban que la ‘sociedad burguesa’ expresaba la naturaleza humana y que Hegel mostró que la ‘sociedad burguesa’ era la característica más distintiva de la sociedad moderna, en contraste con la ‘sociedad medieval’, en la que el Estado era inseparable del “sistema de parentesco que determinaba la ubicación de cada persona en la vida, aún su ocupación”. Además, afirma que “Hegel promovió la separación del Estado de la Sociedad Burguesa, argumentando como muchos harían después, que el Estado no tenía por qué interferir en la economía”. Y también escribe que “después de su temprana crítica de la teoría política de Hegel, Marx no usó ese concepto debido a que tendía a oscurecer las relaciones más fundamentales entre la superestructura y las relaciones de producción”. No tenemos evidencia alguna que Marx haya criticado este resumen terminológico de Engels.

²²La palabra ‘intercambio’ usada por los autores es mucho más que simplemente ‘comercio’. En una carta a Annenkov escrita pocos meses después (*Correspondencia*, Carta 2, también citada más abajo) Marx escribe: “Los hombres... a fin de... no perder los frutos de la civilización, están obligados, a partir del momento en que la forma de su *commerce* deja de corresponder a las fuerzas productivas adquiridas, a cambiar todas sus formas sociales tradicionales. Empleo aquí la palabra *commerce* en su más amplio sentido, análogo al *Verkehr* alemán.” La traducción literal de *Verkehr* al castellano es ‘intercambio’.

²³En otro lugar los autores expresan esta crítica a la historiografía alemana en la siguiente forma gráfica: “Mientras que en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como este. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser”.

²⁴En una carta a Borgius (o Starkenburg, según la edición) de 1895 Engels precisó: “Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello”.

²⁵En lugar de “los séquitos armados” la traducción de Roces dice “las mesnadas armadas”.

²⁶A pesar de ello, muchísimos ‘Marxistas’ la presentaron así con fines propagandísticos, políticos, o equivocadamente pedagógicos. Y ello fue así aún en vida de Engels, quien en la carta a Bloch de 1890 (ya citada) escribe: “El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos ‘marxistas’ y así se explican muchas de las cosas peregrinas

que han aportado”.

²⁷La oración completa en la versión original en francés es la siguiente: “Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l’histoire des hommes, il se forme une histoire de l’humanité, *qui est d’autant plus l’histoire de l’humanité* que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux, ont grandi” (www.marxists.org/francais/marx/works/1846/12/kmfe18461228.htm).

²⁸La revolución de 1640 que menciona incluye todo el período que los británicos denominan la ‘Guerra Civil’ (1642-1651). En 1640 las tropas escocesas derrotaron dos veces a las inglesas. El rey Carlos I (de la dinastía Estuardo) era escocés y pretendía aumentar la recaudación impositiva y hacer ciertos cambios religiosos apuntando a una mayor unidad religiosa entre Escocia e Inglaterra. Fue ejecutado en 1649 y sobrevino la dictadura (‘Protectorado’) de Cromwell. Este período desembocó en la Restauración de los Estuardo con Carlos II. La revolución de 1688, denominada por los británicos ‘La Revolución Gloriosa’, se produjo mediante la invasión del protestante Guillermo de Orange desde Holanda con la connivencia de un importante grupo de ingleses que querían retirar al católico rey Jaime (Estuardo), cuya hija María estaba casada con Guillermo. Guillermo y María se convirtieron así en los últimos reyes británicos de la dinastía de los Estuardo.

²⁹*Grundrisse* (Marx 1971) consiste en manuscritos muy preliminares elaborados durante 1857-58, parte de los cuales Marx re-elaboró y profundizó para escribir su *Contribución* y también *El Capital*.

³⁰Cabe contrastar esto con la aplicación bastante mecánica que algunos ‘evolucionistas’ modernos en el terreno económico hacen de modelos matemáticos desarrollados para la biología.

³¹Se ha modificado la última oración en base a la traducción al inglés, que es más clara.

³²También se ha modificado aquí levemente esta oración en base a la traducción al inglés.

³³Cuando Engels habló en el entierro de Marx (en 1883), hizo un paralelo entre los descubrimientos de Marx y de Darwin: “Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo” (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/index.htm>).

³⁴Un ejemplo de esto es el libro *Napoléon le Petit* de Víctor Hugo sobre los mismos acontecimientos tratados por Marx en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* y en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En el prefacio a la segunda edición de éste último dice Marx: (en 1869) “Victor Hugo se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno. No ve en él más que un acto de fuerza de un solo individuo.... Yo, por el contrario, demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe”.

³⁵En la terminología antropológica moderna se habla de ‘estratificación’ en lugar de ‘división en clases’ pero el concepto es similar. La economía clásica analizaba las cuestiones de distribución del ingreso en términos de clases sociales jerárquicas sin disimulo. Pero la economía moderna ha tendido a ignorar (y disimular) todo lo posible la estratificación jerárquica de la sociedad con los mismos fines apologéticos que denunciaba Marx hace 150 años.

³⁶Se cambió la expresión 'propiedad rústica' de la traducción de Roces por 'propiedad rural'.

³⁷Ver *Formaciones Económicas Precapitalistas* (1989) y *Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx* (1988). La riqueza del material antropológico en los escritos de Marx es tan significativa que (Harris 1979 [1968]) incluye un capítulo sobre Marx en su *El desarrollo de la teoría antropológica* ya comentado arriba.

