



00462 / 1
24

Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL PROBLEMA DEL ESTADO EN MARX (EN LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA)

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:
MAESTRO EN CIENCIA POLITICA
P R E S E N T A
GERARDO AVALOS TENORIO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

Introducción	1
I. ITINERARIO	13
1. La crítica a Hegel	15
1.1 Hegel: del Estado organismo a la monarquía constitucional,17; 1.2 Los cuestionamientos de Marx,27; i) crítica a la lógica de Hegel para explicar al Estado,27; ii) ¿Por qué la monarquía? 29; iii) El Estado, relación social,31; iv) Estado político como Estado separado de la comunidad,32; v) Del Estado mistificado al Estado real,36;	
2. Hacia la crítica de la economía política	39
Recapitulación	42
II. DIALECTICA DEL TRABAJO	45
Recapitulación	55
III. LOGICA Y METODO DE LA CRITICA	57
1. La crítica de la economía política	57
2. Crítica	65
3. El método dialéctico	68
3.1 De lo abstracto a lo concreto, 74; 3.2 La cuestión de las determinaciones,85; 3.3 Un método genético-dialéctico,88;	
4. El método, los planes y la cuestión del Estado	94
Recapitulación	106
IV. LA DOMINACION DEL CAPITAL O EL CAPITAL COMO DOMINACION	109
1. Mercancía	110
2. De la mercancía al valor	111
3. Del valor al dinero	113
4. Valor: el significado social	116

5. Capital	126
5.1 El capital no es una cosa,129; 5.2 Capital: relación social,133; 5.3 Capital: relación riqueza objetiva-miseria subjetiva,137; 5.4 Capital: subsunción,141; 5.5 Capital: vida robada,144; 5.6 Capital: mando despótico,150; 5.7 Capital: dominación,155; i) Poder y dominación,156; ii) La especificidad de la dominación capitalista,158; iii) El capital como dominación,160.	
Recapitulación	166
V. ESTADO: COMUNIDAD ILUSORIA Y APARATO	168
1. El Estado en la crítica de la economía política	171
a) El método y el Estado,171; b) Los lugares del Estado,174; i) El Estado (o los gobiernos) en la acumulación de la moneda,175; ii) El Estado como capitalista,176; iii) El Estado, garante de las condiciones generales de la producción,177; iv) El Estado como propietario de la tierra,179; v) El Estado y el trabajo improductivo,180; vi) El Estado y los límites de la jornada laboral,181; vii) El Estado y los pobres,185; viii) El papel del Estado en la acumulación originaria,186; ix) La cuestión del Estado en la crítica de la economía política: una nota final,189.	
2. Estado, comunidad y dominación	192
3. Estado y capital: una relación problemática	195
Recapitulación	280
BIBLIOGRAFIA	210

INTRODUCCION

Resulta difícil, en esta época, emprender un estudio sobre Marx. Y ello no sólo por la complejidad intrínseca de tal empresa -puesto que se trata de una obra enorme, densa y ampliamente comentada-, sino porque vivimos una época hostil respecto a la obra de este clásico. Ciertamente hay una profunda crisis de certidumbres, pero en gran medida debido a que esas certidumbres se forjaron sobre la base de dogmas, de modas, de prejuicios. No siempre existió la convicción basada en el análisis, en el estudio profundo.

El nuestro, es verdad, es un tiempo de crisis y de cambios. ¿Por qué estudiar al viejo Marx? ¿Por qué analizar la obra de un pensador decimonónico, lejano a nuestro tiempo y a nuestro lugar? ¿Por qué huir al estudio de una obra así, cuando nuestros problemas son más apremiantes? ¿Por qué, en fin, insistir en examinar la obra de un pensador en cuyo nombre se construyó un sistema social que se está cayendo en pedazos? ¿Qué utilidad puede reportar un texto más acerca de un personaje tan estudiado?

La respuesta podría sintetizarse en una frase sencilla: precisamente porque somos actores de una época de profundas metamorfosis -como otras, aunque pensamos que ésta tiene elementos inéditos- en la que, no obstante los innegables cambios, subsiste la dominación, la apropiación del trabajo ajeno, la división de la sociedad en clases; sobreviven la miseria, el hambre; la muerte lenta de muchos por el trabajo o súbita por la violencia de los guardianes del orden; los privilegios y el goce

de unos a cambio de la humillación y enajenación de la mayoría. Precisamente porque, lejos de modas, pensamos en nuestros problemas actuales, estudiamos a este gran clásico del pensamiento político. No es casual que el núcleo de la actual reestructuración de las sociedades sea la ofensiva contra el trabajo. No es casual tampoco que el resorte de los planes neoliberales sea la reducción del campo vital de los trabajadores y la ampliación de las ganancias. Desde esta perspectiva, creo, Marx sigue siendo vigente.

Todo esto está muy bien, pero los cuestionamientos continúan: ¿Por qué empeñarse en ver en el pensador alemán a un clásico del pensamiento político? ¿Por qué buscar en su obra ideas acerca del Estado? ¿Por qué, en el colmo de la necedad, abordar la crítica de la economía política para reflexionar acerca del poder en general y del Estado en particular? ¿Por qué buscar política donde sólo hay economía? El presente trabajo intenta ser una respuesta global a estas y otras preguntas. Empero, nuestro propósito no es analizar la totalidad de la producción teórica de Marx ni tampoco evaluar las múltiples interpretaciones que se han hecho de ella; tampoco queremos develar la verdad oculta. No aspiramos a tanto. Nuestro propósito es mucho más modesto: se trata de contribuir a una lectura política de una obra frecuentemente asumida como "económica". También quisieráramos, sobre esta base, apuntar hacia la comprensión del problema del Estado una vez entendido el trabajo teórico de Marx como un discurso acerca y en contra de la dominación social.

Debo aclarar desde ahora que el desarrollo de una teoría del Estado o, por mejor decir, del concepto del Estado fundamentado en la crítica marxiana, no se realiza en este trabajo. Dicha labor implicaría, en principio, una bien fundamentada construcción del concepto de Estado a partir de, por lo menos, los siguientes elementos: a) la lógica del discurso crítico de Marx; b) la dominación social; c) el fetichismo de esa dominación. A partir de ahí podría explicarse un par de contradicciones permanentes del Estado capitalista: i) la que existe entre la consideración del Estado como cuerpo colectivo de todos los ciudadanos y la constitución operativa concreta e inmediata del Estado como complejo institucional y cuerpo gubernamental; ii) la existente entre el Estado como comunidad de ciudadanos -que para constituirse como tal debe envolver a todo el cuerpo colectivo- y las relaciones de explotación y dominación que desgarran la pretendida comunidad pero que, por diversas razones no son evidentes en un primer plano. Es posible que pueda desarrollarse así la cuestión del fetichismo del Estado como parte inicial de una explicación de estas contradicciones del Estado moderno. No menos importante sería la explicación de la naturaleza del Estado en la periferia capitalista y también en las formaciones que alguna vez fueron llamadas socialistas. Pero esto ya sería una propuesta desde nuestra perspectiva. Tal propuesta tendría que confrontarse críticamente con muchos otros esfuerzos teóricos de considerable importancia que han apuntado en el mismo sentido. Todo ello hace que la compleja tarea mencionada rebase con mucho los límites que nos hemos impuesto en el presente trabajo. Aquí sólo trataremos

de seguir a Marx, eso sí desde una óptica poco estudiada; aquella que abre la brecha para conectar la dominación social con la constitución estatal. Ello es posible, en primera instancia, tomando en cuenta la trayectoria político-intelectual del pensador germano. Si el joven Marx había anotado que la clave del Estado político se hallaba en la sociedad civil, podríamos sostener que el Marx tardío, con su crítica de la economía política, encuentra aquella clave en la dominación del capital; es decir, la esencia del Estado -independientemente de su forma- se encuentra en la relación social de dominación y subordinación -a veces oculta, a veces dramáticamente sensible- que desgarrar la entraña de la sociedad y que es puesta al descubierto por la disección crítica marxiana de las categorías de la economía política. Desde esta óptica, sería posible desarrollar el concepto de Estado y proponer como primera determinación de tal concepto la relación social de dominación y subordinación. Esto permitiría entender al Estado, ante todo, como una relación social y no como un aparato, aunque sea en su forma cósica de aparato institucional como se manifiesta de manera inmediata.

La operación crítica de Marx, como lo hemos insinuado, lo coloca como un clásico del pensamiento político; he aquí una de mis hipótesis. Y es que un clásico no se constituye por su infabilidad sino por su actualidad, por su vigencia. Bien ha dicho José Ortega y Gasset que no es una perfección ilusoria y eterna lo que hace al clásico, sino su "aptitud para combatir con nosotros".

"Clásico -dice Ortega- es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantea problemas, discuta y se defienda de nosotros".¹

Es cierto que en la obra de Marx no se presenta un texto donde quede expuesta de manera exclusiva lo que podría considerarse una teoría del Estado. Pero también es verdad que su discurso crítico de la economía política elaborado durante el grueso de su vida intelectual, cuestiona profundamente las bases sobre las que, hasta entonces, se había erigido la explicación del Estado. En otros términos, Marx tiene una teoría crítica de la dominación y, por ende, de los fundamentos del Estado. Ello constituye el núcleo explicativo marxiano del fenómeno estatal que, ciertamente, no llega a configurarse en forma sistematizada.

No obstante -y ello constituye la hipótesis central de mi trabajo- Marx es un teórico del poder. Encontró en el capital el poder esencial de la sociedad moderna, y no es poca cosa. A partir de ahí se explicaría el Estado, pero sobre una sólida base, no sobre las robinsonadas -que tanto criticó- de los economistas o de los iusnaturalistas. Y es que a Marx siempre le importó el problema del Estado, no sólo como una cuestión de interés teórico sino también práctico. De esta modo, como ha señalado Octavio Rodríguez Araujo, "el interés de Marx por el Estado no era resultado de una inquietud intelectual como quisieran verla los diletantes

¹ José Ortega y Gasset, "La filosofía de la historia de Hegel y la historiología" en G.W.F. Hegel. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Ed. Alianza Universidad, 1989, p. 16

del marxismo".² Y es que, en realidad, se trataba de comprender la esencia en donde descansaba para poder transustanciarlo políticamente. Y ello no podía ocurrir mientras no se comprendieran los fundamentos en los que descansaba la dominación. Marx la descubre, precisamente, en la relación capital. De modo pues que en la esencia del gran desarrollo de la obra fundamental de Marx (la crítica de la economía política) se encuentra perfectamente tratado un tema político, a saber: la dominación. Es importante hacer esta indicación porque no pocas veces se ha interpretado la obra marxiana (sobre todo la del Marx tardío) como una obra económica y desligada de problemas referentes a la política. En esta línea se ha opinado que las cuestiones del poder político en Marx tienen la impronta fatal de "economicismo". En contra de este lugar común, considero que los escritos de Marx tienen, como ha dicho Dussel, un "sentido antropológico, ético, metafísico" y se dirigen a mostrar "a la 'conciencia habitual' política del trabajador concreto explotado, que la totalidad de los momentos económicos del capital (y por ello de la economía política clásica: valor, precio, ganancia, etc.) son sólo trabajo vivo impago: vida humana robada..."³ Desde esta perspectiva es posible hacer una lectura abiertamente política de la obra fundamental de Marx. En nuestra opinión, para hecerlo con provecho y profun-

² "Del marxismo de Marx y Engels al reformismo de hoy, es decir al antimarxismo de hoy" en La Batalla, jun-jul 1983, p.39

³ Enrique Dussel, <<La configuración del proceso global. Primera parte del "Manuscrito principal" del tomo III de El Capital>> en Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, No. Extraordinario 1989. p. 164

didad, deben tenerse en cuenta las motivaciones políticas e intelectuales que determinaron la inquietud de Marx por la economía política. Por ello, en el capítulo primero ("Itinerario"), hago un esbozo general de los movimientos del pensamiento del joven Marx -principalmente su confrontación con Hegel en torno al problema del Estado- que determinaron directamente su búsqueda de respuestas en la economía política. Esta sería abordada por Marx situándose, desde el principio, en una posición crítica: esta posición no podía sostenerse sin un fundamento filosófico de tipo antropológico desde el que Marx la va a realizar; así, el breve capítulo segundo trata sobre la "dialéctica del trabajo", concepción indispensable para entender el significado profundo de la crítica de Marx. El capítulo tercero trata sobre la cuestión del método con el que Marx aborda y expone la crítica de la economía política; esto es muy importante puesto que a partir de esto se entiende la especificidad del discurso de Marx como discurso sobre la dominación y subordinación. En el capítulo cuarto interpreto al capital como una relación social entre seres humanos, históricamente constituida, que, como en otras épocas, sigue siendo de dominación y subordinación, aunque no de tipo personal sino mediada por las cosas. Finalmente, en el capítulo quinto, constato e intento dilucidar las maneras explícitas en que Marx trata el tema del Estado en la crítica de la economía política y apunto una doble dimensión del problema del Estado, que puede hallarse en la obra de Marx aquí analizada, a saber: el Estado entendido como relación social y el Estado entendido como concreción de esa relación, como aparato. Conviene advertir desde aquí

que considero la "crítica de la economía política" como el conjunto de escritos que Marx elabora en épocas muy distintas. De hecho, esta crítica comienza con los cuadernos de París en 1844. Sin embargo, es a partir de 1857 cuando Marx, casi sin interrupción, se introduce profundamente en la crítica de los economistas; este fructífero periodo termina en 1867 con la publicación del primer tomo de El Capital. Más tarde, es cierto, realizará muchos otros manuscritos que pensaba como partes del Tomo II y III de la misma obra. Pero la producción teórica fundamental ya estaba hecha en los diez años mencionados.

Nuestra base es, sobre todo, los Grundrisse y El Capital; pero no hemos soslayado las partes que concemos de los Manuscritos del 61-63 y de los Manuscritos 63-65.4

El presente trabajo forma parte de una serie de tres en la que se ha tratado de seguir, revisar y, eventualmente, reconstruir la idea, intuición, noción o concepto del Estado en Marx. La primera parte revisó el problema en el joven Marx. Fue elaborada en forma conjunta por Rhina Roux y por mí y presentada como tesis de licenciatura. Esta es la segunda parte y estudia, como ya dijimos, el problema (a nivel sólo de problema) del Estado -implícita y explícitamente- en la obra fundamental de Marx, es decir, en la crítica de la economía política. La tercera parte ha sido elabo-

4 Sobre las distintas redacciones de El Capital de Marx véase: Enrique Dussel, "Variaciones sobre un mismo capital" en La Jornada Semanal, No. 56 Nueva época, México, 8 de julio de 1990, pp. 30-33. Dussel sostiene la idea, a mi juicio correcta, importante y hasta ahora soslayada, según la cual Marx redactó cuatro veces El Capital.

rada por Rhina Roux y trata sobre la forma en que se revela la concepción del Estado de Marx a través de su actividad estrictamente política.

Ahora bien; como el presente es un estudio de uno de los aspectos del pensamiento de Marx me ha resultado difícil prescindir de citas, a veces muy largas, aunque todas ellas, creo, muy significativas. Las referencias a las obras de Marx están hechas en forma abreviada al final de cada cita. Si se trata de una obra que tenga más de un tomo, después de la abreviatura correspondiente se escribirá el número de tomo y luego, seguido de punto y coma, el número de página. Las abreviaturas son las siguientes:

- Marx. Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1. México, FCE, 1982.....(OF)
- Marx. Obras Escogidas, Moscú, Ed. Progreso, 2 tomos...(OE)
- Marx, Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Ed. Grijalbo, Colección 70.....(CH)
- Marx, Manuscritos Economía y Filosofía, Madrid, Alianza Editorial.....(Ms44)
- Marx, Cuadernos de París, México, ERA.....(CP)
- Marx y Engels. La ideología alemana, La Habana, Editorial Pueblo y Educación.....(IA)
- Marx, Miseria de la Filosofía, México, Ed. Siglo XXI..(MF)
- Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 (Grundrisse), México, Siglo XXI Ed. 3 Tomos.....(Gr.)

- Marx, Contribución a la crítica de la economía política, México, Ed. Siglo XXI.....(ZK)
- Marx, Teorías sobre la plusvalía, México, Ed. FCE, 3 Tomos en Obras Fundamentales(TP)
- Marx, Progreso técnico y desarrollo capitalista, México, Cuadernos de Pasado y Presente-Siglo XXI Ed.....(Ms61-63)
- Marx, "Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización" en Cuadernos Políticos No. 37, julio-sept. 1983.....(M61-63)
- Marx, El Capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito), México, Siglo XXI Ed.....(IN)
- Marx, El Capital. Crítica de la economía política, México, Siglo XXI Ed. 3 Tomos, 8 volúmenes.....(EC)
- Apuntes Etnológicos de Marx (transcritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader) Madrid, Editorial Pablo Iglesias y Siglo XXI Ed.....(CET)

Por último, quisiera agradecer a muchas personas que directa o indirectamente contribuyeron a que este trabajo pudiera realizarse. Octavio Rodríguez Araujo fue el asesor de la investigación; como siempre, hizo cuestionamientos que me ayudaron a repensar algunos temas. Asimismo, Paulina Fernández, Félix Hoyo, José F. Fernández Santillán y Luis Gómez, todos ellos agudos estudiosos de problemas teóricos, leyeron el trabajo y me hicieron valiosas críticas y recomendaciones de las que he intentado obtener el mayor provecho. Por otro lado, debo un agradecimiento especial a Adolfo Gilly quien, no obstante que en estos momentos

no trabaja temas teóricos, compartió conmigo varias discusiones acerca de puntos claves de mi investigación; me ayudó, en gran medida, a redefinir aspectos esenciales del trabajo. Ciertas cuestiones problemáticas las discutí con Dagoberto Vargas durante aquellas veladas que nos descompensaban los tiempos y ritmos de labor matutina. Quiero dejar constancia de que algunas de las ideas centrales plasmadas en esta tesis fueron madurando durante el seminario de Filosofía Política que Enrique Dussel impartió en la Facultad de Filosofía de la UNAM durante el segundo semestre de 1990. En esa ocasión se trabajó el tema del fetichismo en la obra de Marx; tal tratamiento ha sido crucial para la constitución final de mi investigación. José Alarcón y Arturo Santillana han seguido de cerca mi trabajo y me han planteado ciertas cuestiones que contribuyeron a introducir matices de interés. Gabriela Contreras fue también interlocutora en el proceso final de conformación del trabajo. También agradezco todo el apoyo que me ha brindado Arturo Anguiano. Quiero agradecer, aunque sea tardíamente, el apoyo de mi madre Antonia Tenorio. También mi gratitud para mis hermanos y familiares Armando, Mariantonieta, Irma, Milede, Gabriela, Armando Francisco y Estela. La Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM me hizo becario para la realización de la investigación; dejo constancia de mi agradecimiento.

Finalmente, quiero expresar mi profunda gratitud a mi compañera Rhina Roux quien no sólo compartió conmigo innumerables meses de discusión de este trabajo sino también angustias y dolores de cabeza, resultado natural de esta época de crisis que nos tocó vivir. A ella mi agradecimiento por compartir la vida.

Por supuesto, los errores del trabajo son sólo de mi responsabilidad.

I. ITINERARIO

Después de haber obtenido el doctorado en filosofía por la Universidad de Jena, y una vez que se frustraron sus expectativas de dedicarse a la carrera docente, Marx tuvo en el periodismo tanto su fuente de ingresos como su oportunidad de proseguir su desarrollo intelectual. Como redactor de la Gaceta Renana se encontró, por vez primera, en la necesidad de tratar las "cuestiones materiales". Corrían los primeros años de la década de los cuarenta del siglo XIX.

Perteneciente al círculo de jóvenes hegelianos (o izquierda hegeliana), el joven periodista opinaba en sus artículos sobre diversos acontecimientos de la realidad prusiana de la época. Fue así que, desde la perspectiva filosófica de su maestro Hegel, comenzó a tratar asuntos políticos diversos. La cuestión de la representatividad de la Dieta prusiana, la represión de campesinos y la ley que castigaba el robo de leña, fueron algunos de los temas prominentes sobre los que opinó el joven Marx.¹ Desde su posición liberal radical, el hombre de Tréveris condenaba los actos del gobierno prusiano. Consideraba que ese Estado concreto no respondía a los principios de defensa del interés general (como se desprendía de su constitución en cuanto Estado), sino a

¹ Cfr. Marx. Escritos de juventud (OF1), México, Ed. FCE, 1982. Para algunos artículos no incluidos en esta edición véase: Karl Marx, En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana 1842-1843, Valencia, Fernando Torres-Editor, S.A.

los intereses particulares, egoístas, groseramente materiales, de los propietarios privados. Un Estado de esa naturaleza -consideraba Marx- no se estaba desarrollando como un verdadero Estado.² Fue tan crítica la postura de la Gaceta Renana -de la que el joven Marx llegó a ser jefe de redacción- que la monarquía prusiana terminó por prohibir su publicación.³ Marx retornó entonces a su cuarto de estudio. Era el momento de revisar sus certidumbres filosóficas.

² Semejante era, recordémoslo de pasada, la posición del joven Hegel en 1802-1803 cuando escribió que Alemania había dejado de ser un Estado. A decir verdad, Hegel desprendía este juicio de la ausencia de la constitución del pueblo como totalidad en cuanto Estado. Vid. Hegel. La constitución de Alemania, Madrid, Ed. Aguilar, 1972.

³ Es amplia la bibliografía sobre el joven Marx. Pueden consultarse, entre otros: Augusto Cornú, Carlos Marx. Federico Engels (3 tomos), Buenos Aires, Ed. Platina, 1965. David McLellan, Marx y los jóvenes hegelianos, Barcelona, Ed. Martínez Roca. Enrique Dussel, "Sobre la juventud de Marx" en Dialéctica No. 12, Puebla, 1982. Michael Lowy, La teoría de la revolución en el joven Marx, México, Siglo XXI, 1972. Mario Rossi. La génesis del materialismo histórico (3 tomos), Madrid, Alberto Corazón Editor. Hemos desarrollado esta temática en Gerardo Avalos Tenorio y Rhina Roux, Reflexiones de Marx acerca del Estado y la política, México, FCPyS-UNAM, 1987 (Tesis de Licenciatura).

1. La crítica a Hegel

Cuando Marx se decidió a resolver las dudas que lo asaltaban -como diría años después- redactó uno de sus trabajos definitivos. Se trata de la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, escrita en Kreuznach durante julio, agosto y septiembre de 1843. Considero que este texto es muy importante por diversas razones: a) representa el cuadro argumentativo del distanciamiento de Marx respecto de las concepciones políticas de su maestro Hegel; b) hace patente uno de los movimientos conceptuales más importantes que orientan a Marx al estudio de la economía política; c) pone de manifiesto tanto la concepción marxiana del Estado como la temprana crítica del Estado moderno. En suma, su lectura y comentario proporcionan elementos cruciales para el adecuado tratamiento de la crítica de la economía política que se intentará hacer posteriormente. Además, el temprano texto de Marx -y el contexto con él relacionado, es decir, el pensamiento político de Hegel- arrojan elementos adicionales que se prestan a la reflexión.

Sostengo, en primer lugar, que Marx -este joven que en 1843 tenía 25 años- perfila ya su lógica argumentativa crítica que usará toda su vida. El no opone su propio pensamiento, formulado de antemano, al de otro autor. En un primer momento, Marx trata de introducirse profundamente en la lógica del pensamiento que critica para detectar sus contradicciones internas, sus "saltos" lógicos, sus vacíos, sus desvíos, etc, para luego oponer los principios del autor tratado a las derivaciones y conclusiones

del mismo. Me parece que esto se refleja en la forma de elaboración de sus innumerables cuadernos: primero cita al autor y enseguida viene el comentario propio. Esto lo practicará con muchos autores, especialmente con los representantes de la economía política. Pero Marx no se detiene ahí. En un segundo momento, el pensamiento que está criticando le sirve como un revelador de la realidad histórica concreta; las contradicciones o mistificaciones no se encuentran sólo en el pensamiento de los autores a quienes critica (Hegel, Bauer, Ruge, Feuerbach, Quesnay, Smith, Ricardo, Say, entre muchos otros) sino, antes bien, están presentes en la propia realidad contradictoria o mistificada. De este modo, las concepciones de Marx siempre fueron el resultado de un largo proceso de crítica.

Quisiera señalar, como segundo punto, que en su crítica de Hegel, Marx esboza una crítica del misticismo del Estado moderno que se mueve en la ilusión -palabras de Marx- de representar el interés general; con ello, pone las bases para desarrollar la cuestión (que aquí no nombra con estas palabras) del "fetichismo del Estado".

En tercer lugar, deseo mostrar que Marx considera al Estado como un organismo compuesto por el todo social (en este caso será "el pueblo"); por último, y como corolario de lo anterior, quisiera señalar que para el Marx que todavía no es comunista, es decir, este Marx de 1843, el individuo y la comunidad se concilian en lo que llama el verdadero Estado (Estado real, Estado racional); por tanto, en 1843 para Marx se llamará "Estado" aquello que más adelante nombrará sencillamente con el término "comunidad".

Con el fin de contextualizar adecuadamente el escrito de Marx, señalemos en forma general y esquemática algunos puntos de la concepción hegeliana del Estado para luego abordar la crítica de Marx.

1.1 Hegel: del Estado organismo a la monarquía constitucional

El pensamiento político de Hegel significa, entre otras cosas, la ruptura con la explicación iusnaturalista del Estado.⁴ El filósofo de Stuttgart desarrolla una concepción del Estado que, al contrario del modelo iusnaturalista, no tiene como punto de partida el contrato. Para Hegel el Estado es un organismo formado por ciudadanos vinculados por lazos de carácter ético. Con ello recoge, aunque ciertamente en otro nivel, la concepción de Estado de los griegos que había sido cuestionada por las construcciones teóricas liberales.

La visión del Estado-organismo tenía raíces en la realidad y en el pensamiento filosófico de la antigüedad occidental. El principal sostenedor de esta concepción fue Aristóteles. "Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor 'aristotélico'. En las primeras páginas de la política, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto polis o cittá, tomando como punto de partida a la familia y prosiguiendo a través de la formación intermedia de la aldea".⁵ La Edad Media conservó, en términos ge-

⁴ Cfr. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía moderna, México, Ed. FCE, p.16

⁵ N. Bobbio y M. Bovero, Origen y fundamentos del poder político, México, Ed. Grijalbo, p.71

nerales, esta idea del Estado como organismo; pero se trataba de un organismo estático, predispuesto por el Dios meta-terrenal (externo) y por ende, era un orden incuestionable.⁶ El Estado era, ni más ni menos, la unidad orgánica de la estructura social feudal. Así, en la Edad Media y en la Antigüedad "el Estado se presentaba como un 'cuerpo'. Esta imagen heredada de la Antigüedad y de la Iglesia; esta idea organicista de la sociedad donde el príncipe era la cabeza y los campesinos y artesanos eran los miembros inferiores, llevaba implícita un tema político preciso: jerarquía y desigualdad. El 'estado' consistía en la adición de todos sus miembros y sostenía la mística de la unidad que justificaba a la monarquía -la cabeza-"⁷ En la tradición alemana del siglo XVII, quien defendió la tesis del Estado organismo fue Johannes Althusius que consideraba al Estado como una "gran sociedad compuesta por sociedades menores".

En oposición al "modelo aristotélico" (como lo llama Bobbio), la concepción iusnaturalista entiende al Estado como el resultado de un contrato ya sea entre los individuos a beneficio de la colectividad o bien a favor de un tercero. A través de este procedimiento, la institución Estado queda constituida para beneficio de los individuos que tomaron parte del contrato. Los individuos

⁶ Vid. José Luis Romero. Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza Ed. pp.97 y ss.

⁷ Lourdes Quintanilla, "Reflexiones en torno a la tiranía" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales No. 110, oct.-dic. 1982, México, FCPyS-UNAM, p.36

particulares quedan protegidos en sus personas, vidas y propiedades, por la institución estatal. Se trata, en suma, de la idea del Estado del individualismo posesivo.⁸ Y este sensible y radical cambio en la explicación del Estado es completamente comprensible: corresponde al surgimiento del Estado moderno en el cual los individuos se van a constituir en sujetos libres e iguales y en antítesis respecto del Estado; éste no es sino una instancia que protege los intereses del conjunto de ciudadanos considerados en su carácter de individuos. Ahora, al contrario de la concepción orgánica del Estado -donde el todo es anterior a la parte-, el individuo, la parte, se sobrepone al todo, a la colectividad.⁹ Han surgido los sujetos privados cuyo interés no está en la participación política directa (tan sólo de manera ocasional mediante el sufragio), sino en atender los negocios privados.¹⁰ El individuo queda puesto en el centro y el Estado será la consecuencia de la convención entre estos individuos privados. Se constituye, así, una esfera política autónoma en la que los ciudadanos participan eventualmente pero siempre al margen de su vida privada. La escisión ha quedado plasmada en la teoría y en

⁸ Cfr. C.B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, Barcelona, Ed. Fontanella.

⁹ Vid. Norberto Bobbio, Liberalismo y Democracia, México, Ed.FCE, 1989, especialmente p.49 y ss.

¹⁰ Véase esta visión magistralmente expuesta por Benjamin Constant: La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos, México, Ed.CELA-FCPYS-UNAM, Serie Estudios No.36, 1978

la historia: Estado político por un lado, Sociedad Civil por el otro.

Ahora bien, G.W.F. Hegel representa uno de los intentos más importantes de superación tanto de la visión organicista del Estado como de la iusnaturalista. Y superación en el sentido de que recoge las lecciones de ambas teorías, las niega y las recupera en un nivel superior. El resultado es la recuperación orgánica de la colectividad en el Estado sin negar al individuo y sus intereses privados. Hegel desarrolla así una teoría novedosa y original en la que se retorna a la visión organicista pero nada menos que para fundamentar al Estado moderno. El interés privado, la individualidad, no son negadas sino puestas en armonía con el interés general, y no precisamente como producto de la acción de la "mano invisible", sino como resultado de la acción conciente de los sujetos que se reñen en la vida estatal. De esta manera, Hegel propone una solución a un gran problema: la conciliación del individuo, en tanto individuo libre, con la comunidad, sin negar ni subordinar ninguna de las dos instancias. En otras palabras, el filósofo alemán quiere "la reconciliación de la libertad individual y la unidad de la voluntad general".¹¹ Veámos a grandes rasgos este gran intento y pasemos después a la crítica de Marx.

Para la construcción de su idea del Estado, Hegel recibe una notable influencia de la organización política de la Grecia antigua, es decir, de la polis (Ciudad-Estado). Por lo demás, era

¹¹ Jean Hyppolite, Studies on Marx and Hegel, USA, Basic Books, Inc. 1969, p.111

éste un elemento que compartían los intelectuales de la época (Lessing, Winckelmann, Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin). Entonces, para él, el Estado no se limitaba a ser una institución de regulación y control de la sociedad, que actuaba por encima de ésta y que, ante todo, estaba confeccionada para la protección del interés privado. "El Estado no es una organización que oprime a los ciudadanos, es su organización".²⁴ La organización social llamada Estado representa, según Hegel, la síntesis de la vida colectiva: sólo en el Estado la persona alcanza su individualidad, y sólo en él se conservan los intereses particulares. Para Hegel, el Estado "es toda la organización social y política de una comunidad, el substrato elemental de toda vida en común, la realización tangible de la vida ética (..) Por 'Estado' debe entenderse entonces la esencia social, la substancia infinita y una, ese 'éter' en el que debe bañarse el alma, por medio del cual todo individuo deviene ciudadano".¹²

Esta concepción era el resultado de un esfuerzo filosófico que desarrolló Hegel desde sus escritos de juventud. Durante su estancia en Jena (1801-1807) escribió diversas reflexiones donde se fue conformando su concepción del Estado que alcanzó su punto definitivo en los Fundamentos de la Filosofía del Derecho de

²⁴ Eric Weil, Hegel y el Estado, Córdoba, Ed. Nagelkop. p.76

¹² Sergio Pérez Cortés, "El concepto y su política" en G:W:F: Hegel. Dos Escritos políticos, Puebla, Ed. UAP, 1987, p. 156

1821.

En Jena Hegel escribió "La Constitución de Alemania", "Sobre las distintas maneras de tratar el Derecho Natural", "El Sistema de la Eticidad" (todo esto en 1807), la Filosofía Real (1804-1805) y, finalmente, la Fenomenología del Espíritu (1806). Algunos de estos trabajos vieron la luz mucho después de la muerte de Hegel. El mismo Marx no los conoció. De estos trabajos, sólo el artículo sobre el "Derecho Natural" y la Fenomenología se publicaron en vida de Hegel.

En estas obras del llamado período de Jena se perfilan dos elementos básicos de la concepción hegeliana del Estado. En primer lugar, la concepción según la cual el problema del Estado está inscrito en la totalidad del sistema; es un desarrollo lógico de la reflexión filosófica global. En consecuencia, como han señalado los especialistas en el tema, es necesario entender todo el sistema hegeliano para comprender su teoría política. En segundo lugar, en los escritos de Jena se plantea el concepto que va a jugar un papel central en la idea del Estado de Hegel: se trata de la Eticidad (Sittlichkeit) que "va a distinguir su pensamiento político de las teorías basadas en el Derecho Natural".¹³ En efecto, "Eticidad -explica Prieto- es el conjunto de pautas a todos los niveles (moral, estético, político...) que rige la vida comunitaria".¹⁴ Agregariamos que estas pautas se estructuran con

¹³ Fernando Prieto. El pensamiento político de Hegel, Madrid, Ed. Universidad Pontificia Comillas Madrid, p.75

¹⁴ Ibid, p.75

base en las costumbres y tradiciones de una comunidad. En otras palabras, Hegel llama Sittlichkeit a la vida ética histórica, "la costumbre, ese totum de reglas, de valores, de actitudes, de reacciones típicas que constituye lo que para nosotros lleva los nombres de tradición y civilización".²⁵

Para llegar al concepto de Eticidad -esencial para la constitución de la idea del Estado- fue necesario superar la idea según la cual el Estado debe únicamente cuidar los intereses individuales, privados, egoístas. Y para ello, fue preciso desarrollar las formas en que los individuos entran en vínculos recíprocos. Fue así como, bajo el influjo de la obra de Ferguson An Essay on the History of Civil Society¹⁵ y de los economistas clásicos que lee durante el periodo de Jena¹⁶, Hegel plantea el problema de la sociedad civil y de su dinámica interna. Pero este momento, el de la sociedad civil, es solamente una fase del desarrollo de la vida ética que alcanzará su plenitud sólo en el Estado. De hecho, la sociedad civil es el sistema de las necesidades, el ámbito regulado por los intereses que llevan a los individuos a confrontarse entre sí. El Estado contiene a la sociedad civil, pero la levanta a un nivel superior. De este modo, el Estado no

25 Eric Weil, op. cit. p. 53

15 Sobre este punto particular, véase José María Ripalda, La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F.Hegel, México, FCE, especialmente el cap.II

16 Véase: G. Luckács. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, México, Ed. Grijalbo.

es una esfera mecánicamente separada sino "el resultado -explica Bourgeois- del movimiento de las esferas precedentes, en el sentido de que es la unidad realizada de su contradicción, el elemento en que ellas pueden anudar entre sí la relación de oposición por la cual se diferencian, se determinan completamente -es decir, pueden ser lo que son-; en suma: la condición de su propia posibilidad".¹⁷ Así las cosas, es necesario ubicar el lugar que tiene el Estado en el sistema hegeliano y luego tratar de entender la construcción específica de la idea.

El sistema hegeliano, que pretende englobar los diversos saberes y cuyo propósito es el conocimiento de la verdad, no sólo se divide en varias partes sino que las distintas esferas forman en conjunto un todo orgánico y jerarquizado, ubicándose en la cuspide el Espíritu Absoluto. Básicamente, el sistema hegeliano se agrupa en tres partes: Ciencia de la Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía del Espíritu. Dentro de la Filosofía del Espíritu se ubican el Espíritu Subjetivo, el Espíritu Objetivo y el Espíritu Absoluto. Ahora bien, el Estado viene a ser el momento culminante del Espíritu Objetivo. Como tal, el Estado es la unidad orgánica, viviente, colectiva, cuya coherencia la dan los vínculos entre los hombres que han conservado sus intereses particulares pero los han superado. "El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que

¹⁷ B. Bourgeois. El pensamiento político de Hegel, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, p.13

cumple lo que sabe y cómo lo sabe. En las costumbres el Estado tiene su existencia inmediata; y en la autoconciencia del individuo, en su conocer y actividad, tiene su existencia mediata; y esta autoconciencia, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad".¹⁸ "El Estado -sigue Hegel- es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado... "Si se confunde el Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés del individuo el fin último en el cual se unifican; y en ese caso, ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual. Pero el Estado tiene una relación muy distinta con el individuo: el individuo mismo tiene verdad, objetividad y eticidad sólo como miembro del Estado, pues el Estado es el Espíritu objetivo"¹⁹ No puede alcanzarse la libertad ni la realización de la individualidad sino a través y dentro del Estado.

¹⁸ G.W.F. Hegel, Filosofía del Derecho, México, Ed. UNAM, 1985. párgfo. 257

¹⁹ Ibid. párgfo. 258 (subrayados míos).

Ahora bien, Hegel consideraba que, a diferencia de la antigüedad, no podía aspirarse a una unidad inmediata -como en la polis griega- entre lo particular y lo universal, entre el todo y la parte, entre el individuo y la comunidad. La sociedad moderna se había hecho más compleja. Había surgido la sociedad civil y con ella la esfera del egoísmo privado, de la propiedad, del trabajo, de la industria, del comercio. La restauración de la unidad estatal tenía que tomar en cuenta la complejidad del mundo moderno. La unidad no podía ser sino mediata. El interés privado, propio de la sociedad civil, sólo encontraría su conservación en el Estado. El individuo podía reconciliarse con la comunidad en y a través del Estado que, de este modo, no sería un servidor del interés privado ni su función consistiría en la protección de las particularidades (como en el iusnaturalismo) sino el lugar orgánico en el que los individuos se reencuentran con su comunidad: ahora son miembros del Estado. "El Estado viene a ser así una 'rica articulación de la moral', donde la ética de Hegel 'despierta al contacto del hombre con el ágora, con la plaza pública, con la res pública, con la colectividad'"20

A partir de esta concepción, Hegel traza lo que podríamos llamar un "sistema político" o una forma estatal que contempla en su organización el significado del Estado. Se trata de lo que po-

20 Gil Villegas, "Hegel: Estado y Sociedad Civil a la luz de nuevas fuentes" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales No. 133, México, FCPyS-UNAM, Jul-sept.1988, p.67

driamos llamar la concreción institucional del Estado. Así, Hegel aspira a una monarquía constitucional, con su burocracia, su sistema de dos cámaras y su representación corporativa. Sobre esta base general -realmente expuesta a grosso modo- podemos ahora abordar la crítica de Marx.

1.2 Los cuestionamientos de Marx.

i) Crítica a la lógica de Hegel para explicar al Estado.

Podríamos dividir el texto del joven Marx en dos partes fundamentales y más o menos diferenciadas. Una primera parte en la que el autor pasa revista críticamente a la lógica de la fundamentación hegeliana del Estado; una segunda, donde Marx desarrolla un discurso propio en el que se verifican algunas intuiciones destacadas y brillantes de crítica del Estado moderno. Cada una de estas partes presenta diversos momentos.

Marx va descubriendo, de manera lógica, la naturaleza del Estado moderno. Se va percatando de que las concepciones políticas de Hegel no son sino las manifestaciones teóricas, las formulaciones filosóficas, de la nueva realidad histórico concreta que se abre paso inexorablemente, a saber: la modernidad, con su sociedad de individuos libres e iguales y con su Estado político. Todavía pasará algún tiempo antes de que Marx examine los fundamentos del Estado moderno en su crítica de la economía política.

Marx critica el hecho de que Hegel quiera hacer coincidir la lógica con lo empírico, esto es, que desarrolle el problema del Estado no sobre la base del estudio del objeto mismo, de su lógica peculiar, de su naturaleza, sino, por el contrario, sobre la

base de la necesidad de ser ubicado en un lugar determinado dentro del sistema filosófico general. En otras palabras, lo primero que Marx critica de Hegel no es su "idealismo" sino su procedimiento para el estudio del Estado:

Hegel -dice Marx- "no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta". (CH;23)

"El Estado no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica, sino de acuerdo a la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia, la causa de la constitución es la lógica abstracta y no el concepto del Estado. En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza del Estado; el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado". (CH;27-28)

"El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que, por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica"(CH;26).
 "...nos hallamos en presencia de un capítulo de la lógica"(CH;27).
 De esta manera, Marx establece ya un primer gran principio del análisis del Estado en contraposición con Hegel: es necesario

penetrar en la esencia misma del ser que se estudia y, a partir de ahí, desentrañar su lógica interna. Sería incorrecto, en este sentido, tomar como punto de partida una lógica, una idea, una sensación o un dogma y sobre esta base constatar todo lo demás. En este caso, siguiendo a Marx, el Estado debe ser comprendido y explicado no ubicándolo en el lugar del sistema filosófico cerrado que mejor le acomode sino, por el contrario, tratando de encontrar su lógica interna, el contorno social -como vemos más adelante- que le da sentido y significado. En síntesis, a juicio de Marx, Hegel comete un error de procedimiento.

ii) ¿Por qué la monarquía?

Marx reconoce el acierto de Hegel cuando entiende al Estado como un organismo. "Considerar al Estado político como organismo, constituye un gran progreso.." (CH;19) Sin embargo, Marx no encuentra un puente lógico entre esta idea del Estado y la monarquía constitucional que Hegel plantea como la forma de gobierno adecuada. En otras palabras, según Marx, el filósofo alemán no fundamenta de manera lógica la monarquía como forma necesaria que ha de adoptar el Estado. En otras palabras, no hay razón para hacer del monarca, partiendo de la idea hegeliana del Estado-comunidad, el representante del Estado, el Estado en cuanto persona o bien el momento subjetivo del Estado: "Porque la personalidad no es real más que como sujeto, y como todo sujeto sólo es real como individuo, la personalidad del Estado se hace real siendo una persona. ¡Hermosa conclusión! Hegel también podría afirmar: dado que el hombre individual es un individuo, el género

humano no es más que un solo hombre" (CH;37). De este modo, la postulación de la monarquía como forma adecuada del Estado contradice la concepción del Estado como cuerpo comunitario, ya que resulta inexplicable el hecho de que la voluntad de un hombre (el monarca) se convierta en voluntad del Estado. Si ello es así la voluntad de los individuos que componen al Estado quedaría marginada; el Estado se reduciría a una persona: "Hegel define (...) al monarca como 'la personalidad del Estado, la certeza de sí'. El monarca es la 'soberanía personificada', la 'soberanía encarnada', la conciencia objetiva del Estado por la que todos los demás son excluidos de esta soberanía y de la personalidad y conciencia del Estado. Pero al mismo tiempo Hegel no sabe dar a esta 'Souveraineté Personne' otro contenido que el 'Yo quiero', el momento arbitrario en la voluntad. La 'razón del Estado'. la 'conciencia del Estado' es una persona empírica 'única' con exclusión de todas las demás; pero esta razón personificada no tiene otro contenido que la abstracción 'Yo quiero'. L'Etat c'est moi" (CH;36) Así pues, la idea de la monarquía, que es hereditaria, entra en contradicción con los propios principios de la teoría del Estado de Hegel. Si el Estado es la "realidad de la idea ética" que supera la esfera del egoísmo privado de la sociedad civil y une a los individuos en tanto colectividad como miembros del Estado, la monarquía -con todo y que Hegel defiende una monarquía constitucional- choca con este principio porque su fundamento no es la colectividad sino el nacimiento de una sola persona: el monarca. Si Hegel fuera congruente con su idea del Estado "debería decir (...) el individuo no tiene verdad sino en

cuanto es muchos individuos" (CH;37). En cambio, en la visión de Hegel el nacimiento natural de un hombre determinaría la dignidad del monarca. "Hegel ha demostrado que el monarca debe nacer -cosa de la que nadie duda-, pero no ha demostrado que el nacimiento hace al monarca"(CH;45). Si el nacimiento es el fundamento del Estado, "en la cúspide del Estado no decidiría, pues, la razón sino la simple naturaleza. El nacimiento determinaría la calidad de monarca, como determina la calidad de ganado" (CH;45)

Los cuestionamientos de Marx se condensan en el problema de la soberanía: ¿a quién pertenece, al pueblo o al monarca? "Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he aquí el dilema".(CH;39) Si se es consecuente con la visión hegeliana del Estado (organismo) -que, recuérdese, Marx hace suya- se tendría que llegar a la conclusión de que el pueblo es el Estado real; y entonces "es un error hacer sujeto del poder soberano". (CH;29) Es aquí donde se manifiesta que para Marx el Estado no es el príncipe sino el todo social: "¡Como si el pueblo no fuese el Estado real! El Estado es lo abstracto. Solo el pueblo es lo concreto" (CH;38).

iii) El Estado, relación social

A partir de esta idea, el joven de 25 años desarrolla la concepción según la cual el Estado y, en general, las instituciones políticas son actos humanos y por tanto, poseen una naturaleza social; sus actores son individuos, pero no individuos aislados sino socialmente organizados: se vislumbra ya la idea de que las instituciones políticas son, ante todo, relaciones sociales:

"Hegel considera a los asuntos y actividades del Estado de una manera abstracta y en sí y a la individualidad particular como su contrario; pero olvida que la individualidad particular es una función humana y que los asuntos y actividades del Estado son funciones humanas; olvida que la esencia de la 'personalidad particular' no es su barba, su sangre o su naturaleza física abstracta, sino su cualidad social; y que los asuntos del Estado, etc. no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres. Se comprende, pues, que los individuos como representantes de los asuntos y poderes del Estado, sean considerados de acuerdo a su cualidad social y no según su cualidad particular". (CH:30-31) "El individuo no tiene verdad -continúa Marx- sino en cuanto es muchos individuos. El predicado, el ser no agota nunca las esferas de su existencia en un solo individuo, sino en muchos individuos..." (CH:36-37, Los subrayados son míos). Encontramos, con esto, una importante idea que Marx no dejará de explotar en sus escritos posteriores. Tendrá una gran trascendencia, como veremos, cuando se aborde su ulterior crítica de la economía política desde su conexión con el problema del Estado.

iv) Estado político como Estado separado de la comunidad

Pero ¿cómo es que, a pesar de ser un artificio humano, el Estado se separa de las voluntades de la comunidad? ¿Qué ha sucedido con el Estado? En efecto, pese a ser una relación humana, ha dejado de pertenecer al organismo social o, mejor dicho, ha dejado de ser el organismo social: se ha separado, ha adquirido una lógica

propia y ahora se ha puesto en contra de la sociedad civil; se ha convertido en un Estado político. La mayor ratificación de este fenómeno la da el propio Hegel al plantear la soberanía del monarca -como ya vimos- pero también al discurrir en torno al poder gubernativo y al poder legislativo. Ambos no hacen sino demostrar que la pretendida solución hegeliana de conciliar al individuo y a la comunidad en el Estado político es una solución falsa, mistificada.

De ello no tiene la culpa Hegel, pues éste "describe al ser del Estado tal cual es" (CH;81). La mistificación pertenece a la propia realidad estatal moderna; Hegel dará a ello una forma filosófica. La pretendida reconciliación hegeliana entre el individuo y la comunidad en el Estado será una expresión de la unidad imaginaria que quiere representar el Estado moderno. En ambos casos la solución, según Marx, es falsa. Y para comprobarlo de manera lógica, Marx aborda el tratamiento en Hegel del poder gubernativo (burocracia) y del poder legislativo.

La existencia del poder gubernativo o burocracia, como personal profesional del Estado, indica que no todos los miembros de la sociedad son dueños de sus propios asuntos, los del Estado considerado como organismo, como universalidad. Sólo algunos alcanzarán el privilegio de pertenecer a la esfera de organización de los asuntos superiores del Estado. "La oposición entre el Estado y la sociedad civil está fijada (..) y el Estado no reside, sino fuera de la sociedad civil, a la que no toca más que por medio de sus 'delegados', a quienes confía la 'gestión del Estado' en el interior de esas esferas. Por estos 'delegados' no es suprimida

la oposición, sino que es transformada en oposición 'legal', 'fija'. El 'Estado', en cuanto extraño y externo al ser de la sociedad civil, es sostenido por los delegados de este ser contra la sociedad civil" (CH:62 Subrayados míos). De este modo la burocracia representa a la generalidad, pero se trata de una generalidad imaginaria: "El 'formalismo de Estado' que es la burocracia, es el 'Estado en cuanto formalismo' y como tal formalismo lo ha descrito Hegel. Como este 'formalismo de Estado' se constituye en poder real y llega a ser su propio contenido material, es evidente que la 'burocracia' es un tejido de ilusiones prácticas o la 'ilusión del Estado'. El espíritu burocrático es un espíritu totalmente jesuítico, teológico. Los burócratas son los jesuitas del Estado y los teólogos del Estado". (CH:60) Se trata, en efecto, de una crítica a lo que podríamos llamar la religión fetichista del Estado, con sus cultos y sus sacerdotes, sus principios y su misterio: "La burocracia es el Estado imaginario junto al Estado real, es el espiritualismo del Estado ã...Û La burocracia 'posee' al ser del Estado ã...Û La autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento". (CH:61, subrayados míos).

Nótese que Marx desarrolla esta crítica del Estado moderno sobre la base de un paralelismo con la crítica religiosa. Ciertamente el Estado prusiano de la época era un Estado cuyo fundamento era la religión. Pero Marx ya no se refiere únicamente, creo, al Estado que se reclama como cristiano sino también al Estado que se ha separado de la religión, que ha asumido su laicidad pero

que, aún en esas condiciones, sigue siendo religioso, por lo menos en dos sentidos: a) en que, no obstante ser una creación social, humana, se convierte en una instancia separada de la sociedad, instancia a la cual se le rinde idolatría: el culto de la autoridad. Este idolo tendrá sus sacerdotes: los burócratas; b) en que constituye la ilusión de representar a la comunidad, a la generalidad; la ilusión de que todos los individuos forman parte de los asuntos del Estado. Se trata del "cielo político" donde los sujetos son "miembros del Estado" y, en cuanto tales, alcanzan la igualdad (CH;97 y ss.)

Esta mistificación del Estado moderno -cuyo intérprete es Hegel, dice Marx- se completa en el poder legislativo, Este, según el joven de Tréveris, aparenta llevar los asuntos del pueblo a la alta esfera general del Estado: "El elemento constituyente es la existencia ilusoria de los asuntos del Estado como asuntos del pueblo, la ilusión de que la preocupación general es preocupación general, asunto público, o la ilusión de que la preocupación del pueblo es asunto general" (CH;79) Y no se trata sólo de una ilusión. Este mecanismo se convierte en un poder real cuando "las clases" de la sociedad civil se "entienden" con el gobernante y al hacerlo caen en la ilusión de la unidad: "Este momento del elemento constituyente, cámara de los pares, cámara de los lores, etc., es la más alta síntesis del Estado político en la organización que estamos considerando. Lo que desea Hegel, 'la realidad del acuerdo' y la 'imposibilidad de la oposición hostil' no es alcanzado en ella, es verdad; más bien se queda en la 'posibilidad del acuerdo'. Pero es ésta la ilusión formulada de la unidad

del Estado político consigo mismo (..) Depende del statu quo real de la relación entre el elemento constituyente y el elemento soberano, el que esta ilusión sea una ilusión eficaz o un engaño consciente de sí mismo. En tanto que las clases y el poder soberano están de acuerdo de hecho, se entienden, la ilusión de su unidad esencial es una ilusión real y, por lo tanto, eficaz" (CH;116. Subrayado mío). He ahí pues "el formalismo" del Estado moderno. ¿En qué se fundamenta o por qué se constituye esta "ilusión" del Estado? Marx comienza a encontrar algún vínculo entre la propiedad privada y el Estado político como base de aquel formalismo. Pero este hallazgo tiene múltiples limitaciones. Lo separan unos meses, algunos kilómetros y varias lecturas de su encuentro con la economía política; su crítica le brindará a Marx las claves de aquella conexión entre el Estado político y la dominación social, cuestión que vislumbró pero ya no sistematizó.

v) Del Estado mistificado al Estado real.