³⁸Se nota aquí, una vez más, el defecto de Marx ya mencionado de escribir 'no es más que' en lugar de simplemente 'es' como forma de destacar el punto pero sin intención reduccionista, aunque dé esa impresión.

³⁹Sin embargo, Marx estaba muy consciente de la importancia de las matemáticas para las ciencias. Los últimos años de su vida estudió análisis matemático con gran interés como puede comprobarse en *Mathematical Manuscripts of Karl Marx* (1983).

⁴⁰Así se llama el capítulo sobre Marx en ese libro.

⁴¹Cabe también destacar la valentía de su crítica descarnada de las autoridades de la Universidad de Columbia (en la cual trabajaba) y su defensa de los estudiantes que fueron atacados y desalojados del campus por la policía en abril de 1968 a raíz de sus manifestaciones en contra de la colaboración de la universidad con la Guerra de Vietnam.

BIBLIOGRAFÍA

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1975 [1888].

Engels, Friedrich, *El Anti-Düring. Introducción al estudio del socialismo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, Cuarta Edición 1972.

Escudé, Guillermo J., *Addressing the Poverty of Mainstream Economics: Elements for the construction of a historical-analytical theory of human society*, LAMBERT Academic Publishing, 2017.

Feuerbach, Ludwig, *Principles of Philosophy of the Future*, The Fiery Brook, 1972 [1843].

Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI editores, 1979. La primera edición en inglés es de 1968.

Harris, Marvin, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Rowman Altamira, 2001. Actualización de la edición original de 1979.

Hegel, *Filosofía del Derecho. Introducción de Carlos Marx*, Editorial Claridad, Buenos Aires, agosto de 1968.

Hellmann, Manfred, Carsten Goehrke, Peter Scheibert, Richard Lorenz, *Rusia, Historia Universal Siglo veintiuno, Volumen 31, Siglo XXI de España Editores, 1975. Primera edición en alemán por Fischer Bücherei K. G., Frankfurt am Main, 1972.*

Leakey L. S. B. y Vanne Morris Goodall, *Hacia el desvelamiento del origen del hombre, diez decenios de investigación sobre la evolución humana*, Aguilar, 1973. Original en inglés: *Unveiling man's origins*, 1969.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968. La primera edición en alemán de este libro es de 1939 y la segunda de 1949.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política. Borrador 1857-1858*, Siglo XXI Editores, Vol. I y II, 1971. Conocido también como *Grundrisse*.

Marx, Karl, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, Siglo XXI Editores, segunda edición, 1989.

Marx, Karl, *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI Editores, décima edición, corregida y aumentada, 1987.

Marx, Karl, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970.

Marx, Karl, *Prólogo a Contribución a la Crítica de la Economía Política. Anexo a Marx (1970)*.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Libros I, II, III, Fondo de Cultura Económica, México. Traducción del alemán por Wenceslao Roces.

Marx, Karl, *Capital. A Critique of Political Economy*, Volumes I-III Proofed and Corrected by Chris Clayton 2006-7, Mark Harris 2010. Volume I, First English edition of 1887 translated by Samuel Moore and Edward Aveling, Volume II, First English edition of 1907, Volume III, On-Line Version: Marx.org 1996, Marxists.org 1999.

Marx, Karl, *Teorías de la Plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, 1980. Volúmenes I, II y III. Traducción de Wenceslao Roces.

Marx, Karl, *El Capital, Libro I, Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI Argentina Editores S.A., tercera edición en español, 1974. Traducido por Pedro Scaron. Introducción de José Aricó.

Marx, Karl, *Selected Writings*, Edited by David McLellan, Oxford University Press, Second Edition, 2000.

Marx, Karl, *Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx*, Transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1988.

Marx, Karl, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

Marx, Karl, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, Edición preparada por Juan R. Fajardo para el Marxists Internet Archive, enero de 2001.

Marx, Karl, *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en Hegel (1968).

Marx, Karl, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, tercera edición, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1972a.

Marx, Karl, *Trabajo Asalariado y Capital; Salario, Precio y Ganancia*, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1972b.

Marx, Karl, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones De la Comuna, Montevideo, 1995.

Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, en *Obras Escogidas* (1980), Tomo III, Editorial Progreso.

Marx, Karl, *Karl Marx Early Writings*. Introduced by Lucio Colletti. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin Books in association with New Left Review. First published in Pelican Books 1975. Reprinted in Penguin Classics 1992.

Marx, Karl, *Mathematical Manuscripts of Karl Marx*, New Park Publications Ltd., 1983.

Marx-Engels Internet Archive, <https://www.marxists.org/>.

Marx, Karl y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*, Ediciones Martínez Roca, S. A., 1970.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1971.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *La Ideología Alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Quinta Edición, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo y Ediciones Grijalbo S.A., Barcelona, 1974. Traducida del alemán por Wenceslao Roces.

Marx, Karl y Friedrich Engels, Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*. En Marx y Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, 1980.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Carlos Marx/Federico Engels. Correspondencia*, Editorial Cartago, 1972.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, Tomos I, II, y III, Editorial Progreso, Moscú, 1980.

Marx, Karl y Friedrich Engels, *Marx Engels Collected Works*, Vol. 1.

Russell, Bertrand, "The theory of surplus value", en *The Basic Writings of Bertrand Russell*, Edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, Routledge Classics 2009.

Russell, Bertrand, *Historia de la Filosofía Occidental*, Vol. II, Espasa-Calpe, Madrid, 1978. Primera edición en inglés de 1945.