¿Cómo puede superarse la "ilusión" del Estado? Marx da una respuesta: que el Estado político se subsuma en la sociedad civil, es decir, que se supere la separación entre el Estado y la sociedad civil. De este modo, en mi opinión, Marx recupera la idea hegeliana del Estado como comunidad: que todos los miembros de la sociedad se hagan Estado. Podría objetarse, no obstante, que en términos operativos la organización estatal no puede ser sino representativa pues "es materialmente imposible que todos decidan todo en sociedades cada vez más complejas, como las sociedades

industriales modernas"²¹ Cuando el joven Marx trata el problema de la representatividad es particularmente explícito: la representatividad simplemente es una consecuencia de la separación entre Estado y sociedad civil y, por tanto, un elemento más del Estado mistificado: "La cuestión de saber si todos 'deben participar' individualmente en la 'discusión y en las decisiones de los asuntos generales del Estado' es una cuestión que se desprende de la separación del Estado político y la sociedad civil" (CH:147)

Ahora bien; el misticismo del Estado político se resuelve en el Estado verdadero, real o racional. He aquí un movimiento interesante. Como hablamos dicho, Marx hace suya la idea del Estado de Hegel, aquélla que consiste en considerarlo como un organismo social. De este modo, el Estado verdadero, para Marx, es la propia sociedad que ha logrado reconocerse a sí misma y donde "el interés general viene a ser realmente interés particular y no como en Hegel puramente en el pensamiento, en la abstracción, lo que no puede hacerse sino cuando el interés particular llega a ser realmente interés general" (CH:62).

Permitásenos, por último, una larga cita que aclara este movimiento del pensamiento de Marx que estamos tratando de seguir según el cual el Estado verdadero es la comunidad:

"Los asuntos generales del Estado son los asuntos públicos, el Estado en tanto que asunto general. La discusión y la decisión son la realización del Estado como asunto real. Parecería evi-

²¹ Norberto Bobbio, El futuro de la democracia, México, FCE, p.33

dente que todos los miembros del Estado tienen una relación con el Estado considerado como su asunto real. La noción miembro del Estado implica ya que ellos son un miembro del Estado, una parte del Estado y que éste los considera como una parte de sus partes. Si existen como una parte del Estado, es evidente que su existencia social es ya su participación real en el Estado. No solamente son una parte del Estado, sino que el Estado es parte de ellos. Ser una parte consciente de algo, es tomar con conciencia una parte del mismo, tomar una parte consciente. Sin esta conciencia, el miembro del Estado sería una bestia.

"Cuando se dice -continúa Marx-: 'los asuntos generales del Estado', se hace nacer la apariencia de que los 'asuntos generales' y el 'Estado' son algo diferente. Pero el Estado es el 'asunto general' y, por lo tanto, los 'asuntos generales'" (CH;146). Con otros términos ciertamente, pero esta idea aparecerá varios años más tarde en los Grundrisse: libre individualidad fundada en el desarrollo universal de los individuos: proyecto de sociedad. La diferencia entre el texto juvenil de Marx y la idea de los cuadernos de 1857-58 es que en el primero, para el Marx que aún no es comunista y todavía no inicia sus estudios críticos de economía política, la comunidad donde se logra la conciliación entre el individuo y el todo social se llama Estado real, Estado verdadero, Estado racional o simplemente el Estado como pueblo. El Marx definitivo hablará solamente de comunidad.

Hegel había partido del Estado como conjunto de la existencia de un pueblo, como una forma de vida colectiva. No obstante, había sacado conclusiones erróneas -según Marx- de esta premisa. Po-

driamos decir que Marx recupera la idea hegeliana del Estado pero le quita su lado místico, al igual que hace con la dialéctica del maestro. Ahí tendríamos la idea marxiana del Estado. Sería una hipótesis a probar en un trabajo futuro.

2. Hacia la crítica de la economía política.

La sacudida en el pensamiento de Marx que implicó la crítica a Hegel fue determinante en su itinerario intelectual ulterior. Se convenció de que, para entender al Estado, había que investigar a profundidad primero a la sociedad civil. La herramienta más valiosa que daba la época para emprender este estudio era la economía política, ciencia que había logrado un notable desarrollo en la formulación de su aparato conceptual. Fue así que Marx a partir de 1844 estudió profundamente los escritos de los economistas. Un estímulo excepcional para iniciar sus estudios de economía lo encontró Marx en el ensayo de Engels ("Para una crítica de la economía política") publicado en los Anales franco-alemanes, revista dirigida por Ruge y Marx de la que sólo se publicó un número doble. De aquel ensayo Marx opinó que era sencillamente "genial". De sus primeros estudios económicos Marx redactó varios cuadernos en los que construyó sus iniciales planteamientos críticos sobre la economía política. De ahí surgieron sus célebres Cuadernos de París y sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Con ellos se ponía en claro que Marx no sólo asimilaba las lecciones de los economistas (para comprender el dinamismo de la sociedad civil) sino que las pasaba por una rigurosa revisión crítica. Resulta claro que el itinerario inte-

lectual de Marx se iniciaba con el problema del Estado, trascendía ese horizonte y llegaba al estudio de la economía política. Podríamos decir, a riesgo de ser obvios, que las propias reflexiones políticas primarias de Marx lo condujeron al universo de la economía política. Así, el pensador alemán estudiaba la economía política para encontrar respuestas que no había hallado en otros terrenos. Interesa poner de relieve que el itinerario intelectual de Marx demuestra que para elaborar una teoría del Estado habría que encontrar las determinaciones de la sociedad civil y para ello era indispensable recuperar el discurso de la economía política. Pero su perspectiva crítica implicaba mostrar los límites explicativos de esta ciencia y trascender su horizonte argumentativo para penetrar en la esencia de la sociedad capitalista que la ciencia económica dejaba sin explicar. Ese fue un propósito permanente en su trayectoria intelectual.

Diversos motivos impidieron a Marx dedicarse en forma continua a sus estudios económicos. En 1845-46 decidió, junto con Engels, saldar deudas teóricas que tenía con sus antiguos correligionarios, los jóvenes hegelianos. Dactó entonces La Sagrada Familia (publicada en 1845) y La ideología alemana (abandonada alegremente a la "crítica roedora de los ratones"). A finales de la década de los cuarenta Marx y Engels se involucraron en forma directa con las revoluciones europeas de 1848. Finalmente, después de las derrotas de las revoluciones del cuarenta y ocho, Marx se trasladó a Inglaterra donde, por fin, pudo continuar sus investigaciones críticas sobre la economía política. Nuevamente tuvo que abandonarlas cuando su mísera situación material deter-

minó que se dedicara, durante varios años, a la actividad periodística. Su principal interés, no obstante, seguía siendo la economía política. El trabajo periodístico no lo terminaba de convencer. En una carta del 5 de septiembre de 1853 Marx escribió: "Este continuo trabajo periodístico está alterando mis nervios. Toma mucho tiempo, destruye la continuidad de mis esfuerzos y el análisis final realmente no tiene mucho valor. Tu puedes tener tanta independencia como quieras, pero estás atado tanto al periódico como a los lectores, especialmente cuando estás pagado a destajo como yo".²² Era claro que, para él, el trabajo verdaderamente científico era su crítica de la economía política. A esta tarea dedicó, según sus palabras, "los mejores años" de su vida. Es claro que el hombre de Tréveris tenía puestas grandes esperanzas en este proyecto. El rigor, cuidado y profundidad en la construcción de la gran obra iban a la par de la importancia que Marx le concedía: "tengo dos razones -escribió alguna vez Marx- para no tolerar que motivos de tipo médico vengán a estropear esta obra: 1. Es el resultado de quince años de trabajo y, consiguientemente, el fruto del mejor periodo de mi vida. 2. Presenta por primera vez, CIENTIFICAMENTE, un punto de vista importante sobre las relaciones sociales. Debo, pues, a nuestro partido no menoscabar la causa con un estilo deslucido y falso que

²² Citado en Maximilien Rubel. Marx without myth. Gran Bretaña, Basil Blackwell-Oxford, 1975, p. 112

es el reflejo de un hígado enfermo".²³

Hacia 1857 Marx retomó sus estudios sobre economía política. De ahí surgieron los Grundrisse, los Manuscritos de 1861-63, los Manuscritos de 1863-65 y el Libro Primero de El Capital -cuya primera edición vió la luz en 1867. Durante los años siguientes Marx trató de concluir su crítica de la economía política. Intento fallido. Fue Engels el que, después de la muerte de Marx (1883), publicó los Libros segundo y tercero de El Capital.

RECAPITULACION

En este capítulo he tratado, en términos generales, una de las principales motivaciones intelectuales que condujeron a Marx al estudio crítico de la economía política. Dicha motivación consiste en su confrontación con la filosofía política de Hegel que, en realidad, influyó determinadamente en la propia concepción del Estado del joven Marx. Dicho de otra manera, se trataba de una confrontación consigo mismo. La realidad histórica concreta prusiana que constituyó el objeto de múltiples comentarios periodísticos, jugó un papel central en esta crisis de certidumbres que experimenta Marx hacia 1843. Pero como toda crisis, también ésta tuvo efectos benéficos. Marx se vio precisado a revisar la visión hegeliana del Estado. Algo estaba funcionando mal.

²³ Carta de Marx a Lassalle del 12 de noviembre de 1858, en Marx y Engels. Cartas sobre El Capital, Barcelona, Edima, 1968, p. 82

Lo notable del caso es que Marx no desecha su concepción hegeliana del Estado sino que, por el contrario, la reafirma en oposición al propio Hegel. Pero en esta reafirmación hay una importante lección que Marx obtiene de su confrontación crítica con Hegel. Se trata del descubrimiento de lo que podríamos llamar el misticismo del Estado: en la sociedad moderna, en efecto, hay un proceso de conformación de una comunidad estatal; a ello se refería Hegel cuando entendía al Estado precisamente como una forma de la vida comunitaria. Sin embargo, también en la sociedad moderna se constituye un grupo gobernante que se asume como poder soberano y que succiona de la sociedad el principio de la estatalidad; ello también había sido consignado por Hegel en su defensa de la monarquía. Marx detecta una inconsistencia lógica en este paso de la idea del Estado comunidad a la tesis según la cual el monarca representa el poder soberano del Estado. Pero esta constatación marxiana no lleva a una explicación. Marx se limita a señalar una contradicción entre el interés general y el interés particular. Y es que no han quedado anulados ni en la historia ni desde la perspectiva de la filosofía política de Hegel, los intereses privados. El conjunto de estos intereses explicaría, en todo caso, tanto la inconsistencia lógica de Hegel, como lo que acontecía realmente en la práctica del Estado prusiano que se orientaba -como ya lo había reportado el periodista Marx- más a defender los intereses de los propietarios privados que el interés general.

En síntesis, Marx encontró que para explicar al Estado era necesario, en primera instancia, investigar la naturaleza de los

intereses privados, es decir, habría que diseccionar a la sociedad civil. Justo en este momento de tensión intelectual llegan a las manos de Marx un par de ensayos que le significaran una luz que le hace reflexionar sobre los problemas que en ese momento cruzaban por su cabeza. Se trata del fundamental texto de Engels "Esbozo de crítica de la economía política" y del no menos importante artículo de Moses Hess "Sobre la esencia del dinero"- Marx encontro en este par de escritos importantes indicaciones para comenzar a investigar acerca de la esencia del Estado no ya en la filosofía política sino en la economía política.

De este modo, considero que puede entenderse de manera más profunda la crítica de la economía política para su significación el el planteo del problema del Estado, si se tiene en cuenta -como pretendemos- esta tensión en el pensamiento de Marx que representa su crítica a Hegel.

II. DIALECTICA DEL TRABAJO

No es posible comprender en toda su riqueza y profundidad la crítica de la economía política de Marx, si se soslaya el punto de partida filosófico que la sostiene y le da coherencia. Esto hace que la crítica de Marx no sea un discurso de continuidad de la economía política sino, por el contrario, lo sea de ruptura. Y es en esta dimensión en la que se nos revela un Marx como teórico del poder. Por ello, nos interesa señalar, aunque sea brevemente -pues su desarrollo implicaría un largo y profundo trabajo por sí mismo- la visión antropológica con la que Marx estudia la economía política y sobre la cual elabora su crítica. Sostenemos que esta crítica no pudo ser posible sin la profunda concepción antropológica de Marx. Y es antropológica y no humanista porque al pensador de Tréveris no le interesa el Hombre abstracto del humanismo clásico, sino el hombre concreto, de todos los días, de carne y hueso; el hombre que trabaja y produce; en fin, el hombre que, en el capitalismo, pierde su esencia genérica, para recuperarla finalmente en la comunidad real resultado de la emancipación humana, como diría en "La cuestión judía" de 1843-1844.

La visión antropológica de Marx se sostiene, a su vez, en su concepción del trabajo que, unida a aquella de la producción, tienen como resultado lo que podríamos llamar el materialismo de Marx. Es un punto delicado porque pese a ser de lo que más se habla para referirse a Marx, a decir verdad se confunde su materialismo con el "tosco materialismo de los economistas" o bien con el "materialismo contemplativo" de Feuerbach. Marx no sos-

tiene ni lo uno ni lo otro. El pensador alemán nunca habló de "materialismo dialéctico" o cosa por el estilo. Tenía, eso sí, una concepción del trabajo que está presente en toda su obra y que según la cual es el trabajo el hacedor de lo humano.

Conviene tomar en cuenta, en primer término, que el materialismo de Marx no consiste en la subordinación mecánica y unilateral del sujeto (humano) respecto del objeto (material) que se le impone y que le dicta sus leyes irremediabilmente. Por eso Marx criticará el materialismo contemplativo de Feuerbach: "El defecto fundamental de todo materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí 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". (OE.II;401, Este reconocimiento por parte de Marx del "lado activo" del conocimiento desarrollado por el idealismo es de una gran importancia. Marx no estará de acuerdo con la consideración materialista mecánica que deja fuera al hombre, al sujeto real, hacedor de su destino. Marx -indica Piñón- "parte de los sujetos reales para transformar un mundo. Hereda la parte activa del conocimiento de la filosofía idealista. Los sujetos son 'creadores', no meros 'contemplativos', pasivos, objetos. Los hombres, por consiguiente, son creadores de historia, de iniciativas revolucionarias. El 'materialismo', aquel aplicado a la historia, no es,

por lo tanto, un evolucionismo, un reformismo. Es una 'dialéctica'. Lo cual quiere decir un proceso histórico en donde los 'modos de producción' no son una entidad abstracta, metafísica, fuera de la actividad de los hombres concretos".¹ En efecto, lo material no es, para Marx, el objeto dado que se impone inexorablemente al hombre cuya única misión consiste en someterse catastróficamente al objeto exterior. Para Marx, el objeto, lo material, es constituido como tal por el ser humano, por el trabajo del hombre. "Nada más lejano del 'materialismo histórico' de Marx, donde la 'materia' es lo constituido a posteriori por la subjetividad humana (física y espiritual) como trabajo, producción". Así, lo primero es "el sujeto que trabaja y esto sería el materialismo histórico".²

En este reconocimiento de Marx al idealismo en cuanto tomó en cuenta la actividad subjetiva del hombre destaca, como momento fundamental, el trabajo (atribución humana por antonomasia' como el auténtico hacedor de lo material. Hegel había reconocido en diversos lugares (dialéctica del amo y el esclavo de la Fenomenología del Espíritu, pero sobre todo en su Filosofía del Derecho), el papel prominente del trabajo. Desde sus Manuscritos del 44 Marx señaló: "Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio

¹ Francisco Piñón. Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y política, México, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, 1987, p. 146
² Enrique Dussel. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI, pp. 36-37

motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo... [Hegel] concibe el trabajo como la esencia del hombre, que se prueba a sí misma; él sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo (..) El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual".³ En contraposición con Hegel, Marx puso en el centro de sus consideraciones al trabajo como actividad de producción y de autocreación del hombre como ser humano. "El idealismo acierta al considerar que el mundo está mediado por el sujeto. Marx piensa, sin embargo, que este pensamiento sólo puede aceptarse en todo su alcance en tanto demuestra la importancia que tiene el peculiar pathos del 'producir', de Kant a Hegel: el productor de un mundo objetivo es el proceso vital socio-histórico de los hombres".⁴ Efectivamente, para Marx lo importante es el sujeto productor que, en la medida que labora, produce su vida. Esto es determinante para entender el sentido profundo de la crítica de la economía política: si se demuestra que un grupo de la sociedad se apropia de trabajo ajeno, se estará demostrando, asimismo, que

³ K. Marx. Manuscritos: economía y filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 189-190

⁴ Alfred Schmidt, El concepto de naturaleza en Marx, México, Siglo XXI, p. 23

esa apropiación lo es también de un momento del ser del hombre como tal; la apropiación no recíproca de trabajo ajeno implica robo de vida, como veremos más adelante.

Ahora bien: ¿en qué consiste la dialéctica del trabajo para Marx? En primer lugar en que el punto de partida, como ya vimos, no es la materia, sino la subjetividad humana. Y digo la subjetividad, porque no es el individuo físico, en cuanto animal orgánico, lo que está como fundamento, sino el ser humano sujeto de necesidad pero que puede organizar el mundo para la satisfacción de tal necesidad. Viene al caso citar aquí lo que dice Enrique Dussel: "Debe tenerse en cuenta que el sujeto, como Marx lo repite continuamente, es primariamente sujeto 'de necesidad' o subjetividad necesitada. Si puede satisfacer su necesidad como un objeto-natural (una fruta a la mano) el consumo no estará mediado por un acto productor -no habrá producción ninguna. Sólo en el caso de que el 'objeto-natural satisfactor' no esté a la mano, habrá que producirlo. El sujeto-necesidad se transforma así en sujeto-productor (que en realidad, y para Marx mismo, no es entonces la primera relación del hombre con la naturaleza). Aun en el caso de la satisfacción la relación sujeto-necesidad y naturaleza es relación 'material', pero la naturaleza no será en este caso 'materia' de trabajo (en un 'materialismo' marxista, que siempre es productivo y no cosmológico), sino 'materia' de disfrute, de satisfacción (como 'contenido' de la necesidad; sentido aún más esencial y fundamental del 'materialismo' del goce, la

alegría y la felicidad de una Marx desconocido frecuentemente".⁵ Por supuesto, la necesidad subjetiva encuentra un mundo determinado. La actividad del hombre -como hombre- se inicia precisamente en la negación de la objetividad tal y como se presenta. Esta objetividad sirve al hombre para afirmarse como hombre, es decir, como algo distinto del mundo objetivo. Pero en segundo lugar, el hombre, con su acto productor, niega la naturaleza, niega lo dado, lo establecido. En este acto, simultáneamente, subsume a lo objetivo y, de este modo, lo subjetiviza. Lo hace al poner a su servicio a la naturaleza; ésta toma una forma humana: llega a ser en tanto que es para el hombre como sujeto productor. Pero también el hombre adapta ciertas cosas dadas por naturaleza como sus medios para producir; pasan a formar parte de sus fuerzas productivas: "El hombre, no bien tiene que producir, está decidido a servirse directamente, como medios de trabajo, de una parte de los objetos naturales existentes y -como correctamente lo señaló Hegel- los subsume en su actividad, sin ulterior proceso de mediación". (Gr.II;262) El ser humano, como sujeto productor, ha producido los objetos que han de servirle para reproducir su vida. Ha transformado la naturaleza, la ha subjetivado, la ha hecho suya. Pero también, recíprocamente, se ha transformado a sí mismo. En efecto, en el proceso de trabajo el hombre se ha objetivado: el desgaste de su ser tiene un resultado: el producto; éste encarna una parte de su ser, una parte de su vida. Por eso, Marx no dejará de repetir, en toda su obra,

⁵ Enrique Dussel, La producción teórica..., op. cit. p. 36

que el trabajo es un atributo exclusivamente humano, que reproduce la vida humana, que libera, que realiza (al hombre), que lo hace alcanzar su esencia como ser comunitario, que lo hace disfrutar, etc. Es desde esta concepción de trabajo y de producción, desde la que Marx afirma que el modo en que se produce configura un modo de vida. Es este su materialismo: "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. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción". (IA;19, subrayados míos) Y es que, en efecto -y esta es una idea cardinal de Marx-, la producción no está divorciada de lo humano, sino al contrario. Constituye el ser inherente del hombre (como especie, no como género). Por eso, contra las críticas románticas en contra de la producción, Marx afirmará: "La producción en gracia a la producción misma no significa otra cosa que el desarrollo de las fuerzas productivas humanas, es decir, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí". (TP.II;100) Pero la producción no se reduce a la producción material: existe también la producción espiritual refe-

rida a "ciertas ramas de producción, como, por ejemplo, el arte y la poesía". (TP.I;262)

?Y qué es, a todo esto, el trabajo para Marx? "El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida". (EC.I;215) Y más adelante agrega: "Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre". (C.I;216)

Pero además, el trabajo, en tanto atributo específico del hombre, es un medio de liberación. En su polémica con Smith (pues éste consideraba al trabajo como una pena, como un castigo), Marx desarrolla una de las ideas más significativas de toda su crítica de la economía política:

"!Trabajarás con el sudor de tu frente!, fue la maldición que Jehová lanzó a Adán. Y de esta suerte, como maldición, concibe A. Smith el trabajo. El 'reposo' aparece como el estado adecuado, como idéntico a la 'libertad' y la 'dicha'. Que el individuo 'en su estado normal de salud, vigor, actividad, habilidad, destreza', tenga también la necesidad de su porción normal de trabajo, y de la supresión del reposo, parece estar muy lejos de su pensamiento: A no dudarlo, la medida misma del trabajo se presenta como dada exteriormente, por medio del objetivo a alcanzar y de sus obstáculos que el trabajo debe superar para su ejecu-

ción. Pero que esta superación de obstáculos es de por sí ejercicio de la libertad -y que además a los objetivos exteriores se les haya despojado de la apariencia de necesidad natural meramente exterior, y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que pone, o sea como autorrelación, objetivación del sujeto, por ende libertad real cuya acción es precisamente el trabajo- de todo esto A. Smith no abriga tampoco la menor sospecha. Tiene razón, sin duda, en cuanto a que en las formas históricas del trabajo -como trabajo esclavo, servil, asalariado- éste se presenta siempre como algo repulsivo, siempre como trabajo forzado, impuesto desde el exterior, frente a lo cual el no-trabajo aparece como 'libertad y dicha'". (Gr.II;119) Bien es cierto que para Marx el trabajo no es un juego, una mera diversion, mero entretenimiento, "como [10] concebía Fourier con candor de costurerita". Por el contrario -afirma Marx-, "los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos". (Gr.II;120) Pero es la especificidad de creación y reproducción del ser humano lo que hace al trabajo ser trabajo.

He abusado del espacio para las citas, pero me ha parecido que con ellas se logra dejar clara la visión que del trabajo y de la producción tenía Marx. Y a ello hay que volver una y otra vez, puesto que no pocas veces se distorsiona este sentido elemental de la concepción materialista de la historia de Marx.

Es precisamente esta visión del trabajo la que permite a Marx, como desarrollo esencial de su crítica de la economía política,

encontrar las determinaciones formales de las cosas, esto es, lo que hace ser a las cosas independientemente de su naturaleza de tipo material. Forma y materia: esto han confundido los economistas dejándose envolver en un "tosco materialismo":

"El tosco materialismo de los economistas, que les hace considerar tanto las relaciones sociales de la producción humana como las determinaciones que las cosas reciben en cuanto subsumidas en estas relaciones, como si fueran propiedades naturales de las cosas, es un idealismo igualmente grosero, un fetichismo, sí, que atribuye a las cosas relaciones sociales como determinaciones inmanentes a ellas, y de esta suerte las mistifica". (Gr.II:211)

No es pues éste el materialismo de Marx, como ya hemos visto.

Ahora bien, el trabajo tiene un carácter social. Por eso Marx rescata, modificándolo, el célebre aforismo de Aristóteles cuando señala que en efecto, todo hombre es un animal social, porque se crea como hombre en sociedad y sólo en ella. Marx siempre adoptará una posición crítica frente a las "robinsonadas" -como las de la escuela del Derecho Natural- que toman como punto de partida al hombre aislado para explicar posteriormente al todo social y al Estado. Por el contrario, el punto de partida de Marx es el trabajo del ser social. Por ello, el carácter natural del trabajo -por decirlo así- está asociado con la realización de la comunidad. "Por cuanto el verdadero ser comunitario es la esencia humana -dice Marx en los Cuadernos de París-, los hombres, al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, la entidad social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular, sino la esencia de cada indivi-

duo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza". (CP;137)

Es desde esta concepción profundamente antropológica desde la que Marx aborda el estudio crítico de la economía política y fundamenta su crítica como un discurso sobre el poder, como veremos en los siguientes capítulos.

RECPATIULACION

En este capítulo se ha revisado lo que, en mi opinión, es uno de los aspectos indispensables para comprender el significado de la crítica de la economía política como discurso sobre la dominación. Se trata, a saber, de la concepción filosófica del trabajo como creador de vida y, en consecuencia, como núcleo determinante de lo humano. Y ello no es tratado por Marx desde una perspectiva biológica (aunque no deja de reconocer que el hombre forma parte de la naturaleza), sino ante todo, desde una perspectiva social y, para ser más precisos, comunitaria.

Este espacio del pensamiento de Marx estará presente a la manera de un tenue y sutil telón de fondo en su crítica de los economistas. Será mencionado de modo explícito aquí y allá a lo largo de sus textos. Sin embargo, esta concepción dialéctica del trabajo nos permite comprender la esencia antropológica descubierta por la crítica de Marx, es decir, nos permite comprender que en la esencia del capital se halla una relación entre seres humanos; pero nos permite, además, entender el tipo y el significado de esa relación entre hombres. En cuanto al tipo, como

veremos, lo es de explotación; en cuanto al significado es robo de vida y pérdida de la propia voluntad. Lo que aquí he llamado la dialéctica del trabajo nos permite, en mi opinión, entender la crítica de la economía política de Marx en su dimensión antropológica.

III. LOGICA Y METODO DE LA CRITICA

1. La crítica de la economía política

El trabajo teórico al que Marx concedía el lugar central era aquel dedicado al estudio y crítica de las formulaciones que diversos pensadores modernos habían elaborado y que en conjunto eran conocidas como "Economía Política". Estas formulaciones teóricas habían logrado un alto grado de sistematización tanto en lo que se refiere a su objeto de estudio como en lo que toca a su método. Por ello, la Economía Política había alcanzado, para el siglo XIX, el pleno carácter de ciencia. El terreno social que analizaba esta ciencia moderna era, en términos generales, el de la producción, intercambio, distribución y consumo de la riqueza. El incremento de las actividades comerciales e igualmente el desarrollo de la producción industrial, así como el aumento sensible de las transacciones financieras, no sólo fueron formando un nuevo rostro social, dinámico y extenso; también producían un campo de estudio en el que pronto se interesaron los más variados personajes, casi siempre vinculados de manera directa, en la práctica, con este nuevo "mundo de los negocios". Como es de suponerse, los primeros estudios sistemáticos de la ciencia económica se desarrollaron en aquellos lugares donde las nuevas actividades iban generalizándose: Francia e Inglaterra. Así, vieron la luz numerosas páginas dedicadas exclusivamente a los problemas del comercio, de la industria, de las finanzas. La determinación del precio de las mercancías, los movimientos en los valores de

los metales, la proporción de la renta de la tierra, el establecimiento de la tasa de interés, entre otros, eran problemas de la vida práctica que reclamaban atención y en torno a los cuales se fueron constituyendo diversos sistemas, escuelas y corrientes de pensamiento económico. Tanto "Mercantilistas" como "Fisiócratas" se esforzaron en comprender la entidad espacial y temporal que poco a poco se situaba como centro de la vida social: el mercado. La Economía Política alcanzó su cenit en el siglo XVIII con las aportaciones teóricas de Adam Smith y David Ricardo. Se trataba de la Escuela Clásica de la Economía Política que logró una sistematización rigurosa y una comprensión importante del nuevo y diámico universo económico.

Interesa poner de relieve -pues ello es fundamental en nuestro trabajo- por un lado, los indudables alcances de la Economía Política en el desciframiento profundo de la nueva sociedad mercantil-capitalista y de las formas diversas que adoptaban las relaciones de producción y de tráfico; ninguna otra disciplina podía lograr -al menos así lo parecía- un reporte tan inmediato, directo y preciso de los fenómenos sociales que moldeaban la vida cotidiana de los hombres y mujeres de la Europa de los siglos XVIII y XIX. La Economía Política, en este sentido, explicaba -sobre todo en sus desarrollos clásicos- la naturaleza de esas nuevas formas de organización de la vida social. Por otro lado, también nos interesa apuntar las limitaciones con las que tropezaba esta ciencia social y que nos permiten explicar el sentido de la crítica de la economía política elaborada por Marx.

Sin duda, el carácter de la modernidad se hallaba sintetizado en la Economía Política. No sólo porque su objeto de estudio era un producto moderno, sino también porque en su constitución como ciencia intervinieron los grandes sistemas filosóficos que, desde el Renacimiento, forjaron las directrices de un nuevo pensar: la realidad no estaba "más allá" del mundo sino aquí, en la tierra, y dependía de la iniciativa y trabajo de los individuos mismos. El centro de las meditaciones era el hombre de razón, el hombre que piensa y actúa impulsado por sí mismo y con cuya actividad puede cambiar el mundo.¹ La Economía Política tiene, pues, este nuevo referente. Para su constitución como ciencia, la Economía Política quería homologarse a los desarrollos de las ciencias naturales, especialmente de la Física. Los "Fisiócratas" por ejemplo, querían descubrir las leyes físicas que rigen (o que gobiernan) el mundo económico. Son ellos -y no Marx- los que formulan la idea de que la actividad económica es la que determina al resto del edificio social. Por tanto, había que develar, a la manera de Newton para el mundo físico-natural, las leyes inmanentes de la física social; de ahí el nombre de esta escuela francesa.² Pero este es sólo un ejemplo. En general, la Economía Política se asumía a sí misma como ciencia que podía, fehacientemente, explicar con datos precisos los avatares de las relaciones

¹ Vid. José Luis Romero. Estudio de la mentalidad burguesa. Madrid, Alianza Ed. 1987, especialmente cap. III.

² Ronald L. Meek. La Fisocracia, Barcelona, Ed. Ariel, 1975, en especial, p.16 y ss.

económicas. La penetración en la realidad social, concreta, -tal como ésta se presentaba a los ojos de los propios actores- y su explicación, eran incomparablemente más agudos desde la óptica económica. No había, en aquel tiempo, otra ciencia social que lograra el reporte tan preciso de los fenómenos inmediatos e involuntarios en que estaban involucrados cotidianamente los individuos.

Es cierto que existían ya otras disciplinas del conocimiento social. La Ciencia Política, por ejemplo, con la reflexión maquiavélica sobre el poder (Siglo XV), pero sobre todo con los aportes de Thomas Hobbes, había logrado darse una amplia plataforma conceptual para la explicación racional del Estado. Pero, también es cierto que sus premisas eran absolutamente hipotéticas y que sus desarrollos no aparecían con un amplio grado de certidumbre inmediata o de aplicabilidad generalizada. Tal era el caso del "estado de naturaleza" que servía de fundamento para la explicación de la "sociedad civil", o bien de las "motivaciones" psicológicas que funcionaban como fuentes explicativas del poder político. En cambio, la Economía Política tenía su campo "a la mano", por decirlo así. No se basaba en la especulación, sino en lo que aparecía, empíricamente, en la realidad concreta, y en lo que podía ser registrado en forma certera. Sus sistemas daban un reporte inmediato de los asuntos del comercio y la industria, de los precios y los intereses, de la oferta y la demanda, del reparto de la riqueza entre las clases, de los impuestos y las deudas de la hacienda pública, de las épocas de auge y crisis, de las rentas y los metales, de los salarios y las ganancias.

Ninguna teoría sobre la sociedad podía soslayar los resultados de la Economía Política como reveladores precisos de la organización social. Incluso el gran filósofo Hegel encontró en la lectura de James Steuart, de Smith y de Ricardo, la mejor fuente para descifrar el "sistema de las necesidades", cuestión sustancial para la constitución de su concepto de Estado. 3

Ahora bien; el discurso de la Economía Política se eslabonaba sobre un eje central: la producción, intercambio y consumo de las cosas. Estas son las grandes protagonistas; sólo detrás de ellas, a la manera de los coros en el teatro griego o bien como escenografía viviente, se ubicaban las personas. Mas aún: los sujetos eran considerados sólo como personificaciones de las mercancías que poseían o de la relación que guardaban con las cosas. Incluso la lógica del discurso tenía que ver, sobre todo, con los movimientos de las cosas mismas. La personas se convertían así, en los objetos dotados de conciencia de los intercambios mercantiles. Habían alcanzado la libertad, pero su posición en la socie-

3 Vid. Georg Luckacs. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, México, Ed. Grijalbo, pp. 183 y ss. También: G.W.F. Hegel, El sistema de la eticidad, Edición de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Editora Nacional. G.W.F. Hegel, Fundamentos de la Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Ed. Siglo Veinte, párrafos 189-208. Denis Rosenfield, Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho de Hegel, México, FCE, 1989, pp. 172 y ss.

dad dependía de su relación con las cosas. En otras palabras, su personalidad -su carácter específico de personas- ya no lo daba el título de nobleza, el lugar en la jerarquía religiosa o la condición otorgada por el nacimiento; ahora, contaban como personas en la medida en que se relacionaran de una u otra forma con el universo de las cosas. La Economía Política partía pues, de estos supuestos; su discurso quería develar cómo se producía en la relación social dada, supuesta, establecida; su interés no se orientaba, en cambio, a examinar cómo se producía la relación social misma.⁴

Como vemos, entonces, la Economía Política ofrecía una vía de acceso inmejorable para penetrar en el conocimiento de la llamada sociedad civil. No obstante, tal y como Marx lo pensó, era necesario estudiarla críticamente e ir más allá de sus presupuestos, postulados, desarrollos y conclusiones. Si entendemos esto podemos entender también que la Economía Política se haya convertido para Marx en una vía privilegiada de acceso al conocimiento de la sociedad moderna; asimismo podemos entender a la crítica de la economía política de Marx más allá de su específica matriz económica, esto es, como superación crítica o subsunción del discurso clásico y, en ese mismo sentido, como discurso político. Esto sería el primer paso para desarrollar la idea según la cual la

⁴ La expresión es de Marx: El capital, capítulo VI (Inédito), México, Siglo XXI Ed. Antes, Marx había escrito lo mismo en Miseria de la Filosofía, México, Siglo XXI, 10a. corregida y aumentada, p. 64.

crítica de la economía política es una teoría de la dominación y se constituye como discurso contra el poder. Podemos acercarnos, así, a lo que a mi juicio es el carácter de la principal tarea teórica de Marx.

Como se sabe, las polémicas críticas en contra del discurso de los economistas tomaron forma décadas antes de que Marx iniciara sus estudios económicos. Los discípulos radicales de David Ricardo habían comenzado, a principios del siglo XIX en Inglaterra, la crítica a los postulados económicos de la época. Las pistas estaban dadas.

Para decirlo de una manera sencilla, la crítica de la economía política, a la que Marx consagra "los mejores años" de su vida, es un proceso de "destrucción" analítica, de "desmontaje", de "deconstrucción" pausada, profunda, penetrante, del discurso de los economistas; en ese mismo proceso es también descubrimiento y, por ende, creación, originalidad. Es, como ha apuntado Dussel, una "producción teórica" que llevaría a Marx muchas horas de estudio y otras tantas de paciente búsqueda. Así, la crítica de la economía política es, al tiempo, desmantelamiento y propuesta, análisis y síntesis, subsunción y superación. El referente del discurso crítico de Marx -hay que decirlo de una vez- es distinto al de los economistas; el de Marx son los hombres y las mujeres concretos (no el "Hombre" abstracto del humanismo moderno), los seres humanos, sujetos de necesidades pero también sujetos de trabajo. La dimensión antropológica es sustancial para comprender

la brecha que distancia a Marx de los economistas.⁵ No son las cosas, sino las relaciones sociales entre seres humanos y las implicaciones de estos vínculos, amén de sus mediaciones por las cosas, los referentes de Marx. No es menos importante el "desde dónde" se realiza el discurso. "La Economía política -dice Dussel- puede construirse desde la categoría de 'totalidad' (desde el capital como sistema, p.e.), pero la crítica de la economía política capitalista debe realizarse 'desde' afuera".⁶ De este modo, "Marx realiza la crítica de toda ciencia económica política posible desde el <trabajo vivo> (como categoría la más simple; como principio más abstracto y real), y la crítica del mismo capital como realidad efectiva (el desarrollo de su concepto desde el punto de vista de Marx, no sólo por mediación de otros textos, sino a partir de su propia investigación) también desde el 'trabajo vivo'. La crítica a la economía política establecida, vigente, es destructiva. El desarrollo y la construcción de su propio discurso (...) es afirmativo. En ambos momentos, el 'trabajo vivo' es el punto de partida generativo".⁷ Ya veremos la manera en que esto se pone de manifiesto en el contenido mismo de

⁵ Acerca de las diferencias entre la Economía Política y la crítica de la economía política, vid. Jorge Juanes, Marx o la crítica de la economía política como fundamento, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1982, Parte primera.

⁶ Enrique Dussel, "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx", en Cristianismo y Sociedad, No. 85, 1985, p. 29, nota 127.

⁷ Enrique Dussel. Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, México, Siglo XXI Ed. 1988, p.293

la crítica de la economía política.

2. Crítica

Ahora bien; ¿qué es "crítica" para Marx? El pensador germano recibió una larga tradición filosófica crítica. Conocía bien a los griegos, pero sobre todo, se formó en el denso ambiente filosófico alemán, donde sobresalía, precisamente debido a sus célebres críticas Immanuel Kant, el filósofo de Königsberg. La crítica tenía varios sentidos. Señalemos dos. En primer lugar la crítica es negar lo dado en la manera en que se presenta en lo inmediato: tiene, en este primer aspecto, un sentido negativo. En segundo lugar, la crítica abre la vía para la comprensión de la esencia de las cosas y construye de este modo la explicación de la realidad no desde lo inmediato empírico, sino desde la esencia; tiene, desde esta óptica, un sentido positivo. No es el de Marx aquel procedimiento que acepta lo establecido tal y como se presenta, asume esta representación como la realidad y se limita únicamente a reportarla descriptivamente. No. "Para Marx lo fundamental no es comprender toda la historia del capitalismo y de su génesis, ni siquiera explicar cada uno de los fenómenos que constituyen la realidad de la sociedad capitalista de su época, sino captar el nexo interno del funcionamiento de esta sociedad, la conexión a partir de la cual todos los fenómenos pueden ser

científicamente analizados".⁸ Sólo mediante este procedimiento se podía comprender la esencia que explicara de manera lógica el mundo de los fenómenos tal y como se presentan. No se desprecia lo inmediato; se le explica desde la esencia.

Esta forma de proceder tiene una lejana raíz filosófica. Como se sabe, Marx es heredero de una larga y rica tradición del pensamiento que, desde los griegos, consideraba que existía un mundo sensible, inmediato, primario, y otro -más elevado- donde se ubicaba el filósofo y en el cual los fenómenos sensibles encontraban su explicación; se trataba del mundo inteligible. Esta era la región de lo verdadero. Platón, pongamos por caso, expone con claridad, a través del bello ejemplo de las cavernas, esta concepción que tenían los griegos acerca de lo que separa al mundo de los sentidos, inmediato, de la región del conocimiento a la que sólo se puede llegar mediante la filosofía. Incluso la filosofía misma es la ascensión hacia lo inteligible. La meta es la verdad. La distancia entre el mundo "de las sombras" y el de "la realidad", es el que separa a la apariencia de la esencia, a la opinión de la inteligencia. Únicamente a través del pensamiento -y en Platón sólo a través de la dialéctica- es como llega a revelarse la esencia de las cosas. "El método dialéctico -dice Platón- es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo

⁸ Sandra Kuntz Ficker, Presupuestos metodológicos de la cuestión de la dependencia en Marx (en los Grundrisse y El capital), Tesis de Licenciatura, México, FCPyS UNAM, p.11

del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas..."⁹

El pensamiento moderno rescató esta necesaria diferenciación entre esencia y apariencia. La filosofía, en su búsqueda de la verdad, tenía que penetrar más allá de lo que se le presentaba como inmediato para de este modo conocer la esencia de las cosas. La duda cartesiana se aplica también a lo que aparece en la superficie. Para Kant es la crítica la que destruye la lógica de las apariencias y permite así abrir el camino hacia la ciencia.

Quizá la influencia más honda que en esta y en otras líneas de pensamiento recibió Marx fue la de la filosofía hegeliana. Naturalmente, Hegel compartía esta primera posición del pensamiento respecto a la realidad. En principio, Hegel distinguía entre la percepción sensible, la representación y el pensamiento y señalaba que la filosofía transforma las representaciones en pensamientos y "transforma también los simples pensamientos en conceptos".¹⁰ Así pues, para llegar a la verdad de las cosas era necesario trascender su ser inmediato, empíricamente registrable, y ascender, a través del pensamiento, a la esencia; esta era ya una actividad subjetiva que negaba lo dado, lo subjetivaba, lo elevaba a pensamientos, a conceptos y, de este modo, comprendía su verdad. "Para llegar a saber qué es lo verdadero en las cosas

⁹ Platón. La República, México, Ed.UNAM, Colecc. Nuestros Clásicos, 1978, pp.261-262.

¹⁰ G.W.F. Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, (Parte de la Lógica), México, Juan Pablos, p. 31

-decía Hegel- no basta con la simple atención, sino que hace falta, además, nuestra actividad subjetiva, que se encarga de transformar lo inmediatamente dado. A primera vista esto parece algo totalmente vuelto al revés y contrario al fin de que se trata en el conocer. No obstante, puede afirmarse que ha sido convicción de todos los tiempos la de que sólo mediante la transformación de lo inmediato por medio de la reflexión puede llegar a alcanzarse lo esencial".¹¹ Marx, siguiendo las huellas de la filosofía, era consciente de que sólo mediante un gran esfuerzo del pensamiento se podía alcanzar la esencia de las cosas. No se reducía a este aspecto, empero, la influencia de Hegel. De hecho, Marx en muchas ocasiones reconocería que su propio método era dialéctico y se reconocería también como discípulo de Hegel.

3. El método dialéctico

Marx definía su Crítica de la economía política como "un todo artístico (...) ordenado dialécticamente".¹² Varias veces señaló también que su crítica era el primer intento de "aplicar el mé-

¹¹ Citado en Ernst Bloch, Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, México, Ed. FCE, 1985, pp.79-80
¹² Carta a Engels del 31 de julio de 1865, en MARX y ENGELS, Cartas sobre El Capital, Barcelona, Edima, 1968, p.115

todo dialéctico a la economía política".¹³ Por supuesto que detrás de la utilización marxiana del método dialéctico se encontraba Hegel. Veamos la manera en que Marx exponía su relación con el profesor de Berlín. Traigamos unos largos, aunque ciertamente

¹³ Carta a Engels del 7 de noviembre de 1867, Ibid, p. 145. Vid. También: carta a Kugelmann del 27 de junio de 1870, Ibid, p. 203. Igualmente: carta a Lachatre del 18 de marzo de 1872, Ibid, p. 206.

ilustrativos párrafos:

"Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber entrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo, etc."¹⁴ En otra ocasión, Marx apuntó:

"Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (...) Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de El Capital, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un 'perro muerto'. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el

¹⁴ Marx, El Capital, Libro II. Apéndice introducido por Rubel, México, Siglo XXI, p.658, Nota 20.

capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica esta puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística".¹⁵

Como salta a la vista, Marx veía en la dialéctica de Hegel la forma más adecuada de penetrar en la esencia de las cosas y también la manera más rigurosa de desarrollar los conceptos y categorías explicativas del todo estudiado. La dialéctica hegeliana -una vez despojada de su lado místico- llevaba a descubrir la esencia de las cosas pero también, de otra parte aunque en el mismo proceso, podría contribuir a la comprensión de la forma en que aquella esencia se manifestaba en la superficie.

Pero a todo esto: ¿qué es la dialéctica hegeliana? Hemos señalado ya el primer gran momento filosófico en que se cimienta el proceder de Marx y que consiste, a saber, en la desconfianza de los hechos empíricos tal y como se presentan en su inmediatez. Hay que trascenderlos para comprender su esencia. También hemos dicho que después de este movimiento, todavía hay que analizar la forma en que esa esencia se "pone en el mundo", se exterioriza, se manifiesta. Con esto describimos a grosso modo el movimiento

¹⁵ K. Marx, El Capital, Libro I, México, Siglo XXI, p.19

general del pensar. Pero ello no es suficiente.

Me parece que hay todavía dos elementos de la dialéctica hegeliana que tienen particular relevancia en la forma de proceder de Marx. Dejemos que sea el propio Hegel quien nos los exponga:

"En mi Fenomenología del espíritu (...) se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es presta de manifiesto por este mismo desarrollo".¹⁶ Quisiera que se tomara en cuenta sobre todo, el punto de partida que apunta Hegel: "la primera y más sencilla manifestación del espíritu". En segundo término, aquí ya se anota el movimiento del fluir o devenir de aquella primera manifestación. Más adelante, el filósofo de Stuttgart señala:

* "Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de reciprocas relaciones y de relaciones con otros objetos".¹⁷ Lo que está más allá de lo inmediato y constituye su contenido es una red de relaciones.

Marx releyó la Lógica de Hegel mientras redactaba los Grundrisse. Hasta hizo saber a Engels que si volvía a "tener tiempo" redactaría "dos o tres pliegos" para hacer accesible "a los hombres con sentido común el fondo racional del método que Hegel ha

¹⁶ G.W.F. Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, op. Cit. p.35

¹⁷ Ibid, p. 46

descubierto y al mismo tiempo mistificado".¹⁸ Además ya ha sido señalada la "extraña semejanza" entre las estructuras lógicas de la Ciencia de la Lógica de Hegel y El Capital de Marx.¹⁹ No me parece casual esta semejanza. En mi opinión Marx estudió al capital armado con la dialéctica de su maestro, lo que significa que siguió el proceso del pensamiento que proponía Hegel pero con un propósito distinto: para Marx lo importante era hallar la esencia del ser del capital. Visto así, es explicable que tanto en su investigación como en su exposición, Marx siguiera las huellas del profesor de Berlín. Y esto es claro por lo menos en tres aspectos que ya hemos señalado pero que queremos tener presentes: a) posición crítica del pensamiento; es necesario desconfiar de la verdad de lo inmediato y es preciso también llegar a la esencia de las cosas; se requiere explicar el mundo de los fenómenos como manifestación (y mistificación) de la esencia. b) El conocimiento se obtiene partiendo de lo más simple e indeterminado. c) Llegar a comprender el contenido de lo que se investiga consiste en hallar el conjunto de determinaciones o relaciones múltiples que lo explican justo como ser determinado. No abundemos más en esto. Dejémoslo señalado y revisemos los momentos intrínsecos más importantes del método de la crítica de la economía política de

¹⁸ Carta a Engels del 14 de enero de 1858, en Cartas sobre El Capital, op.cit. pp.68-69

¹⁹ Enrique Dussel, "Semejanzas de estructuras en la Lógica de Hegel y El Capital de Marx", en Investigación Humanística, Revista de la UAM, otoño de 1987.

Marx.

3.1 De lo abstracto a lo concreto

La cuestión del método es fundamental para comprender en toda su riqueza, amplitud y profundidad, el carácter, contenido e implicaciones de la crítica de la economía política. Es verdad que no son muchos ni muy amplios los escritos donde Marx trata explícitamente el método. Empero, también es verdad que la construcción conceptual de su crítica es, por sí misma, una exposición completa de una metodología.

En agosto de 1857, cuando Marx comienza la redacción de los siete cuadernos conocidos como los Grundrisse, realiza una reflexión precisa acerca del método; ella tiene, no obstante, un contexto y una intención determinadas. En primer lugar, como se sabe, este escrito no estaba destinado -como tampoco los Grundrisse en su conjunto- a la publicación; más bien eran espacios donde Marx elaboraba por primera vez en extenso su "discurso definitivo". Este trabajo teórico de elaboración o de creación de un discurso propio, nuevo, original, se hallaba -como dijimos antes- combinado con la deconstrucción del legado de los economistas. Como resultado de ello, los cuadernos que Marx escribió de agosto de 1857 a junio de 1858 tienen insita la huella de un lento pero profundo proceso de creación, de "idas y venidas", de repeticiones, de autoaclaración. Los Grundrisse, es verdad, no tienen la sistematicidad propia de los textos que Marx entregaba a la imprenta; sin embargo, la profundidad conceptual compensa, con mu-

cho, aquel carácter a-sistemático. Bien ha dicho Enrique Dussel que los Grundrisse "son ya (y repitámoslo hasta el cansancio: por primera vez) el descubrimiento de las principales categorías y su orden definitivos".²⁰ Y como todo descubrimiento, éste tuvo que ser resultado de una profunda labor de reflexión.

He aquí, pues, las condiciones que enmarcan aquellas páginas iniciales referentes al método, que justamente se encuentran al comienzo del cuaderno "M", es decir, en las primeras páginas de los Grundrisse. Su autor ha iniciado el análisis con el problema de la "producción", que no es sino la "apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada". (Gr.I;7) De inmediato Marx se da cuenta de que la producción tiene rasgos o determinaciones comunes en diferentes épocas: "ciertas determinaciones -dice Marx- serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. Sin ellas no podría concebirse ninguna producción". (Gr.I;5) Sin embargo, hay que tener cuidado: es necesario separar aquellas determinaciones comunes a toda producción para que no se olvide cuál es la diferencia específica entre un tipo de producción determinado y otro. Los economistas modernos -advierte Marx- han caído en este olvido y por ello "demuestran la eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes". (Gr.I;5) Ellos identifican, por ejemplo, el instrumento de producción (necesario en cualquier época para llevar a cabo el acto de la producción)

²⁰ Enrique Dussel. La producción teórica ..., op. cit. p.12.

con el capital -que también es, entre otras cosas, instrumento de producción-, y con esta identificación hacen del capital una "relación natural, universal y eterna". La entrada al discurso por el problema de la producción conduce, entonces, a una lección metodológica primaria: cuando se pretende estudiar un todo, es necesario encontrar sus determinaciones, es decir, aquello que da su ser al objeto. La producción, así planteada "en general", tiene distintas determinaciones, vale decir, distintos elementos que la constituyen como producción. Dichos elementos son comunes a toda producción posible (trabajo, instrumento, objeto de trabajo, etc.): determinan algo como producción. De lo que se trata es encontrar estos caracteres comunes a toda producción, separarlos y no confundirlos con las determinaciones propias de un tipo de producción específico, de rminaciones estas últimas que constituyen la "diferencia esencial" respecto de la producción "en general". Marx pasa entonces a examinar la relación de la producción con la distribución, el cambio y el consumo, tal y como "los economistas la asocian". El examen se detiene y se inicia un breve apartado sobre el método. Veámos como se desarrolla.

"Si comenzara (...) por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta

vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, p. ej., comienzan siempre por el todo viviente (...) pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron a {surgir} los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple -trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio- hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso (...) En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento". (Gr.I:21)

Abstracto y concreto. Es necesario "ir" de lo abstracto a lo concreto. Sólo que esta "ida" es un ascenso o -como dice Marx- un elevarse de lo abstracto y simple hasta lo concreto: éste es entendido entonces como una totalidad que sintetiza en una unidad a "lo diverso".

Me parece pertinente puntualizar ciertos aspectos. En primer término considero que Marx hace solamente una precisión general de la relación que debe existir entre lo abstracto y lo concreto para que el método pueda considerarse científicamente correcto. ¿Qué lección deja esto? A mi modo de ver, una muy sencilla: lo concreto no es lo inmediato o lo sensible. Lo concreto, en cambio, es una síntesis, un resultado de múltiples elementos o determinaciones que le dan vida como un concreto determinado. Esta concepción de lo concreto recuerda las lecciones de historia de la filosofía de Hegel, donde el gran filósofo idealista señala que la "unidad de los distintos es precisamente lo concreto (...) la idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones".²¹

El propósito del acto cognitivo es reproducir lo concreto "por el camino del pensamiento", es decir, tiene que llevarse a cabo un "trabajo de elaboración" o de creación de lo "concreto espiritual". Este "concreto espiritual" no es el concreto histórico, real, "no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo" -dice Marx; es una totalidad concreta que está en el pensamiento: "es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico". (Gr.I;22)

²¹ Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, I, México, Ed. FCE, pp. 28-29

Ahora bien: ¿cómo es que llega a construirse este concreto espiritual? No es, ciertamente, tratando de representar en la mente lo concreto como lo inmediato, como lo que se presenta. Nuevamente Hegel da la clave:

"Pensar el mundo empírico significa (..) transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica. Es sacado a la luz el contenido interior del percepto con la eliminación y negación de la envoltura exterior".²²

Entonces, hay que "reorganizar" la primera representación (en la mente) de lo concreto, aquella representación caótica a la que se refiere Marx. Esta representación plena inicial no es todavía parte del método teórico "ya que la mera representación es un momento del conocimiento cotidiano, precientífico, predialéctico".²³ ¿Cuándo empieza el acto del conocimiento? Con la abstracción. ¿Qué es la abstracción? En la Fenomenología del Espíritu, Hegel señala que la "abstracción absoluta" consiste "en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma (...) la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar

²² G.W.F Hegel. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Parte de la lógica, México, Ed. Juan Pablos, p. 50

²³ E. Dussel. La producción teórica, op.cit. p.51

que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida".²⁴ Si tomamos como base, pues, lo dicho por el maestro de Marx, la abstracción significa extraer una parte del todo, de su "elemento" o ambiente y analizarla tal y como ella es en sí. "El acto de la abstracción es analítico -nos recuerda Dussel-, en el sentido que separa de la 'representación plena' uno a uno de sus múltiples contenidos noéticos (momentos de la realidad de la cosa misma); separa una parte del todo y la considera como todo. El considerar una 'parte' como 'todo' por la capacidad conceptiva de la inteligencia, es la esencia de la abstracción".²⁵ Por eso Marx dice que paulatinamente la ciencia económica llegó -por la vía del análisis- a "abstracciones cada vez más sutiles"; entonces se empezaron a "fijar" determinaciones simples. Sólo a través de estas "determinaciones abstractas" se puede llegar a producir el concreto espiritual, la totalidad concreta en el pensamiento, que logra comprender los momentos que conforman a la realidad histórica concreta, real. La totalidad, pues, ya no es "caótica" como en la representación, sino que es rica en determinaciones y relaciones. Así, las intuiciones y representaciones iniciales se transforman, mediante la abstracción de las determinaciones que hacen al todo, en conceptos.

24 G.W.F Hegel, Fenomenología del Espíritu, México, Ed. FCE, pp. 115-116.

25 Enrique Dussel, La producción teórica..., op.cit. p. 51

En suma, el "método científico correcto" es, para Marx, aquel que comienza el acto de conocer con los momentos más simples, con la abstracción de las determinaciones, y a partir de ahí, se eleva a la totalidad concreta que va a dar a cada determinación su formulación concreta, su sentido dentro del todo y, por tanto, su explicación. Me parece importante recalcar que para Marx en este momento el proceder de los economistas, en tanto comienzan efectivamente por las determinaciones más simples y de ahí se elevan a lo complejo, a lo concreto, es el "metodo científico correcto". Debe quedar claro que estas son reflexiones iniciales de Marx y "no son un tratado de metodología, son más bien reflexiones al 'correr de la pluma'. Se ven demasiados sobrentendidos, demasiados aspectos no explicados".²⁶ Ya se internará Marx en su "laboratorio" y se percatará de que no basta con ascender de lo abstracto a lo concreto para cumplir con el método científico. Ello es necesario pero no suficiente. De todos modos, esta reflexión primaria sobre el método deja en claro de una manera general la relación entre lo abstracto y lo concreto, la importancia de la abstracción y lo crucial que resultan las "determinaciones". Ha quedado esbozado el proceder del pensamiento dialéctico.

Debo decir, además, que en este caso Marx tiene en mente como "totalidad concreta" real, a la "moderna producción burguesa, la cual es en realidad -dice Marx- nuestro tema específico". Por

²⁶ Dussel, La producción... op.cit. p.54

eso, el método dialéctico que describe se refiere en términos tan generales a la totalidad (sociedad burguesa) y a las determinaciones (capital, renta, trabajo, etc.). El resultado de ello es la elaboración de un primer plan de investigación que refleja esta concepción según la cual se asciende de lo abstracto (y simple) a lo concreto (y complejo): se comienza por los elementos que Marx considera más simples para el estudio de "la sociedad burguesa" y se terminan con los momentos más concretos de aquella gran totalidad (de esa sociedad): "Efectuar claramente la división (de nuestros estudios) de manera tal que (se traten): 1) las determinaciones abstractas generales que corresponden en mayor o menor medida a todas las formas de sociedad, pero en el sentido antes expuesto; 2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. Cambio entre ellas. Circulación. Crédito (privado). 3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado. Considerada en relación consigo misma. Las clases 'improductivas'. Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. La colonias. Emigración. 4) Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. 5) El mercado mundial y las crisis". (Gr.I;29-30) Este plan sufrirá importantes modificaciones. En aquel instante Marx no hacía sino seguir en líneas generales, la ordenación de los economistas, especialmente Smith, Ricardo y J.S. Mill. Insisti-

mos: es una reflexión inicial. Todavía faltarán muchos "cuadernos" en los que Marx irá redefiniendo sus categorías, sus conceptos y, en consecuencia, sus planes. Los grandes descubrimientos no tardarán en venir. Con todo y que esta referencia a la cuestión del método es -ya lo dijimos- muy inicial, la forma del movimiento del pensar sí está planteada. La totalidad no será siempre -no tiene por qué serlo- "la sociedad burguesa", sino que una de las determinaciones de ella (por ejemplo, el capital) puede ser abordada como totalidad para estudiarla mediante la precisión de sus determinaciones abstractas. La forma del pensamiento dialéctico se conserva: determinación abstracta-totalidad concreta (concreto espiritual).

En la medida en que avanzó en sus estudios, Marx se percató de que era necesario, como hilo conductor de la crítica de la economía política "desarrollar el concepto del capital". Debe entenderse aquí el "concepto" tal y como lo Hegel lo asumía: "el 'concepto' hegeliano no pertenece al orden de una abstracción noética; concebir (o comprender) es, de acuerdo con la etimología de este término, reunir los diversos momentos que constituyen lo real, esforzándose por captarlos en el 'elemento' unificante que los pone y determina en su verdad".²⁷

Tenemos entonces dos momentos. El primero, el de la abstracción, extrae a una parte del todo y la despoja de sus relaciones dentro del todo. El segundo momento, el del desarrollo del concepto,

²⁷ Pierre-Jean Labarriere, La Fenomenología del Espíritu de Hegel, México, Ed. FCE, 1985, p. 258 (nota 16 del Capítulo II)

pone a la parte -ya hondamente estudiada- en el todo que le da su verdad, que la explica en su dimensión real. Todo esto define ya un movimiento del pensamiento que Marx rescata del idealismo hegeliano; y podrá ser utilizado para la comprensión de la totalidad o bien para estudiar cada una de las partes que la componen. Citemos un ejemplo ilustrativo (que utiliza Dussel) de este doble movimiento que será tan importante para Marx:

"Lo concreto es la totalidad que comprende a los entes, los objetos, las cosas; por ejemplo, el capitalismo y el mercado mundial como totalidad. Lo abstracto es los mismos entes, los objetos, las cosas que son 'parte' de los todos enunciados, pero que son analizados 'como todos'. En la realidad la 'mesa' es parte del 'aula universitaria' -la mesa del profesor-. Pero como 'mesa' en cuanto tal es abstracta; es abstraída de la totalidad en la que es 'parte' y es considerada por la inteligencia representativa en su esencia (Wesen). La mesa en cuanto tal es abstracta; el aula que determina la forma de la mesa del profesor (y es el aula como totalidad pedagógica la que diferencia dicha mesa de la mesa del carpintero, del carnicero, de operaciones, etc.) es lo concreto (..) Se 'asciende' entonces de la mesa en cuanto tal (abstracto) al aula como totalidad (concreta), para explicar desde el acto pedagógico y la totalidad del aula la 'forma' (esencia) de la mesa del profesor (concreto explicado)".²⁸ Como se desprende de

²⁸ Enrique Dussel. "Estudio Preliminar" en Carlos Marx. Cuaderno Tecnológico-histórico, Puebla, Ed. UAP, 1984, p. 30.

aquí el proceso que produce el conocimiento y que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto, tiene el propósito de develar la esencia de los objetos que se estudian. Y para cumplir ese propósito es necesario explicar los fenómenos por sus determinaciones de forma.

3.2 La cuestión de las determinaciones

En el caso de lo que tiene en mente Marx en su crítica de la economía política es preciso desarrollar las "determinaciones" de la sociedad capitalista. Específicamente, en primer lugar, es necesario encontrar las "determinaciones" del capital. ¿Qué son las determinaciones? "Las determinaciones son para Marx -como para Hegel- lo que para Aristóteles era definido como la forma (morfé): momento constitutivo esencial de la cosa".²⁹ En otras palabras, la determinación no es que algo sea la causa de otra cosa, sino elemento de constitución que da sentido o significado a la cosa. Determinación no quiere decir que un objeto decida sobre otro objeto: determinación es la significación de la esencia. De esta manera, cuando Marx se refiere a la determinación se estará refiriendo a la forma en que se constituyen los aspectos esenciales de las cosas.

Veámos ahora cómo procede Marx para hallar esa significación de las cosas: "Partimos de la mercancía -de esta específica forma social del producto- como fundamento y premisa de la producción

²⁹ Enrique Dussel. La producción teórica, op. cit. p. 32

capitalista. Tomamos en la mano algunos productos concretos y analizamos las determinabilidades de forma (determinaciones formales) que en ellos se contienen como mercancías, que ponen en ellos la impronta de mercancías...". (TP.III;98)³⁰ Así porcederá Marx con los diversos elementos que analiza. El capital será estudiado justamente tratando de ubicar y precisar conceptualmente los rasgos que lo hacen ser capital, que hacen que un "algo" sea capital. De este modo, poco a poco irá tomando distancia de los economistas. Se dará cuenta de que éstos confunden los caracteres materiales de las cosas con sus determinaciones formales. Identifican, por ejemplo, los medios de producción con el capital; sólo en ciertas condiciones un ente material puede llegar a tener un significado formal. Años antes, en unas charlas para obreros, Marx ya había explicado la diferencia entre materia y forma y su importancia para este análisis específico del capital. En aquella ocasión, Marx decía: "Un negro es un negro. Sólo en determinadas condiciones se convierte en esclavo. Una máquina de hilar algodón es una máquina para hilar algodón. Sólo en determinadas condiciones se convierte en capital. Arrancada a estas condiciones, no tiene nada de capital, del mismo modo que el oro no es de por sí dinero, ni el azúcar es el precio del azú-

³⁰ En el capítulo VI inédito, Marx repite esta descripción: "Tomamos en la mano el producto aislado y analizamos las determinaciones formales que contiene en cuanto mercancía, que le imprimen el sello de mercancía". (IN;108)

car".³¹

Es aquí donde quisiera señalar con especial énfasis una influencia del pensamiento hegeliano que no siempre es evidente. Se trata de la "parte activa del conocimiento" que ya señalábamos arriba, pero ahora aplicada al análisis dialéctico. Es la dialéctica sujeto-objeto que permite comprender a las cosas en función de los seres humanos y especialmente en razón de las relaciones entre seres humanos. Para Hegel, en efecto, las cosas no son nada sin la conciencia que las pone como cosas. "Fenomenológicamente hablando -comenta Porfirio Miranda-, no puede haber objeto si no hay sujeto; es imposible que las múltiples y de suyo dispersas e incoherentes impresiones sensibles se unifiquen constituyendo un objeto, si no hay un yo, un 'yo pienso', ante el cual y para el cual constituyen objeto".³² Las cosas adquieren significado por los hombres; pero, por otro lado, son las cosas las que permiten al hombre reconocerse: como ser, diferente a la naturaleza y como ser productor que en la cosa se objetiva (objetiva una parte de sí). Para Hegel "el objeto no es lo otro del sujeto, es el sujeto mismo en su alteridad respecto de sí (...) la conciencia, al salir de sí misma hacia el mundo, no hace sino encontrarse allí consigo misma, pero como otra, según una alteridad tal que toma entonces la forma de una contingencia sin predeterminación nin-

³¹ Marx, "Trabajo asalariado y capital" en Marx y Engels, Obras Escogidas, Moscú, Progreso, Tomo I, p. 76

³² Porfirio Miranda. Hegel tenía razón, México, UAM-I, 1989, p. 94.

guna".³³ "Según Hegel -comenta Labarriere- lo originario es la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se reconocen mutuamente en y por el mundo".³⁴

Desde mi punto de vista, este rasgo del pensamiento hegeliano le permite a Marx comprender a las cosas en función de los seres humanos, poner a los seres humanos como sujetos y, finalmente, descifrar las determinaciones formales de las cosas en razón de las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí. En otras palabras, las determinaciones formales, es decir, lo que hace ser a las cosas, serán las "formas sociales" más allá de su carácter material. Así por ejemplo, un medio de producción no adquirirá la forma capital hasta tanto no se enfrente al trabajo vivo como trabajo asalariado. Lo que define al capital como capital es precisamente una relación social. Ya veremos de qué tipo es esta relación. En conclusión, la cuestión de las "determinaciones formales" no tiene sólo un sentido lógico, sino que apunta ya al tipo de análisis que Marx realiza y que consiste en desentrañar la esencia social que constituye a las cosas en su forma. Las determinaciones formales serán, en Marx, relaciones sociales.

3.3 Un método genético-dialéctico

³³ Pierre-Jean Labarriere, op. cit. p. 157

³⁴ Idem.

El método dialéctico no se detiene ahí. Uno de los caracteres más específicos de este "primer intento de aplicar la dialéctica a las cuestiones económicas", consiste en la forma en que se van desarrollando las categorías y los conceptos. Se trata de comprender en su fluir contradictorio las formas sociales y seguir-las hasta su forma de aparición en la superficie. En efecto, después de esto, lo concreto aparecerá como síntesis de múltiples determinaciones. Pero el propósito es no dar "saltos" lógicos que anulen o soslayen desarrollos del concepto. Y, ahora sí, esto va a establecer la separación definitiva entre la crítica de la economía política de Marx y los discursos económicos anteriores, incluido el de Ricardo a quien el autor de El Capital tiene un gran respeto.

Revisemos, entonces, la forma en que Marx establece sus diferencias metodológicas con la economía política y, al mismo tiempo, esboza lo que podríamos llamar, siguiendo a Dussel, su "método dialéctico-genético".

Adam Smith significa, para Marx, el desarrollo de la economía política "hasta alcanzar cierta totalidad". No obstante, Smith combina dos métodos distintos "que se entrecruzan y contradicen continuamente". "De una parte, indaga la concatenación interior entre las categorías económicas o la trabazón oculta del sistema económico burgués. De otra parte, coloca al lado de esto la concatenación que aparentemente se da en los fenómenos de la competencia y que se ofrece a la vista del observador no científico, (..) Estos modos (diferentes) de concebir -uno de los cuales penetra en la concatenación interna, en la fisiología del sistema

burgués, por así decirlo, mientras que el otro se limita a describir, catalogar, relatar y colocar bajo determinaciones conceptuales esquemáticas lo que al exterior se manifiesta en el proceso de la vida- no discurren en A. Smith paralelamente y sin relación alguna entre sí, sino que se entrecruzan y se contradicen continuamente". (TP.III;145, subrayados míos) Podríamos señalar que la falta de rigor científico de Smith consiste en no desarrollar con todas sus consecuencias y en todas sus contradicciones los presupuestos de los que parte hasta llegar a explicar la realidad concreta tal y como se presenta a los ojos de todos; utiliza el punto de vista empírico, para explicar esta forma concreta de aparición de la esencia.

Lo mismo ocurre, más o menos, con Ricardo. "El método de Ricardo -dice Marx- puede (...) expresarse así: parte de la determinación de la magnitud de valor de la mercancía por el tiempo de trabajo y pasa luego a investigar si las demás relaciones y categorías económicas contradicen a esta determinación o hasta que punto la modifican. A primera vista se comprende tanto la justificación histórica de este modo de proceder, su necesidad científica en la historia de la economía, como también su insuficiencia científica, insuficiencia que no se manifiesta tan sólo (formalmente) en el modo como se expone, sino también en que conduce a resultados erróneos, puesto que salta eslabones intermedios y trata de demostrar directamente la congruencia de las categorías económicas entre sí". (TP.II;145, subrayado mio)

Resaltemos estos dos elementos de la crítica de Marx a los dos grandes economistas clásicos. En primer término, los errores de

Smith consisten en combinar dos modos de proceder frente a la realidad: de un lado el análisis de la esencia, de otro, el simple reporte inmediato de lo observable. Si se procede así no se desarrolla el fluir de la esencia hasta su manifiestación concreta. En el mismo sentido, la "insuficiencia científica" de Ricardo, consiste en "saltar eslabones intermedios" para explicar el modo en que la teoría del valor por el tiempo de trabajo se aplica a todas las formas económicas. Con todo, a los ojos de Marx, Ricardo tiene un gran mérito científico, una "gran importancia histórica", que consiste en haber develado el fundamento de la contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema. "El fundamento -dice Marx-, el punto de partida de la fisiología del sistema burgués -de la comprensión de su trabazón orgánica interna y de su proceso de vida- es la determinación del valor por el tiempo de trabajo. De esto parte Ricardo...". (TP.II:146) Pero de ahí, y ello a diferencia de Ricardo, habría que desarrollar dialécticamente, y sin saltar las mediaciones pertinentes, todas las contradicciones internas y seguir las hasta su aparición fenoménica. Las categorías deben ser desarrolladas lógicamente. Las diversas categorías se implican entre sí. Una categoría se conecta con otra que la explica. Y deben evitarse los "saltos" lógicos. He aquí entonces una parte muy importante del método dialéctico, y también la explicación de que Marx considerara que esto era lo científico. Cada categoría implica a otra. Y esta otra categoría termina de explicar a la anterior. La incluye, y sólo en esta inclusión, la primera categoría -digámoslo así- encuentra su verdad. Dice Marx: "Por ejem-

plo, la mercancía envuelve el antagonismo del valor de uso y el valor de cambio. Este antagonismo sigue desarrollándose, se manifiesta, se realiza como el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero. Este desdoblamiento se muestra como un proceso en la metamorfosis de la mercancía, en la que la venta y la compra son dos momentos distintos de un proceso, pero cada acto de este proceso implica al mismo tiempo su contrario" (TP.III, 75).

Como resultado de todo esto, podríamos señalar que Marx se distingue de los economistas en la cuestión crucial del método. Ya en 1863, Marx escribía:

"La economía clásica trata de reducir a unidad interior, mediante el análisis, las diferentes formas fijas de la riqueza, extrañas las unas a las otras, despojándolas de la forma en que se mantienen indiferentes entre sí. Pretende comprender la concatenación interna, a diferencia de la diversidad de las formas de manifestarse (...) La economía clásica se contradice a veces, incidentalmente, en este análisis; trata, en muchas ocasiones, de llevar a cabo esta reducción directamente, sin [recurrir a] términos intermedios, poniendo de manifiesto la identidad de la fuente de que emanan las diferentes formas. Pero esto se desprende necesariamente del método analítico con que [estos] economistas se ven obligados a hacer la crítica y trazar sus conceptos. No están interesados en desarrollar genéticamente las diferentes formas, sino en reducirlas a unidad analíticamente puesto que parten de ellas como de premisas dadas. Ahora bien, el análisis [es] una premisa necesaria de la exposición genética, para

llegar a comprender el proceso real de estructuración, en sus diferentes etapas. Por último, la economía clásica falla, revela sus defectos, al no enfocar la forma fundamental del capital, la producción encaminada a la apropiación de trabajo ajeno, como una forma histórica, sino {como} una forma natural de la producción social, enfoque que, sin embargo, su propio análisis la pone en camino de abandonar". (TP.III;443, los primeros subrayados son míos) Aunque sutil, esta diferencia que el propio Marx hace entre la economía política y su crítica, tiene consecuencias importantísimas. A estas alturas (1863) Marx ya se distancia de los economistas clásicos respecto del "método científico". Este, como hemos visto, es un método que desarrolla el fluir de las determinaciones formales -que son relaciones sociales- hasta su forma de aparición invertida y divorciada de su esencia.

Así pues, una de las cuestiones sustanciales del método de Marx consiste en hallar la trabazón oculta del objeto de estudio y desarrollar la forma de su desdoblamiento hasta su aparición en el mundo superficial. Esta aparición, empero, no es un simple reflejo o proyección inmediata de la esencia; antes bien, es una aparición en la que queda oculto, porque aparece invertido, aquel carácter esencial.

4. El método, los planes y la cuestión del Estado.

Marx hizo transformaciones significativas en su plan primitivo que planteaba el desarrollo de la crítica de la economía política en seis libros. Dos meses después del primer plan, en noviembre de ese 1857, dividió su trabajo en cinco secciones: "En esta primera sección en la que consideramos los valores de cambio, el dinero y los precios, las mercancías se presentan siempre como ya existentes (...) La articulación interna de la producción constituye (...) la segunda sección; su síntesis en el estado, la tercera; la relación internacional, la cuarta; el mercado mundial, la sección final".(Gr.1;163) Puede verse que la línea general del primer plan se conserva. Marx sigue pensando en un gran análisis crítico de la economía política a través del cual pueda verse la propia esencia de la sociedad capitalista. La meta, es pues, la reproducción de la totalidad de la sociedad burguesa mediante el pensamiento.

En diciembre de 1857 el crítico de Tréveris puntualiza un nuevo plan, ya mucho más elaborado que los dos anteriores. Veámoslo:

"I. 1) Concepto general del capital. 2) Particularidad del capital: capital circulante, capital fijo. (Capital como medio de vida, como materia prima, como instrumento de trabajo). 3) El Capital como dinero. II. 1) Cantidad del capital. Acumulación. 2) El capital medido sobre sí mismo. Beneficio. Interés. Valor del capital: vale decir, el capital diferente de sí mismo como interés y beneficio. 3) La circulación de los capitales a) intercambio del capital por capital. Intercambio del capital por renta.

Capital y precios. b) Competencia entre capitales. c) Concentración de los capitales. III. El capital como crédito. IV. El capital como capital en acciones. V. El capital como mercado monetario. VI. El capital como fuente de la riqueza. El capitalista. Después del capital, habría que ocuparse de la propiedad de la tierra. Tras ésta del trabajo asalariado. Una vez analizados estos tres (habría que ocuparse) del movimiento de los precios, tal cual es determinado por la circulación en su totalidad interna. Además estudiar las tres clases, pues la producción está planteada en sus tres premisas y formas fundamentales de la circulación. Luego, el Estado. (Estado y sociedad burguesa -Los impuestos, o la existencia de las clases improductivas- la deuda pública- la población- El estado volcado al exterior: colonias. Comercio exterior. El curso cambiario. El dinero como moneda internacional.- Por último, el mercado mundial. Dominio de la sociedad burguesa sobre el estado. La crisis. Disolución del modo de producción y de la forma de sociedad fundados en el valor de cambio. El trabajo individual puesto realmente como trabajo social y viceversa". (Gr.I;203-204) Como vemos, ahora está ya mucho más precisada toda la cuestión del capital. Los demás temas siguen en su enunciación inicial.

Un poco después de este plan, Marx realiza otro donde ya sólo aparecen tres partes, no seis. En gran medida, la confección de este plan está inspirada en la reciente re-lectura de la Lógica

de Hegel.³⁵ En el nuevo proyecto dice: "Capital. I. Universalidad: 1) Devenir del capital a partir del dinero. b) capital y trabajo (intermediándose a través del trabajo ajeno). c) Los elementos del capital analizados según su relación con el trabajo (..) 2) Particularización del capital: a) capital circulante, capital fixe. Circulación del capital. 3) La singularidad del capital: capital y beneficio. II. Particularidad: 1) Acumulación de los capitales. 2) Competencia de los capitales. 3) Concentración de los capitales (diferencia cuantitativa del capital, y a la vez cualitativa, como medida de su magnitud y de su acción). III. Singularidad: 1) El capital como crédito. 2) El capital como capital por acciones. 3) El capital como mercado monetario" (Gr.1;216-217). El asunto del capital se extiende y se precisa. Algunas páginas más adelante, Marx aclara: "El capital presupone: 1) el proceso de producción en general, característico de todas las situaciones sociales, carente por tanto de carácter histórico (..) 2) la circulación, que ya en cada uno de sus elementos, y más aún en su totalidad, es un producto histórico determinado; 3) El capital como unidad determinada de ambos". (Gr.1;261) Considero que Marx no sólo va haciendo más precisos sus diseños, sino que también se va percatando de que el capital no es sólo una parte del todo, sino la parte fundamental, es decir, el elemento que involucra a la totalidad porque imprime su lógica al conjunto de relaciones sociales. Sin embargo, Marx no abandona su interés en desarrollar seis partes. En la carta a Lassalle del 22 de fe-

³⁵ Cfr. la carta a Engels del 14 de enero de 1858 ya citada.

brero de 1858 (poco después de esbozar el plan recién citado) se escribe: "El trabajo de que se trata es, en primer lugar, la crítica de las categorías económicas, o bien, si quieres, el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica (...) El conjunto se divide en seis libros: 1) Del Capital. 2) De la propiedad territorial. 3. Del trabajo asalariado. 4. Del Estado. 5. Comercio internacional. 6. Mercado mundial (...) Pero en conjunto, la crítica y la historia de la economía política y del socialismo debería ser el tema de otro trabajo. Finalmente, el breve esbozo histórico del desarrollo de las categorías o de las condiciones económicas, es el tema de un tercer libro".³⁶ Ahora parece que los seis temas se convierten en partes de un libro que debería ser seguido por otros dos textos.

Todavía en abril de ese 1858, Marx piensa en que todo el "material tiene que dividirse en 6 libros. Pero ahora el tema del capital está mucho más desglozado. Aparece dividido en 4 secciones: a) capital en general; b) la concurrencia; c) el crédito; d) el capital por acciones".³⁷

En 1858, a través de Lassalle, se consigue editor para la obra de Marx. La idea era que se publicara poco a poco bajo la forma de fascículos. "El capital en general" -pensaba Marx en ese momento- sería el tema del primer fascículo y se dividiría como sigue: 1. Valor. 2. Dinero: a) Dinero como patrón; b) Dinero como

³⁶ En Marx y Engels, Cartas sobre el capital. op.cit. p.69.

³⁷ Carta a Engels del 2 de abril de 1858 en Cartas sobre El Capital, op.cit. p.77

medio de cambio; c) Dinero como dinero; d) Reino de la libertad, circulación simple. 3. Capital. Hacia fines de 1858 Marx prepara la redacción de este primer fascículo que "ha resultado más importante debido a que, de los dos primeros capítulos, el primero (la mercancía) no estaba redactado en absoluto en el proyecto inicial, y el segundo (el dinero, o la circulación simple) no estaba redactado más que en esquemas muy breves..."³⁸ En febrero de 1859 Marx sigue pensando en 6 libros pero ahora sólo se ocupa del primero, es decir, de que trata el tema del capital en general. Sin embargo, para la publicación del primer fascículo, deja fuera la cuestión del capital y sólo desarrolla dos capítulos: el de "la mercancía" y el del "dinero". Es así que el 21 de enero de 1859 termina la Contribución a la Crítica de la Economía Política. En 1860 Marx se ocupa de la polémica con Vogt. En 1861 reinicia su crítica a partir de donde la había suspendido. Escribiría, en consecuencia, el capítulo III de la Contribución que ya trataría, ahora sí, de problemas sobre el capital. En agosto de ese año, Marx quiere tratar los siguientes puntos para ese capítulo III: 1. Transformación del dinero en capital. 2. Plusvalor absoluto. 3. Plusvalor relativo. 4. Cuestión de la acumulación. 5. Teorías sobre el plusvalor. Con base en este plan siguió trabajando para la continuación de su Contribución. El 28 de diciembre de 1862, Marx le comunica a Kugelmann que "ya actualmente está terminada la segunda parte, es decir que sólo fal-

³⁸ Carta a Engels del 29 de noviembre de 1858. Ibid. p. 83

ta revisarla y pulirla para la imprenta (..) Es la continuación del fascículo I, pero la obra aparecerá por separado con el título de El Capital. Contribución a la Crítica de la Economía Política sólo figurará como subtítulo".³⁹ En esta reveladora carta se consigna algo muy importante para nuestro estudio: "En realidad este trabajo -dice Marx- abarca únicamente lo que hubiera debido constituir el tercer capítulo de la primera parte: <El Capital en general>; de modo que no incluye la competencia de capitales ni el crédito. Contiene lo que los ingleses llaman the principles of political economy. Es (junto con la primera parte) la quintaesencia; su desarrollo ulterior podría fácilmente realizarlo otra persona, sobre la base de lo que ya está escrito por mí (con la única excepción, tal vez, de la relación en las diversas formas del estado y las distintas estructuras económicas de la sociedad)".⁴⁰ Durante los años 61 y 62 Marx ya ha desarrollado, para completar su estudio del capital en general, algunos aspectos que apuntaban, en sentido estricto, al contenido de los libros 2 y 3, es decir, a aquellos estudios especiales que trataban la cuestión de "la propiedad territorial" y la del "trabajo asalariado". De hecho, desde 1861 a 1866, en la lógica del desarrollo de esta "continuación" del primer fascículo se toman en consideración múltiples elementos que al principio no eran incluidos en el estudio del capital en general. Paulatinamente el

³⁹ Carta del 28 de diciembre de 1862, en Carlos Marx. Cartas a Kugelmann. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p.19
⁴⁰ Idem. (Subrayado mío)

capital se revela como la potencia que lo domina todo, que somete a su lógica los demás momentos de las relaciones sociales.

En enero de 1863 Marx traza un nuevo plan mucho más completo que prefigura ya la organización general de la versión definitiva de El Capital.⁴¹ Durante esos años (1863-1865) Marx elaboró, de un tirón, el contenido de lo que hoy conocemos como el tomo II y el tomo III de El Capital. A partir de 1866 hasta abril del año siguiente Marx se ocupó de la redacción del tomo primero de El Capital. El 13 de octubre de 1866 le informa a Kugelmann: "La obra completa se compondrá probablemente de tres tomos. En efecto, la obra se divide en la forma siguiente:

"Libro I. Proceso de producción del capital.

"Libro II. Proceso de circulación del capital.

"Libro III. Estructura del proceso en su conjunto.

"Libro IV. Contribución a la historia de la teoría económica".⁴²

Es este el planteo y proyecto definitivo de El Capital. Hasta aquí sólo hemos constatado lo que ya es muy sabido: que la magna obra de Marx no pudo concluirse de manera definitiva. Sin embargo, no era sólo ese nuestro propósito al traer aquí las numerosas referencias a la gran obra planeada por Marx. Pretendemos algunas cosas más. En primer término queremos preguntarnos si

⁴¹ Cfr. Enrique Dussel. Hacia un Marx..., op. cit. p. 259

⁴² Carta del 13 de octubre de 1866 en Cartas a Kugelmann, op.cit. p. 46

las modificaciones en los planes de Marx significan solamente precisiones dentro de un mismo universo, o bien si obedecen a una mutación fundamental en el sentido de su trabajo crítico sobre la economía política. En segundo lugar, es necesario cuestionarnos acerca de lo que aconteció con los siguientes cinco libros (partes), que además de El Capital Marx había proyectado. Por último, queremos tratar las consecuencias que se desprenden de los planes de Marx -y sus modificaciones- respecto de la cuestión del Estado. Veamos.

Las continuas modificaciones de los planes de Marx revelan, en primera instancia, la penetración cada vez más aguda en la esencia de la sociedad moderna y, por tanto, en la captura de las imprecisiones de los economistas. O viceversa, como se quiera. De todos modos, lo que interesa poner de relieve es que Marx va descubriendo en el capital el poder "que lo domina todo" en la sociedad moderna. Y también, por consiguiente, la instancia explicativa de los demás momentos de la totalidad social. De este modo, el capital ya no es sólo una parte más que, aunada a otras con el mismo nivel de importancia, daría como resultado la construcción espiritual concreta de la sociedad burguesa. Antes bien, el capital se convierte en la parte fundamental. Es por ello, a mi modo de ver, que algunos temas que corresponderían estrictamente (en su plan de seis partes) a su proyectado libro tercero (el trabajo asalariado) tienen cabida en el desarrollo del tomo I de El Capital. En otras palabras, sólo partiendo de la comprensión del capital como relación de dominación y subordinación entre seres humanos podía explicarse de manera correcta tanto la

propiedad de la tierra (libro segundo en su plan inicial) como el trabajo asalariado (libro tercero). De este modo, lo que Marx avanza en el tomo I de El Capital ya descubre lo esencial, y los eventuales trabajos posteriores serían necesarios para comprender críticamente el devenir de esa esencia hasta su invertida (o fetichezada) manifestación concreta. Eran pues importantes, pero los cimientos estaban ya contruidos. Quizá por esta razón es que Marx escribe que "el tomo I (de El Capital) constituye un todo en sí mismo".⁴³

Ahora bien; en realidad qué fue lo que sucedió con los proyectados 5 libros. ¿Se abandonaron? ¿Se substituyeron todos por El Capital? Esto ha sido motivo de un debate en la tradición marxista. Veamos lo que nos dice Rosdolsky al respecto: "de los seis libros originariamente planeados, Marx nunca 'abandonó' definitivamente los últimos tres, sino que éstos estaban destinados a la 'eventual prosecución de la obra'. Por ello, la verdadera modificación del plan sólo puede referirse a los libros primero, segundo y tercero; y la misma consistió en que el segundo libro (de la propiedad de la tierra) fue incorporado al tomo III de la obra definitiva, mientras que el tema del tercer libro (del trabajo

43 Carta de Marx a Danielson del 7 de octubre de 1868 en Marx, Danielson, Engels, Correspondencia 1868-1895, (Comp. José Aricó), México, Siglo XXI, 1981, p.3

asalariado) halló acogida en la penúltima sección del tomo I".⁴⁴ Desde mi punto de vista, la esencia ya estaba descubierta: el capital -entendido como relación de dominio y sujeción- podía explicar la naturaleza de los demás elementos del universo social. Ello no quiere decir que ahí estuviera ya todo, pero sí que ahí estaba la esencia. En adelante había que partir de lo ya adelantado por Marx para tratar lo que él ya no sistematizó. Ahora bien; hay que decir que no hay evidencias muy claras de que Marx abandonara los libros II y III o que los considerara ya tratados en el libro I. A mi modo de ver, no quedaban anuladas las posibilidades de desarrollar en libros aparte los problemas específicos del trabajo asalariado y de la propiedad de la tierra, pero el tratamiento de estos temas, sin duda, tendría como fundamento el capital.

?Qué ocurrió, en cambio, con los restantes tres libros? ?Abandonó Marx el tratamiento del Estado, del comercio internacional y del mercado mundial? No tenemos desarrollos especiales o sistemáticos de estos temas. Tampoco aquí encontramos evidencias de que Marx haya decidido abandonar el estudio específico de estos temas.

Para nosotros, lo importante es preguntarnos por el problema del Estado, lo cual implica poner atención en la manera en que Marx

⁴⁴ Roman Rosdolsky, Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse), México, Siglo XXI, 3a, 1983, p.82

planteó el problema desde su método dialéctico y en sus planes. No creo que Marx considerara que con lo expuesto en El Capital quedara constituida una "Teoría del Estado"; si pienso, en cambio, que para Marx ya estaba develado el fundamento de la constitución del Estado:

"La forma económica específica -dice Marx- en la que se le extrae el plus trabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como ésta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella. Pero en esto se funda toda la configuración de la entidad comunitaria económica, emanada de las propias relaciones de producción, y por ende, al mismo tiempo, su figura política específica. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos (...) donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso". (EC.III;1007, subrayado mío)

Si se entiende entonces la Crítica de la economía política como una teoría de la dominación y subordinación entre los seres humanos, la explicación del Estado en esta lógica ya tenía sus fundamentos. La esencia de la "comunidad ilusoria" llamada Estado ha-

bía sido puesta al descubierto por Marx.⁴⁵ El Estado ya no podía ser explicado como resultado de un contrato o como una forma de vida ética, mucho menos como una comunidad: no puede haber comunidad si hay dominación. Con el descubrimiento de Marx toda la teoría contractualista del Estado quedaba cuestionada en sus propios fundamentos. Y esto no se ha tomado en cuenta cuando, apresuradamente, se afirma que Marx sólo tangencialmente trató el problema del Estado. Muy por el contrario, nosotros sostenemos que Marx trató este problema en sus fundamentos y no colateral o tangencialmente. Y en sus fundamentos quiere decir en la fuente de donde fluyen los fenómenos. Así, Marx se convierte en un teórico del poder, en un teórico de la dominación, mucho más profundo que aquéllos pensadores clásicos que normalmente son considerados como pensadores políticos.

Como hemos visto, Marx sí iba a tratar el problema del Estado. Pero aquí hay que hacer algunas precisiones. En primer término, Marx inscribió tal problema en los primeros planes de su crítica debido a que los economistas mismos lo trataban. En consecuencia, era probable que abordara el estudio del Estado desmistificando el tratamiento al problema que daban los economistas, sobre la base de lo ya avanzado en los fundamentos. Con todo, ya la sola proyección de los planes implica una concepción. Desde el punto de vista del método dialéctico el Estado era concebido como una

45 Véase el artículo de Adolfo Gilly, "Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica" en La Batalla, México, Revista del Partido Revolucionario de los Trabajadores, 1983, pp. 14-31

"síntesis" de la sociedad burguesa, y como tal, un todo concreto y complejo que absorbía en su seno la naturaleza del capital. En los planes de Marx, cuando el Estado aparece, siempre es ubicado después de haber agotado el estudio de sus fundamentos, es decir, del capital. En otras palabras, con lo avanzado por Marx ya se tiene la determinación fundamental del Estado. Y todo ello se desprende tanto de los planes, del método y, no menos importante, de la trayectoria intelectual que recorre Marx para llegar a la Crítica de la economía política.

RECAPITULACION

¿Por qué es importante, en un estudio dedicado a indagar la problematización del Estado la crítica de la economía política de Marx, poner atención en la constitución lógica de esa crítica? Considero que este ejercicio puede ser sumamente útil para encontrar el carácter específico de la crítica de Marx. En primer lugar, Marx no hace una economía sino una crítica de la economía de los clásicos. Ello implica una deconstrucción del discurso de los economistas precedentes; el resultado no es una nueva economía sino una elaboración teórica de carácter crítico, esto es, que posee la peculiaridad de penetrar en la esencia, en los fundamentos, de lo que estudia; en este caso, en la esencia de la sociedad moderna. Si se tiene clara esa peculiaridad se puede también entender que el discurso crítico de Marx aborda otros terrenos que strictu sensu ya no pertenecen al campo que abordaba la economía. La relación social hombre-hombre y a partir de ella la

comprensión de los vínculos entre el mundo de los hombres y el mundo de las cosas, se constituye en el núcleo del discurso de Marx. Es ahí donde la crítica del pensador alemán nos brinda elementos claves para comprender al Estado como producto del tipo de relación hombre-hombre.

En segundo lugar, la revisión de la lógica de la crítica nos permite detectar el movimiento del pensamiento guía del planteo marxiano. Se trata de la búsqueda de las determinaciones formales de las cosas. Hemos visto que para Marx lo importante es encontrar, a través de la disección crítica del discurso de los economistas, lo que hace ser al capital. Y son relaciones sociales entre seres humanos las que conforman esas determinaciones de las cosas, de los objetos.

En tercer lugar, la cuestión de la lógica y del método de Marx orientan una búsqueda del problema del Estado. En esta tesitura hemos detectado un par de elementos valiosos. El primero es que una parte fundamental del método de Marx es su propuesta genética que consiste en reconstruir el desdoblamiento o fluído de las determinaciones esenciales desde su punto genético u origen, hasta su aparición en la superficie. El segundo elemento es que, en los diversos planes de Marx, está inscrito el posible desarrollo del punto especial acerca del Estado; éste aparece como consecuencia lógica del estudio de los momentos esenciales del capital. Se ha interpretado esto como economicismo. Creo que más bien se trata -si se entiende lo que ya he señalado: que el discurso de Marx es una crítica de la economía y agregaríamos que es una crítica antropológica- de una propuesta para explicar al Estado

desde el fundamento de la relación social prevaleciente. Desde esta óptica el Estado podría ser abordado, en primera instancia, como síntesis concreta (y por tanto ya fetichizada o mistificada) y a la vez como un momento superior del despliegue de la relación social esencial.

Así pues, aunque complejo, he considerado indispensable este capítulo sobre el método y la lógica que guían la producción teórica de Marx. Me parece que sí ilumina aquello que queremos destacar: el sentido de la crítica de Marx y su significado en términos del problema del Estado.

IV. LA DOMINACION DEL CAPITAL O EL CAPITAL COMO DOMINACION

Como hemos dicho, tomamos a la crítica de la economía política como un todo. Por esta razón no haremos el recuento detallado de la lógica interna de cada una de las obras que integran este todo. Intentamos, no obstante, destacar los momentos fundamentales de la crítica tal y como fueron pensados o expuestos por Marx. De este modo, se toma como base la forma en que el pensador alemán despliega su crítica a lo largo de varias obras, escritas en distintos momentos. Puede ser que, al proceder de esta manera, no sean tan evidentes los cambios que se van operando en el pensamiento de Marx conforme redacta su trabajo y lo prepara para su publicación. Recuérdese que Marx escribió varias veces su crítica y, por tanto, vuelve una y otra vez sobre los mismos temas aunque, ciertamente, una y otra vez agrega nuevos desarrollos importantes. Consideramos, sin embargo, que ya en los Grundrisse se encuentra el desarrollo fundamental del pensamiento crítico de Marx. Por eso, decimos con Dussel que "si El Capital no hubiera sido escrito, los Grundrisse ya habrían planteado las cuestiones esenciales (...) Después, todo será ya profundizar, ampliar, aplicar, exponer..."¹ Con todo, también tomaremos en cuenta la forma en que Marx incorporó a su crítica nuevos elementos y la manera en que los expuso para su publicación.

¹ Enrique Dussel. La producción... op cit p.13

En las líneas que siguen trataré de hacer una exposición metódica de los momentos fundamentales de la crítica de la economía política, pero rescatando como columna vertebral el despliegue de la cuestión del poder y la dominación que el discurso de Marx se encarga de develar.

1. Mercancía

"La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran". (EC, I; 43) En primer término, pues, la mercancía es un producto del trabajo humano destinado a satisfacer una necesidad. En su determinación material, la mercancía tiene una forma óptima para satisfacer esa necesidad; en cambio, su determinación formal no es evidente en prima facie.

Si el producto ha sido elaborado, antes que para satisfacer una necesidad, para entrar en la lógica del intercambio, entonces además de su cualidad natural tiene inscrita una naturaleza formal. Quizá convenga recordar que en Marx "lo formal" alude a la red de relaciones sociales que envuelven a los objetos materiales y que les dan cualidades diferentes a las que esos objetos poseen desde el punto de vista "natural" o "material". Así, por ejemplo, el producto del trabajo humano adquirirá la forma de mercancía si es elaborado, prioritariamente, para ser intercambiado y, secundariamente, para ser consumido. Así, el producto tiene una característica que no tiene "por naturaleza". Este carácter es el de "ser para otro", o, en otros términos, el de es-

tar destinado a que otra persona -distinta del productor- la adquiriera a cambio de otra mercancía.

2. De la mercancía al valor.

El carácter de "ser para otro" de la mercancía, implica -de manera lógica- que deba establecerse una magnitud para ponderar o medir esa cualidad formal. Como el producto es resultado del trabajo humano, tal medición toma como punto de partida (así lo habían enseñado los economistas) al propio trabajo. Para Marx, el trabajo ante todo es actividad, movimiento; y el movimiento no es, no puede llegar a ser, sin el tiempo; o en otros términos, el tiempo es movimiento y el movimiento es tiempo, como lo enseñó el abuelo Heráclito. De este modo, el tiempo del trabajo se configura como la escala en la que se va a medir el carácter formal de ser para otro de los productos. Entonces, además de su valor de uso, los productos tendrán una cualidad formal que se mide por el tiempo de trabajo que se utilizó para su producción. Esa característica de la mercancía (que la va a constituir como tal) es el valor que, así entendido, no es sino trabajo objetivado y destinado para otro que se mide por el tiempo. Entonces, el valor es el carácter de "intercambiabilidad" del producto, pero además "el valor es al mismo tiempo el exponente de la proporción en la que una mercancía se cambia por otra (...) él es su intercambiabilidad cuantitativamente determinada". (Gr.I;65. Subrayado mío)

Desde ya, el valor es una relación social, porque presupone la existencia de por lo menos dos sujetos que intercambian. El valor

no es la cualidad material de las mercancías sino "su relación social, su cualidad económica" (Gr.I:66), vale decir, su determinación formal. Esta relación social se establece en varios niveles. En primer lugar, la fuente del valor, es decir el trabajo se desarrolla socialmente. En segundo lugar, el hecho de objetivar el trabajo y destinarlo "para otro" (en otros términos: la constitución del valor) connota la existencia del productor y del comprador, por ende, significa una relación entre seres humanos, una relación social. Por último, la magnitud del valor por el tiempo de trabajo no quiere decir que se tome en cuenta el tiempo específico de un productor específico para la elaboración de una mercancía específica. Por tanto, el valor de ésta va a ser determinado socialmente, o sea que el valor está determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción.

Desde aquí comienza a aparecer, sin embargo, la mistificación. El trabajo que crea valor de cambio, lo hemos visto, es una relación social; sin embargo, algo que caracteriza a este tipo de trabajo "es que la relación social de las personas se presenta, por así decirlo, invertida, vale decir como una relación social de las cosas (..) Por ello -agrega Marx-, si es correcto decir que el valor de cambio es una relación entre personas, hay que agregar, empero, que es una relación oculta bajo una envoltura material (..) De este modo, el valor de cambio aparece como determinación natural social de los valores de uso, como una determinación que les corresponde en cuanto cosas". (CO:17) La mistificación opera aquí en dos niveles. En primer término, en el nivel que asigna a una relación social la forma de una relación

entre cosas, toda vez que es este último vínculo el que aparece a primera vista y al hacerlo así, oculta la verdadera relación que es entre seres humanos; en segundo término, en el nivel que confunde la determinación formal de la cosa (vale decir: su carácter social), con su determinación natural o su carácter en cuanto cosa. De este modo parece como si el objeto, por sí mismo, tuviera valor de cambio.

3. Del valor al dinero

El carácter de "valor" que poseen las mercancías indica, primariamente, una escisión del producto mismo. Se desdobra en su carácter material y en su cualidad formal. Esto marca la posibilidad y más bien la necesidad de que el valor, como carácter formal de la mercancía, adquiera una dinámica independiente. De hecho, así debe ocurrir. El valor de cambio, al adquirir una existencia separada requiere una referencia para entenderse a sí mismo, para poder ser medido: esa referencia es el dinero. El valor de cambio, pues, sólo existe en relación a otra mercancía que también exprese valor de cambio: si no es así los artículos no llegan a ser mercancías (pues no se pueden intercambiar unas por otras); para ser mercancías, es decir, para poder intercambiarse, las cosas necesitan una expresión: valor de cambio; pero este valor de cambio necesita otra mercancía para expresarse: de este modo se llega a una mercancía general que puede expresar adecuadamente el valor de todas las otras mercancías: "La determinación del producto como valor de cambio supone por lo tanto

necesariamente que el valor de cambio reciba una existencia separada, escindida del producto. El valor de cambio escindido de las mercancías mismas y existente él mismo como una mercancía junto a ellas, es: dinero". (Gr.I;70)

El dinero, así determinado desde el valor de cambio, será el símbolo general que hace hablar a las mercancías un mismo lenguaje, es el que las hace homólogas porque mide el tiempo de trabajo social contenido en ellas. En primera instancia, el dinero no es más que otra mercancía, pero se va a convertir en una mercancía especial porque va funcionar para que todas las demás mercancías se reconozcan en ella, es decir, como equivalente general de todas las mercancías. La mercancía "debe ser cambiada por una tercera cosa que no sea a su vez una mercancía particular, sino que sea en cambio el símbolo de la mercancía como mercancía, del valor de cambio de la propia mercancía; que represente, quiero decir, el tiempo de trabajo en cuanto tal, bajo la forma, supongamos, de un pedazo de papel o de cuero, el cual represente una parte alícuota de tiempo de trabajo. (Un símbolo de tal tipo presupone un reconocimiento general; no puede menos que ser un símbolo social y efectivamente no representa sino una relación social.)". (Gr.I;69) La génesis lógica del dinero se encuentra en el valor. Al igual que el valor el dinero es una relación social; lo es, en primer término, porque es una mercancía como las demás. Todas las mercancías pueden medir colectivamente sus valores en una sola mercancía: en el dinero. Entonces, la mercancía-dinero funcionará como la mercancía especial que mide los valores de todas las demás: "en cuanto medida de valor, el

dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo" (EC,I;115). Tenemos así la determinación del dinero como medida de valor.

El dinero desarrollará otras determinaciones. No sólo funcionará para medir el valor de los objetos. También será útil para que el universo de las mercancías pueda intercambiarse de una manera dinámica y eficaz. En este papel, el dinero funciona como medio de circulación: permite que los sujetos del intercambio metamorfoseen sus mercancías en dinero y su dinero en mercancías.

Ahora bien: "La mercancía que funciona como medida del valor, y por consiguiente, sea en persona o por medio de un representante, también como medio de circulación, es el dinero".(EC,I;158) Como se desprende de aquí, el dinero, para sus funciones mencionadas, puede adquirir un representante, un signo, un objeto que esté en lugar de él: puede ser un billete, una tarjeta u otro objeto. De todas maneras sus funciones pueden cumplirse.

El dinero, entendido como mercancía que sirve para medir valores y que sirve también como medio de circulación de esos valores, puede atesorarse, puede funcionar como medio de pago y puede trascender las fronteras nacionales para servir como medio del comercio internacional. Cuando el dinero se saca de la circulación funciona como tesoro. Cuando, en cambio, sirve para pagar una mercancía no en el momento de la compra sino después de que la mercancía ha sido entregada al comprador, el dinero funciona como "medio de pago". Finalmente, en cuanto moneda nacional, el dinero tiene una acusación dada por el Estado Nacional que lo

acredita dentro de las fronteras de un país. En cada nación recibe una denominación monetaria distinta, pero en todas ellas, es dinero. El comercio internacional se realiza con dinero, y en esta determinación, es "dinero mundial".

4. Valor: el significado social.

La existencia del dinero y de lo que representa, es decir, la producción basada en el valor, tienen, obviamente, un significado social. En este apartado intentaremos desarrollar ocho diversas dimensiones constitutivas de la forma valor, entendida como forma social, tal y como se desprenden del discurso de Marx. Veámoslas por partes en forma puntualizada.

a) La producción es social pero se convierte en un poder ajeno a los productores. En la relación de valor, en efecto, los individuos siguen produciendo en sociedad, para la sociedad y dentro de la sociedad. Sin embargo, los individuos no ingresan de manera directa a esta producción social, sino que lo hacen a través de sus valores. En consecuencia, para la conciencia de los individuos la producción no aparece inmediatamente como social. Es solamente en el intercambio mercantil donde se pone de manifiesto el carácter social de la producción. Sin embargo, la necesidad de producir para el intercambio hace que la propia producción se les presente a los productores como una fuerza sobre la que no mandan. Les resulta incontrolable su propia producción porque no depende de su voluntad ni de su vínculo directo, sino de la pro-

ducción de valores. Su actividad productiva social se les aparece divorciada de su propia voluntad. "Los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común". (Gr.I;86) De este modo, la relación de los individuos entre sí, su propia relación, se transforma y se les aparece como un "poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción recíproca [aparece] como un proceso y una fuerza independientes de ellos". (Gr.I;130).

b) De lo anterior se deriva que los individuos tomen parte en la producción social mediante el carácter de poseedores de valor, valor que aparece como una cosa externa a su individualidad. "El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca (con los otros), se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las

cosas". (Gr.I;85) El vínculo con la sociedad es una cosa, no la propia personalidad del individuo como ser humano. La forma desarrollada de la cosa autonomizada, ya lo hemos visto, es el dinero. Por ende, el dinero representa el vínculo del individuo con la sociedad. Dicho en otros términos, para formar parte de la sociedad productora -y esta no es una decisión voluntaria- el individuo tiene que acreditarve como poseedor de un valor de cambio. De este modo, su vínculo social no es directo sino que está mediado por el valor de cambio, encarnado en una cosa que puede ser una mercancía o bien el dinero. "El individuo debe producir un producto universal: el valor de cambio o, considerado éste en sí aisladamente e individualizado, dinero. (..) El poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de valores de cambio, de dinero. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo". (Gr.I;84) Este carácter de poder que posee el valor desemboca en un acto de coerción. El intercambio como forma necesaria para la constitución del valor se erige como una fuerza coercitiva que impele a los individuos incluso en contra de su voluntad, a participar en su dinámica. Así, los individuos están forzados al intercambio, toda vez que, sin él, quedan aislados de la producción y reproducción social. Dice Marx al respecto: "la verdad es que el (vínculo entre los) individuos que intercambian se funda en cierta coerción. Pero esta coerción sólo es, por un lado, la indiferencia de los otros ante mi necesidad en cuanto tal, ante mi individualidad natural, por consiguiente ante su igualdad conmigo y su libertad,

las cuales, empero, son ni más ni menos que el supuesto de las mías. Por otra parte, en la medida en que estoy determinado y forzado por mis necesidades, es sólo mi propia naturaleza -que es un conjunto de necesidades e impulsos- lo que me coacciona, y no algo ajeno a mí (ni tampoco mi interés, considerado en su forma general, refleja). Precisamente desde este punto de vista, también yo violento al otro, lo empujo al sistema del cambio". (Gr.I;183)

c) En la lógica del valor los seres humanos, los individuos que componen la sociedad, no cuentan como tales sino tan sólo como portadores de valores: son valiosos en tanto poseen valores para intercambiar. "Los sujetos existen mutuamente en el intercambio sólo merced a los equivalentes; existen como seres de valor igual y se confirman en cuanto tales mediante el cambio de la objetividad, en donde uno existe para el otro. Existen unos para los otros sólo como sujetos de igual valor, como poseedores de equivalentes y como garantes de esta equivalencia en el intercambio, y al mismo tiempo que equivalentes, son indiferentes entre sí; sus restantes diferencias individuales no les ataen; todas sus demás cualidades individuales les son indiferentes". (Gr.I;181)

"En la conciencia de ambos individuos -sigue Marx- están presentes los siguientes puntos: 1) que cada cual alcanza su objetivo sólo en la medida en que se sirva del otro como medio; 2) que cada uno se vuelve un medio para el otro (ser para otro) sólo en cuanto fin para sí mismo (ser para sí) 3) que es un fact (hecho) necesario la reciprocidad según la cual cada uno es simultánea-

mente medio y fin y sólo alcanza su fin al volverse medio, y sólo se vuelve medio en tanto se ubica como fin para sí mismo; cada uno, pues, se pone como ser para el otro cuando es ser para sí, y el otro se pone como ser para aquél cuando es ser para sí". (Gr.I;182) "Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo; cada cual se sirve del otro, y recíprocamente, como de un medio". (Gr.I;182) Su abstracción como poseedores de valores, los domina.

d) Como hemos visto, la lógica del valor se desarrolla hasta constituir al dinero. En primera instancia el dinero se presenta como una cosa. Y ciertamente, no es fácil comprender la naturaleza social del dinero. A primera vista, y si soslaya su contenido social, el dinero no es sino una trozo de metal o incluso un signo, esto es: una cosa. "Lo que vuelve particularmente difícil la comprensión del dinero en su pleno carácter determinado -señala Marx- consiste en que aquí una relación social, determinado vínculo entre los individuos, aparece como metal, como piedra, como objeto plenamente corpóreo, existente al margen de esos individuos y al que se encuentra como tal en la naturaleza; resulta imposible, en su estado natural, distinguir en él aquella determinación formal". (Gr.I,177) Naturalmente, lo que explica al dinero como cosa, o mejor dicho, que el dinero aparezca como cosa extraña al hombre, es que la producción adopta la forma del valor y éste, como ya vimos, es una relación entre personas.

e) De simple medio del valor, el dinero se convierte en el centro de los intercambios. En efecto, la lógica del valor hace que

la mercancía universal que funciona como equivalente general de todas las mercancías, esto es, el dinero, adquiere independencia de las mercancías particulares. Ahora, el dinero se sitúa en el centro a través del cual las demás mercancías se van a reconocer como tales. Por este carácter central del equivalente general -que no es sino una determinación más desarrollada del propio valor- el dinero comienza a aparecer como dominante del proceso: "de su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, {el dinero} se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena". (Gr.I;156) La independencia que adquiere el dinero respecto de las mercancías no hace sino indicar que los productos del trabajo humano han adquirido una forma propia e independiente del control de quienes los han creado.

f) El valor iguala a los individuos. Desarrollado, esto se representa como la igualdad de todos ante el dinero. Los individuos independientes entablan sus relaciones por sus trabajos privados encarnados en sus valores y desarrollados en el dinero. Los vínculos entre los hombres los representa el dinero. Ahora, entonces, los individuos se relacionan unos con otros a través del dinero. "Un trabajador que compra una mercancía por valor de 3 sh. se presenta ante el vendedor en la misma función, en la misma igualdad -bajo la forma de 3 sh.- que el rey que hace otro tanto. Se disipa toda diferencia entre ellos". (Gr.I;185)

Así, el dinero parece crear una comunidad de hombres libres e iguales: "en las relaciones monetarias, decíamos, concebidas en su forma simple, todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa parecen ser borradas. Esto se convierte en refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses (...) para hacer la apología de las relaciones económicas existentes. En efecto, en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, y la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí se presenta sólo como intercambio de estos valores de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes. No existe absolutamente ninguna diferencia entre ellos, en cuanto a la determinación formal, que es también la determinación económica, la determinación ajustándose a la cual se ubican esos individuos en la relación de intercambio; el indicador de su función social o de su relación social mutua. Cada sujeto es un intercambiante, esto es, tiene con el otro la misma relación social que éste tiene con él. Considerado como sujeto del intercambio, su relación es pues la de igualdad. Imposible es hallar entre ellos cualquier diferencia o aun contraposición, ni siquiera disparidad". (Gr.I;179)

g) Los vínculos que establece el dinero sustituyen a los lazos personales de dominación y subordinación. Se instaure, entonces, una entidad social de individuos independientes. El papel que en épocas anteriores jugaba el vínculo de dependencia personal, lo

desempeña ahora el dinero. "En las relaciones monetarias, en el sistema de cambio desarrollado (y esta apariencia es seductora para los demócratas) los vínculos de dependencia personal, las diferencias de sangre, de educación, etc., son de hecho destruidos, desgarrados (los vínculos personales se presentan, todos, por lo menos como relaciones personales); y los individuos parecen independientes (esta independencia que en sí misma es sólo una ilusión que podría designarse más exactamente como indiferencia), parecen libres de enfrentarse unos a otros y de intercambiar en esta libertad. Pero pueden aparecer como tales sólo ante quien se abstrae de las condiciones de existencia bajo las cuales estos individuos entran en contacto (estas condiciones son a su vez independientes de los individuos, y aunque son ponderadas por la sociedad, se presentan por así decirlo como condiciones de la naturaleza, o sea incontrolables por parte de los individuos)" (Gr.I;91).

h) En la lógica del valor, está implicado que los individuos medien sus relaciones a través de cosas. Sin embargo, estas relaciones aparecen como si se establecieran entre las cosas mismas. "Estas relaciones de dependencia materiales, en oposición a las personales (la relación de dependencia material no es sino el conjunto de vínculos sociales que se contraponen automáticamente a los individuos aparentemente independientes, vale decir, [al conjunto de los] vínculos de producción recíprocos convertidos en autónomos respecto de los individuos) se presentan también de manera tal que los individuos son ahora dominados por abstraccio-

nes, mientras que antes dependían unos de otros". (Gr.I:92) Las cosas parecen adquirir una existencia y una vida propias. Parecen ser ellas las que dominan el proceso. Las relaciones que se establecen parecen ser entre las propias cosas o bien entre los hombres pero en su calidad de personificaciones de cosas. Esto es una ilusión, aunque ciertamente tiene una operatividad efectiva. El secreto de ese aparente dominio de las cosas sobre las personas se encuentra, precisamente, en las propias relaciones entre seres humanos. Han desaparecido, ciertamente, los lazos de dependencia personal. Pero no se ha esfumado la dominación: ahora adquiere una forma diversa porque se media a través de las cosas. El poder social aparece como el poder de las cosas mismas pero en realidad tenemos un poder de las personas sobre las personas:

"Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas. Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social,

constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero". (Gr.I;85)

El contraste es notorio. La sociedad regida por el valor pone a las cosas, a los objetos, como ejes de la vida social. Pero ello no es sino una representación ilusoria -pero efectiva- de la relación de mando y obediencia entre seres humanos. En sociedades donde las relaciones de dependencia personal son hegemónicas no hay tal ilusión. Cada quien tiene su puesto en la sociedad y como tal se vincula con los demás. "La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad (..) La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor (..) el caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo". (EC.I;94-95)

Conviene poner de relieve que, en la visión de Marx, aquel hecho según el cual el mundo de los objetos domina sobre el mundo de los hombres es una forma fetichizada de aparición de la relación de dominio de los hombres entre sí. La dominación entre per-

sonas se mediatiza y se estructura como dominación impersonal de las cosas sobre los seres humanos. Se trasluce el contenido antivital o deshumanizador del capital, pero no se presenta de manera franca, como tal, sino tan sólo como un abstracto poder de las cosas resultado fortuito o producto de la ambición, debilidad o insensatez de los hombres. Intentaremos ahora encontrar las razones de la constitución de este aparente poder de las cosas sobre los hombres. Tenemos que preguntarnos, en consecuencia, cómo es que subsite la dominación entre personas y cómo es que esto no aparece así sino que se presenta en su carácter fetichista de dominación del mundo de las cosas sobre las personas.

5. Capital

Hemos partido de la relación de valor para extraer de ella sus significados sociales. De lo que se trata ahora es, como dice Marx, de comprender no cómo se produce en la relación sino cómo se produce la relación misma, es decir, conocer su proceso de génesis lógica.

Tenemos que tomar como punto de partida el valor mismo que, como hemos visto, no es una cosa sino una relación social que sintetiza un tipo social de producción específico. Si tomamos el valor en su existencia pura, esto ya nos dice una forma social determinada: "La existencia del valor en su pureza y universalidad -nos recuerda Marx- presupone un modo de producción en el cual el producto, considerado de manera aislada, ha cesado de ser tal para el productor y muy particularmente para el trabajador individual.

En este modo de producción el producto no es nada si no se realiza a través de la circulación". (Gr.I.190) Estamos, en efecto, ante una forma de producción en la que el producto del trabajo del hombre adquiere un carácter adicional aparte del inmanente como valor de uso. Este carácter de valor es el que hace que un producto (resultado del trabajo humano) adquiera la forma esencial de mercancía. El carácter natural o material del producto sólo sirve, pues, de vehículo para que pueda realizarse aquel otro carácter de valor. Entonces, el valor se pone como sujeto de todo el proceso. Adquiere autonomía respecto de cada una de las mercancías particulares. Las universaliza en tanto las eleva a su abstracta condición de resultado de trabajo humano. De este modo, el valor pone en relación una mercancía con otra -y en general, al universo de mercancías entre sí- tomando como base el trabajo contenido en ellas medido por el tiempo. Así, la cantidad de tiempo determina el valor.

La forma valor tiene diversas implicaciones sociales que ya hemos revisado de una manera general. Recordémoslas brevemente. En primer término, el valor incluye la coerción al individuo porque, para que sus productos adquieran validez social, está obligado -so pena de desligarse de la producción y, por ende, de la sociedad- a producir para el cambio o a poseer cosas para el cambio. En segundo lugar, el valor incluye la enajenación del individuo ya que "el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social y tiene que adoptar esa forma general aunque exterior". (Gr.I;186) En tercer lugar, el valor anula la libre individualidad del sujeto debido a

que el individuo "sólo existe en cuanto productor de valor de cambio, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural"; en estas condiciones, el hombre "está completamente determinado por la sociedad"(Gr.I;186) El individuo tiene, ciertamente libertad individual, reconocida legalmente, pero se encuentra sujeto a poderes diversos que le socavan su individualidad, su libre decisión sobre sí mismo y sobre la comunidad. "Este tipo de libertad individual -dice Marx- es a la vez la abolición más plena de toda libertad individual y el avasallamiento cabal de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos; incluso de cosas poderosísimas; de cosas independientes entre sí".(Gr.II;169)

Ahora bien; en la existencia del valor y del dinero como su forma de expresión desarrollada "se encuentra latente la antítesis entre el trabajo asalariado y el capital". (Gr.I;186) En otras palabras, la explicación de los fenómenos sociales implícitos en la forma mercancía y en la forma dinero -que ya hemos revisado- tiene que estar basada en la exposición del proceso lógico de génesis del valor mismo. Se trata de explicar el tipo de relación que constituye al valor como sustancia del capital. Para Marx el capital es valor que se valoriza a sí mismo. Entonces para entender al capital ha de comprenderse en primer término la relación social que constituye al valor y por ende al capital.

Es necesario, pues, encontrar las determinaciones formales del capital, es decir, de ubicar cuáles son las relaciones que hacen que un conjunto de cosas adquiera la forma de capital. En este punto, como en muchos otros, Marx estudia el problema, en primer

término, mediante la confrontación crítica con el tratamiento que le habían dado los economistas.

5. 1 El capital no es una cosa.

Los economistas, desde una visión fetichista, han confundido el carácter material con la determinación formal. Han identificado directamente a las cosas, en especial al dinero y a los medios de producción, con el capital. Recuérdese que una de las preocupaciones teóricas más agudas de Marx era comprender la "diferencia específica" de la forma social capitalista respecto de otros tipos de organización de la producción. En otras palabras, se trataba de captar las "determinaciones formales" que hacen ser a las cosas. De este modo, era muy importante para su producción teórica hacer la diferencia entre las "formas" sociales de los objetos y sus momentos materiales, inmediatos. "Tomamos en la mano el producto aislado -decía Marx- y analizamos las determinaciones formales que contiene en cuanto mercancía, que le imprimen el sello de mercancía". (IN;108) En esta tesitura, se trataba de desarrollar el concepto de capital, esto es, de determinar cómo es que el capital se constituye como tal y deviene. En primera instancia, sin embargo, el capital se presenta como un conjunto de cosas: máquinas, herramientas, materias primas, materias auxiliares, talleres, edificios, etc. Como cosas, efectivamente son resultado del trabajo humano, es decir, no son sino trabajo objetivado. No obstante, como trabajo objetivado no tienen en ninguna parte de sí el ser capital: "si bien todo capital es trabajo ob-

jetivado que sirve como medio para una nueva producción, no todo trabajo objetivado que sirve como medio para una nueva producción, es capital. El capital es concebido (por lo economistas) como cosa, no como relación". (Gr.I;197) En efecto, no es este carácter natural o material de cosas, como valores de uso, lo que les da la impronta de capital. Es fácil caer en la ilusión empirista de considerar que las cosas que sirven para la producción son, por sí mismas, capital. Sucede "exactamente igual que dentro de este modo de producción los implicados en éste consideran el producto en sí y para sí como mercancía. Lo cual -agrega Marx- constituye una base para el fetichismo de los economistas". (IN;12) Como hemos visto, para Marx lo que se opone a la posición científica o crítica es la visión fetichista. Y los economistas a quienes crítica poseen -incluso Ricardo- una visión fetichista. ¿En que consiste tal fetichismo? En identificar las determinaciones formales con las características materiales de las cosas. En otras palabras, en explicar las cosas no por su determinación social (por la relación entre seres humanos que le da un carácter específico a la cosa), sino por la cosa misma tomada en su inmediatez. Los economistas, así, autonomizan al mundo de los objetos respecto de los seres humanos que, en realidad, son quienes dan su sentido (su carácter determinado) a esos objetos; absolutizan a las cosas y no las refieren a la esencia: las independizan de su fuente. Es esta una visión fetichista no sólo porque se subliman las cosas respecto de los seres humanos que las han creado, sino porque tal visión oculta el auténtico fundamento; cuando esto ocurre, cuando se desconoce la génesis de

la cosa como resultado de un acto humano y se le entiende como independiente se asume una posición fetichista. Esta visión no trasciende el horizonte de la sociedad tal y como se presenta. Su fundamento no está en la esencia sino en lo "empíricamente demostrable".

"Este absurdo -dice Marx contra los economistas-, el de considerar que una relación social de producción determinada que se representa en cosas es una propiedad natural de estas cosas mismas, nos salta a la vista apenas abrimos el primer manual de economía que nos venga a las manos y leemos ya en la primera página que los elementos del proceso de producción, reducidos a su forma más general, son la tierra, el capital y el trabajo". (IN;29)

"El capital no es ninguna cosa -señala Marx-, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas relaciones de producción sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como cualidades sociales que ciertas cosas tienen por naturaleza. Sin trabajo asalariado, ninguna producción de plusvalía, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalía, ninguna producción capitalista ¡y por ende ningún capital y ningún capitalista (..) El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía (..) el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus propias condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, pro-

riedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital".(IN;38, los últimos subrayados son míos)

Es clara la manera en que se pone a funcionar la perspectiva filosófica que posee Marx. La trascendencia del horizonte de lo establecido, de lo dado, consiste precisamente en un ir "más allá", en penetrar con el pensamiento el mundo de las apariencias para poder establecer la diferencia específica entre toda producción (en general) y la producción capitalista. Sólo así es que al capital se le puede comprender en sus determinaciones formales. De otro modo -como hicieron los economistas- se concibe que "el capital es algo eterno"; se pone, así, en acción, de parte de los economistas, el mecanismo ideológico de ocultamiento de la esencia de las cosas. Bajo esta concepción, el capital alcanza la eternidad y no precisamente en el cielo sino en la tierra. Esta idea de los economistas era "un método muy cómodo para demostrar la eternidad del modo capitalista de producción o para hacer del capital un elemento natural imperecedero de la producción humana". En oposición a ello, Marx considera que no es el capital sino "el trabajo (...) una condición natural eterna de la existencia humana". (IN;29)

El capital ciertamente es trabajo objetivado; pero es en ese carácter de trabajo pretérito o trabajo muerto, es decir, en su determinación cósmica, en la que se ha querido fundar su perpetuación. Ahora bien; es justamente ésta la naturaleza esencial del capital: las cosas, a través de una relación social específica, se convierten en capital; sin embargo, la relación aparece inver-

tida y entonces el capital se presenta como un arsenal de cosas. Como hemos visto, y esto es fundamental para Marx, el capital no consiste en un conjunto de cosas sino en la relación social que se teje alrededor de ellas. "El capital como capital existe tan sólo con respecto al obrero..." (Gr.I;247). En efecto, lo que hace ser capital a diversas cosas materiales es una relación social entre seres humanos.

5. 2 Capital: relación social.

"El capital no es ninguna cosa" ha dicho Marx. El capital es una relación social entre personas que, sin embargo, aparece como relación entre cosas y personas o como vínculo entre cosas y cosas. Es precisamente en forma de cosas (forma de aparición) como el capital se enfrenta a la capacidad de trabajo "despojada de toda riqueza objetiva- como poderes autónomos personificados en sus poseedores; (..) por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias; (..) las mercancías figuran como compradoras de personas (..) No es que el obrero compre medios de subsistencia y medios de producción, sino que los medios de subsistencia compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción".(IN;36) En esta relación en la que el capital es puesto como capital los individuos funcionan simple y llanamente como personificaciones de las cualidades sociales de sus mercancías. El capitalista sólo personifica ese poder autónomo que so-

cialmente tienen sus propiedades. También él se "entrega" y rinde culto a sus cosas devenidas capital.

Ahora bien; ha quedado claro que para Marx lo que constituye al capital como capital es una determinada relación social entre dos hombres uno de los cuales se presenta como el poseedor de las cosas y otro como el poseedor de su fuerza de trabajo (que también adquiere una forma de cosa que puede enajenar).

En esta determinación, el intercambio se establece entre dos personas iguales. El dueño de la fuerza de trabajo "y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador: ambos, pues, son personas jurídicamente iguales". (EC;I;204) Y es así como, en efecto, aparecen los sujetos en la "ruidosa esfera de la circulación", en la superficie, en la inmediatez. Sólo que, desde aquí, se establece una diferencia muy importante en cuanto a la naturaleza de las mercancías que cada uno posee para ser intercambiadas. Uno de los sujetos del cambio tiene en su poder los medios de producción y el dinero. El otro, por el contrario, sólo tiene su fuerza de trabajo: su mercancía única que puede enajenar "sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente". (EC.I;205). Esta mercancía "fuerza de trabajo", al igual que las otras, tiene un valor que se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario para reproducirla. En este caso debe quedar bien claro que no se compra al obrero mismo en cuanto a persona, sino sólo su fuerza de trabajo. El valor de ésta se determina por el valor de los medios de subsistencia que

requiere para mantener vivo a su portador. Todo se ajusta a la ley del valor: equivalente por equivalente. Valor de cambio por valor de cambio. Los individuos que intercambian parecen independientes, libres e iguales. Entre todos forman una comunidad y sobre esta base son ciudadanos. Esta comunidad es, como hemos visto, una ilusión que puede explicarse a través del carácter fetichista que envuelve al capital. Esta comunidad de libres e iguales, y hay que decirlo de una vez, es el fundamento del Estado entendiéndolo aquí precisamente como comunidad. Marx ya había intuido en La ideología alemana que se trataba de una comunidad ilusoria. Ahora, algunos años después y, sobre todo, mucho tiempo de reflexión, le han llevado a descubrir el misterio de la comunidad ilusoria. Los individuos son miembros de la comunidad Estado sólo si se hace abstracción del hombre concreto y se sublima el carácter de individuo privado, independiente, que intercambia y que sólo vale -como lo hemos visto- en tanto sujeto del intercambio. Es sorprendente que la comprensión madura de Marx sobre la naturaleza de las relaciones sociales capitalistas esté tan cerca de las primeras intuiciones sobre el carácter ilusorio de la comunidad Estado en el periodo que va de 1843 a 1846. Ahora, en la crítica de la economía política Marx ha explicado el desdoblamiento del individuo moderno.

"La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham.

!Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, sólo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. !Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. !Propiedad! porque cada uno dispone sólo de lo suyo. !Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo".
(EC.I:214)

Todo se hace equivalente y por lo tanto justo. Además el cambio iguala a los individuos. Las reglas del intercambio mercantil no dejan de operar en la transacción específica entre el capital y el trabajo. No se rompe la ley del valor. Al obrero le ha sido entregado el valor equivalente al valor de su mercancía fuerza de trabajo: no se le ha robado ni un ápice. A cambio, el obrero ha enajenado su mercancía. "Conforme a la ley del valor a la que se ajusta el intercambio de mercancías, se intercambian equivalente,

cuantos iguales de trabajo objetivado, aunque un cuanto está objetivado en una cosa y el otro en una persona viva".(IN;42) En este momento los individuos que han intercambiado sus mercancías específicas salen de la esfera de la circulación e ingresan a la de la producción: "Abandonamos -dice Marx- (...) esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor del dinero y al poseedor de la fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta sede de la producción (...) Veremos aquí no sólo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la producción del plusvalor". (Gr.I;214) Y es que, en efecto, "el capital -ha dicho Marx- se convierte en un ser extremadamente misterioso" (IN;98). ¿En qué consiste este misterio? Precisamente en que aún respetando estricta y ortodoxamente el intercambio de valores iguales, hay producción de plusvalor. Acompañemos a Marx en su reflexión acerca del tipo de relación que constituye al capital.

5. 3 Capital: relación riqueza objetiva/miseria subjetiva

El intercambio entre el capital y el trabajo lleva implícita una contradicción que define la relación capital en su contenido esencial. Y es que el trabajo, como poder subjetivo del ser humano, crea al capital como potencia objetiva; y en este acto el propio trabajo creador de la riqueza, es puesto como riqueza negada, o bien, como miseria subjetiva. En una de las partes más significativas de los Grundrisse, Marx explica este contenido de

la relación capital:

"El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo; lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo existente como abstracción de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como miseria absoluta: la miseria no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva (..) en cuanto es el no-valor existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata existencia corpórea (..) una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo. (..) es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como la f fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal..." (Gr.I;236)

Quisiera hacer énfasis en algunos elementos que se desprenden de esta larga cita. En primer término, hay aquí una ontología del capital, un estudio de su ser. Y es que el ser del capital tiene como esencia la relación que el trabajo tiene consigo mismo cuando se hace efectivo en tanto ser para otro. Cuando se efectúa el trabajo, en estas condiciones, se genera miseria para la persona que trabaja y riqueza del capital. En segundo lugar, hay que notar que la fuente de donde el capital obtiene su existencia se encuentra en la persona misma, en la "existencia corpórea" del trabajador. El trabajo se presenta así, a los ojos del sujeto que trabaja, no como la creación de la riqueza sino, al contrario, como la producción de la miseria. Y si el trabajo, desde la perspectiva dialéctica en la que Marx lo entiende y a la que nos hemos referido en el segundo capítulo, es creación y reproducción de la vida misma, como vida humana, en realidad el capital implica una interesante dialéctica vida/muerte que Marx tiene en cuenta. Por un lado el trabajo crea la riqueza objetiva del capital; en el mismo acto, el individuo (persona humana) que trabaja se empobrece. Su vida le pertenece al capital: la vida del obrero alimenta los objetos que componen al capital. "El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésa su realidad enajenada que no le pertenece a ella sino a otro; el trabajo no pone a su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro,

y por tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de desrealización del trabajo. El trabajo se pone objetivamente, pero pone esta objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: del capital". (Gr.I;415) El Marx definitivo no ha dejado de ser filósofo. Piensa en el ser del capital y en la esencia de este ser. Desde esta perspectiva el capital queda develado en primera instancia como una relación social que en su simple determinación primaria como relación de intercambio capital/trabajo ya lleva implícito su carácter de ser desrealización del obrero para la constitución del capital. Y esto sólo desprendido del análisis del intercambio de equivalentes entre el capital y el trabajo. Sus mercancías tienen valores iguales, en efecto. Pero tienen también naturalezas distintas. Mientras que el capital es la parte muerta de la producción el obrero pone el trabajo vivo, es decir, su propia persona, su corporalidad, como parte del propio proceso productivo. "El capital cambia el trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse (..) ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno". (Gr.I;248) El intercambio está hecho y con él la posibilidad de la reproducción de la vida del capital y de la muerte

del trabajador.

5. 4 Capital: subsunción.

El capitalista ha pagado el valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo. El valor de uso de esta mercancía "no se revelará sino en el consumo efectivo, en el proceso de consumo de la fuerza de trabajo". (EC.I;213) Y el valor de uso específico de esa mercancía llamada fuerza de trabajo es el trabajo mismo, la actividad orientada a un fin como atributo específicamente humano. De este modo "mediante el intercambio con el obrero, el capital se ha apropiado del trabajo mismo; éste se ha convertido en uno de sus elementos y opera ahora como vitalidad fructífera, sobre la objetividad del capital, meramente existente y por lo tanto muerta (..) El trabajo es la levadura que, echada al capital, lo hace entrar en fermentación". (Gr.I;238) Una vez que se ha llevado a cabo el intercambio de valores entre la fuerza de trabajo y el capital, se inicia el proceso de trabajo: en él están involucrados los elementos de todo proceso laboral (independientemente de su forma histórica). El capitalista ha comprado los medios de producción (capital constante) y ha pagado el valor de la capacidad de trabajo (capital variable). El primero (capital constante) "entra como tal en el proceso de valorización, mientras que el valor del capital variable no ingresa en el mismo, sino que lo sustituye la actividad creadora de valor, la actividad (..) del factor vivo". (IN;16) De esta manera, los medios de producción se enfrentan no a un valor sino justo a la fuerza

creadora del valor y ese enfrentamiento es lo que constituye a las cosas (medios de producción) en capital. Sólo a través de esta relación el valor inicial (suma de capital constante y variable) puede incrementarse, y sólo como valor que se autovaloriza es puesto como capital. De este modo, el trabajo vivo se convierte en un medio, en un "instrumento" para la valorización del capital. Por eso, desde el punto de vista del proceso de valorización

"no es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital, y funciona como tal. Los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo". (IN;17)

Así, parece como si fueran las cosas las que compran y utilizan a los hombres. La relación se invierte. Las cosas "dotadas de autonomía y voluntad propias" mandan sobre los productores. Lo muerto domina a lo vivo: "los medios de producción aparecen (..) enfrentados al trabajo vivo como existencia del capital, y ahora precisamente como dominación del trabajo pasado y muerto sobre el trabajo vivo". (IN;17) La fuerza creadora del valor se convierte en la fuerza del capital "y ese proceso se presenta como el proceso

de autovalorización del capital o, por mejor decir, del empobrecimiento del obrero, quien el valor creado por él lo produce al mismo tiempo como un valor que le es ajeno". (IN;18)

El capital, de esta manera, ha absorbido a la fuerza de trabajo y con ella se ha apoderado del trabajo mismo. El trabajo se convierte en trabajo del capital. Como hemos visto, el trabajo es, en general, la primera condición vital del ser humano, el medio a través del cual el hombre se distingue de los animales, la fuerza subjetiva negadora de lo dado; el medio de humanización de lo natural, la potencia reproductora de la vida, en suma, el trabajo es el carácter definitorio del ser humano. Sin embargo, cuando el trabajo es subsumido por el capital todos los atributos inherentes al trabajo se convierten en atributos del capital. El capitalista ha pagado el valor de la fuerza de trabajo pero con ello se ha apropiado del trabajo mismo. Todas las potencias humanas, creadoras, se ponen a trabajar como fuerzas del capital. El trabajo se desarrolla en la órbita del capital; a él le pertenece; en este acto, el trabajo muerto cobra vida: el trabajo vivo, como dice Marx, resucita de entre los muertos a los medios de producción que se presentan como capital. "Al incorporarse la capacidad viva de trabajo a los componentes objetivos del capital, éste se transforma en un monstruo animado y se pone en acción 'cual si tuviera dentro del cuerpo el amor'". (IN;40) De este hecho conviene rescatar un par de elementos. En primer término que el capital se presenta, bajo la forma de cosas, específicamente en calidad de medios de producción, enfrentado al portador del trabajo. En segundo lugar, que el trabajo ha sido in-

corporado a la naturaleza interna del capital y por tanto, ya no pertenece a la persona que trabaja sino que ahora pasa a formar parte substancial del capital. Tenemos aquí la separación entre el trabajo y sus condiciones objetivas. El trabajo del obrero se transforma en trabajo del capital, en la fuente del automovimiento del capital. Veámos ahora la manera en que esta separación se desarrolla no sólo como un estar escindido y enfrentados sino como una relación de dominación y subordinación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo.

5. 5 Capital: vida robada

Acompañemos a Marx a la oscura sede de la producción para descubrir el misterio del capital. Acompañemos también a los sujetos que han intercambiado, en términos equivalentes, sus respectivas mercancías: por un lado, el poseedor de dinero, por el otro, el portador de fuerza de trabajo. Ciertamente "un cuanto está objetivado en una cosa y el otro es una persona viva"(IN;42), pero no se han intercambiado, en primera instancia, con base en sus valores de uso sino en sus valores de cambio. El capitalista ha pagado con la parte variable de su capital un valor equivalente a los medios de subsistencia que requiere el obrero; a cambio obtiene, sin embargo, el trabajo vivo. Como a cualquiera que ha comprado una mercancía, al capitalista le pertenece el valor de uso de la fuerza de trabajo; pero ese valor de uso es nada menos que el trabajo vivo. Y efectivamente le pone a funcionar en orden a producir un valor que exceda al valor de la mercancía fuerza de

trabajo. Es decir, el trabajo vivo producirá mayor valor que el que posee la mercancía que lo contiene. Para decirlo más claramente: el capitalista ha de obtener más valor del que ha puesto para la producción. ¿De dónde surge ese mayor valor, ese plusvalor? "Nada puede crearse de la nada. 'Creación de valor' significa conversión de fuerza de trabajo en trabajo. Por su parte, la fuerza de trabajo es, ante todo, materia natural transformada en organismo humano", dice Marx. (EC.I;259) El trabajo, dice el crítico de Tréveris en toda su obra, es la primera condición vital del ser humano. "El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo". (Gr.I;306) El trabajo crea valor, pero por sí mismo no tiene valor. He aquí la piedra angular para entender la especificidad del discurso de Marx. El trabajo no tiene valor: significa reproducción de la vida. Si el capital se apropia del trabajo se apropia de la vida. Pero además ¿de dónde saca el trabajador la fuerza para trabajar ese tiempo de plusvalor (que produce el plusvalor)? No ha de ser del valor de los alimentos que lo mantienen vivo: ya los ha consumido y los ha transformado en energía vital, en vida; de cosas los ha transustanciado en sangre, cerebro, músculos, etc. Ese "extra" de vida que será la fuente creadora del plusvalor surge precisamente de esta energía vital del trabajador que el capitalista no ha pagado. Lo pone el obrero de su propio cuerpo, de su propia vida. Entonces tenemos la apropiación de vida humana en dos sentidos: 1) El trabajo es generación de vida, pero el trabajo al ser consumido en el capital se convierte en vida del capital; 2) El

plusvalor surge de la vida del trabajador. El tiempo (como vida) que podría dedicar a actividades de otro tipo, tiene que dejarlo en manos del capital. A fin de cuentas es este el significado profundo del capital: "El obrero a lo largo de su vida -dice Marx- no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital. Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo (..) !puras pamplinas! (...) El capital no sólo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite. Reduce el sueño saludable -necesario para concentrar, renovar y reanimar la energía vital (..) El capital no pregunta por la duración de la vida de la fuerza de trabajo. Lo que le interesa es únicamente qué máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral (..) La producción capitalista, que en esencia es producción de plusvalor, absorción de plustrabajo, produce (..) no sólo la atrofia de la fuerza de trabajo

humana, a la que despoja -en lo moral y en los físico- de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. Produce el agotamiento y muerte prematuros de la fuerza de trabajo misma. Prolonga, durante un lapso dado, el tiempo de producción del obrero, reduciéndole la duración de su vida". (EC.I;320)

En suma, el capital significa robo de vida. Todo ello toma formas muy concretas de manifestación que no vamos a examinar aquí, pero de las que Marx se ocupa desde la perspectiva empírica en varias partes de la redacción definitiva de El Capital. Esto queda claro cuando analiza la producción del plusvalor a partir de la prolongación de la jornada laboral o bien con el empleo de niños y mujeres para la producción, con el sistema de relevos, etc. En todos los casos se pone de manifiesto el significado profundo del capital como robo de vida. Para existir como tal, el capital tiene que apropiarse de vida. "El capital -dice Marx- es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa". (EC.I;280) "Para Marx, la 'forma' del objeto es la objetivación de la vida. Es una cuestión antropológica fundamental. El producto porta parte del ser del hombre -como si fuera un miembro objetivado y autonomizado de su vida. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba vida humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador): la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consume como subjetivación igual en la objetividad en el salario. He allí la in-

justicia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador -y en su esencia".²

El proceso de producción capitalista, que se revela como un proceso de absorción y exacción de trabajo vivo, se basa en el intercambio de menos trabajo objetivado por más trabajo vivo; "lo que el capitalista recibe realmente por el salario es trabajo vivo", dirá Marx. De ahí que el salario no represente el pago del trabajo, como aparentemente sucede o como se presenta en la superficie de la sociedad; el salario también mistifica la relación, esto es, también tiene su fetichismo: aparenta pagar todo el trabajo como "factor de la producción" pero en realidad sólo paga en el mejor de los casos, el valor de la fuerza de trabajo. Y esa es la especificidad del capital. Justamente Marx ha captado en esto la diferencia específica del capital. El trabajo tiene un doble carácter: de ahí que el salario (o valor de la fuerza de trabajo) cubra sólo uno de los caracteres de ese trabajo; y el otro, es decir, el trabajo mismo, o valor de uso de la fuerza de trabajo, ese no se paga, y es justo esto la fuente del plusvalor, de la ganancia y, para decirlo de una vez, del capital. Este era uno de los grandes descubrimientos de Marx. Y así lo dice cuando señala: "Lo mejor que hay en mi libro es: 1. (y sobre eso descansa toda la inteligencia de los hechos) subrayar, desde el primer capítulo, el doble carácter del trabajo, según

² Enrique Dussel, La producción teórica, op cit p.149

se exprese en valor de uso o en valor de cambio..."³ En otra oportunidad Marx escribirá: "Es extraño que el tipo {se refiere a Dühring} no se dé cuenta de los tres elementos fundamentalmente nuevos del libro: (...) 2. Que, sin excepción, los economistas no han advertido el simple punto que si la mercancía tiene un doble carácter -valor de uso y valor de cambio- entonces el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter; en tanto que el análisis simplemente malo del trabajo como el de Smith, Ricardo, etc., está obligado a enfrentarse en todas partes con lo inexplicable. Este es, en efecto todo el secreto de la concepción crítica. 3. Que por primera vez los salarios se muestran como la forma irracional en que aparece una relación oculta, y esto está exactamente representado en las dos formas del pago de salarios: salario por tiempo y a destajo".⁴ Así pues, el intercambio de equivalentes se mantiene. La profundidad crítica de Marx expone que el salario puede ser "justo" y sin embargo, subsistir la explotación. Más aún, que la forma salario es una representación de un tipo determinado de explotación. Ya vimos que el capital surge de la vida robada, de "la nada del capital", pues el hontanar de donde brota no forma parte de la totalidad del capital, del ser del capital, del horizonte del capital.

³ Carta de Marx a Engels del 24 de agosto de 1867, en Cartas sobre El Capital, op.cit, p.137

⁴ Carta de Marx a Engels del 8 de enero de 1868 en Correspondencia, op.cit. p. 301. (El subrayado es mío).

Ahora bien; este resultado social, pero sobre todo, antropológico, no proviene únicamente de que se cambie trabajo objetivado por trabajo vivo. "Lo que constituye el capital y, en consecuencia, el trabajo asalariado, no es el simple intercambio de trabajo objetivado por trabajo vivo (..), sino el intercambio de trabajo objetivado como valor, como valor que se conserva en sí mismo, por trabajo vivo como valor de uso del primero; como valor de uso no para un uso o consumo particulares, determinados, sino como valor de uso para el valor". (Gr.I;431) De modo que la clave de la relación capital (o del capital como relación) está en que con trabajo objetivado puesto como valor se puede adquirir trabajo vivo fuente de valor que en sí mismo no tiene valor. De esta manera, el trabajo cambia su naturaleza, se transustancia, y ahora forma parte del capital. "El trabajo vivo -dice Marx en una bella figura- se presenta como simple recurso para valorizar al trabajo objetivado, muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma". (Gr.I;422)

5. 6 Capital: mando despótico.

El motivo fundamental de la producción capitalista es la creación de plusvalor. A tal propósito se ajustan todas las condiciones del proceso productivo. El proceso de trabajo, que es inherente a cualquier forma de la sociedad humana, se transforma en proceso de valorización. El medio de trabajo, el objeto de trabajo y la propia actividad laboral, son subsumidas por el capital y ahora son momentos constitutivos de la producción de plusvalor, es de-

cir, de la valorización del capital.

El capitalista y el obrero se someten a esta lógica que los envuelve. Ya hemos visto que no actúan sino como personificaciones de los caracteres sociales de sus mercancías. De este modo, pues, el capitalista es la personificación de su capital. Su poder, entonces, no le viene por su posición en una jerarquía religiosa o por el nacimiento, sino por su posesión de capital. "El capitalista mismo -dice Marx- no es poderoso sino en cuanto personificación del capital..." (IN;95) Así que la naturaleza interna de la producción capitalista exige que quien compra la fuerza de trabajo oriente sus esfuerzos a la mayor generación de plusvalor; se requiere obtener el máximo provecho posible del valor de uso de las mercancías que ha adquirido incluida, por supuesto, la fuerza de trabajo. Para ello ha de ejercer la coerción sobre la persona del trabajador. La democracia se esfuma. En su lugar aparece el mando despótico del capital sobre el trabajo. "Si conforme a su contenido la dirección capitalista es dual porque lo es el proceso de producción mismo al que debe dirigir -de una parte proceso social de trabajo para la elaboración de un producto, de otra, proceso de valorización del capital-, con arreglo a su forma esa dirección es despótica". (EC.I;403) Y lo es precisamente porque el propósito es el mayor sometimiento del trabajo para la mayor creación del plusvalor. Por supuesto, dentro de la misma relación social, puede variar la forma específica en que se produce. No es lo mismo -ni para el capital ni para el trabajo- laborar con instrumentos simples que hacerlo con máquinas robotizadas. Marx distingue entre subsunción formal y

subsunción real del trabajo en el capital, para precisar la forma diferenciada de extraer plusvalor y el tipo específico de coerción que se ejerce. El punto de partida, tanto de la subsunción formal como de la subsunción real, es ciertamente la relación capitalista entendida como un vínculo social coactivo: "La relación capitalista como relación coercitiva que apunta a arrancar más plustrabajo mediante la prolongación del tiempo de trabajo (..) es común a ambas modalidades, pero el modo de producción específicamente capitalista conoce empero otras maneras de expliar plusvalía" (IN:56, subrayado mío). De cualquier modo, desde el punto de vista de la creación de plusvalor, la relación capitalista, otrora constituida por individuos libres e iguales, se transforma en una relación de mando y obediencia, de dominación y subordinación, en fin, de poder. Y ello está sencillamente implícito en la idea de plusvalor. Revisemos la manera en que Marx distingue la subsunción real de la formal y las implicaciones que cada una conlleva en términos del distinto modo de coerción: "La coerción que se ejerce, id est el método por el cual se explota plustrabajo, es de otra índole. Lo esencial de la subsunción formal es lo siguiente: 1) La relación puramente monetaria entre el que se apropia el plustrabajo y el que lo suministra (..) Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia económica; no existe ninguna relación política, fijada socialmente, de hegemonía y subordinación (..) 2) Lo que es inherente a la primera relación (..) es que sus condiciones objetivas de trabajo (medios de producción) y condicio-

nes subjetivas de trabajo (medios de subsistencia) se le enfrentan como capital (...). En el proceso de producción mismo, tal como se expuso más arriba, se desarrollan 1) una relación económica de hegemonía y subordinación, puesto que es el capitalista quien consume la capacidad de trabajo, y por tanto vigila y dirige; 2) una gran continuidad e intensidad del trabajo". (IN;61)

No es la esencia de la relación social lo que distingue a la subsunción real de la formal. Aquella sigue siendo una oposición entre el capital y el trabajo. Lo que varía, en cambio, es el método de la coerción. La subsunción real se realiza mediante el uso extensivo e intensivo de máquinas. En el instrumento simple y en el complejo, el mecanismo propulsor es el trabajador. En la maquinaria, en cambio, proviene de la maquinaria misma. En este caso el trabajador se somete a los ritmos y tiempos que establece la máquina. "En la manufactura y el artesanado el trabajador se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento de éste. En la manufactura los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes (...) El trabajo mecánico agreda de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda actividad libre, física e intelectual del obrero"(EC.I;515). Así pues, es esta la forma desarrollada que alcanza la producción basada en el capital. La coerción, en este caso, no la ejerce directamente el capitalista u otras personas, sino la propia máquina. El capi-

tal se presenta con su rostro férreo de máquina. Es el paroxismo de la fetichización del capital. "Mediante su transformación en autómatas -dice Marx-, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, como capital, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva. La escisión entre las potencias intelectuales del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en poderes del capital sobre el trabajo, se consume, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria. La habilidad detallista del obrero mecánico individual, privado de contenido, desaparece como cosa accesoria e insignificante ante la ciencia, ante las descomunales fuerzas naturales y el trabajo masivo social que están corporificados en el sistema fundado en las máquinas y que forman, con éste, el poder del 'patrón'" (EC.I;516). La ciencia se pone al servicio del capital. El sistema de maquinaria, que debería funcionar para facilitar el trabajo, disminuir la fatiga, producir mayor tiempo libre, etc., en manos del capital, por el contrario, deviene mecanismo de intensificación del trabajo, medio de aumento de la fatiga, agudización de la enajenación, etc. El capital ha subsumido e invertido la relación. Pero la máquina, como hemos visto, no sólo implica el enfrentamiento capital-trabajo, y la producción como creación de lo ajeno: implica, además, una relación hostil: "Con la maquinaria, la contraposición o la enajenación avanza incluso (...) hasta la contradicción hostil". (M61-63;9) Y es que es verdad que el uso de la maquinaria en la producción constituye el cenit del capital. En esta forma

especifica de producción se condensan las características esenciales del capital. La dominación, incluso en la esfera de la producción, no se presenta como una relación entre seres humanos sino como una relación de las cosas para con las personas: fetichización completa. Marx ha encontrado aquí, la forma fundamental del poder en la sociedad moderna. He aquí que el discurso crítico de Marx es un discurso acerca del poder. Veámos mayores especificaciones de esta idea.

5. 7 Capital: dominación

He aquí el punto fundamental de nuestro estudio. Marx se revela como un teórico del poder. Es verdad que en su obra existe una teoría de la liberación, pero también es verdad que ésta no puede ser completa si no se analiza la naturaleza del poder contra el que es necesario liberarse. Marx explica profundamente el poder del capital. Ubica sus determinaciones esenciales y, metódicamente desde una perspectiva dialéctica, precisa el desdoblamiento del capital desde la esencia hasta la superficie de la sociedad moderna. El capital no debe confundirse con una cosa: es una relación social determinada que encuentra en las cosas momentos de su constitución. Pero el capital entendido como relación, como totalidad y como proceso es, en conjunto, un vínculo de dominación y subordinación entre seres humanos que deviene. No aparece como dominación directa, personal, transparente, franca; pero es una relación social entre personas aunque mediada por las cosas. En primera instancia parece que el mundo de las cosas do-

mina a los seres humanos, pero este carácter, de por sí enajenante, es explicable en función de la forma que adopta la dominación entre personas.

i) Poder y dominación

Como se sabe, el término <poder> es sumamente abarcador. Puede aludir a los más diversos fenómenos y a las más variadas aseveraciones. La muy trillada expresión "toma del poder" es un ejemplo de la terrible ambigüedad que puede alcanzar el término. En este caso el poder es entendido como una cosa aunque el término de entrada ya nos dice relación. Y ésta puede ser sujeto/sujeto, sujeto/objeto y objeto/sujeto. El término, sin embargo, no especifica por sí mismo a qué relación alude. Por su etimología latina, el término poder también significa una relación (jurisdicción o dominio sobre algo): pero igualmente, deja sin especificar más. Cuando se habla de poder en su sentido social es obvio que se trata de una relación entre seres humanos. Pero esta relación puede ser de diversos tipos: el adjetivo social acota pero no resuelve la ambigüedad o mejor dicho la polivalencia. Aristóteles distinguía entre el poder del hombre sobre la mujer, del hombre sobre el hijo (poderes a los que el filósofo griego llamaba autoridad) y del amo sobre el esclavo, respecto del poder político.

Con todo, el término poder referido a las relaciones entre seres humanos puede alcanzar algún grado de precisión. En primer término el poder es una relación en que uno de los polos manda y el otro obedece, en el que uno adopta la voluntad del otro, en que

uno se somete a los deseos del otro, etc.

Para este trabajo hemos preferido adoptar el término <dominación> porque nos ha parecido más preciso y más ilustrativo del significado profundo del discurso crítico de Marx. En efecto, Marx plantea la liberación no de un "poder" abstracto, sino de una relación social de dominación para sustituirla no por un poder distinto (pues no es esa su perspectiva última), sino por una relación pero ya no de dominación sino de reciprocidad, comunitaria, donde el ser humano recupere su cualidad de tal.

Entendemos la dominación como la relación social definida por el sometimiento de la voluntad y corporalidad propia a una voluntad ajena; al mismo tiempo es el proceso en el que uno de los polos de la relación niega al otro como otro y le subsume como simple medio de autoafirmación. El sometimiento y el mando (por tanto, el tipo de dominación) no son meta o transhistóricas; al contrario: están determinadas históricamente. No es lo mismo el sometimiento del siervo medieval en una relación de dependencia personal franca, directa, pristina y aceptada como natural o religiosamente determinada, que el sometimiento forzado e invisible del capital en la sociedad moderna. "La dominación -dice Enrique Dussel- es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza (...). La praxis de dominación del capital, como Satán, es

invisible".⁵ De este modo, me parece que la categoría que cubre mejor el contenido del discurso crítico de Marx es precisamente la de dominación. Empero, pensamos que la dominación tiene diversos momentos constitutivos. En primer lugar, utilizaremos el término poder como uno de los elementos que conforman a la dominación, tal y como lo usa Marx. En segundo lugar, la explotación (entendida como la extracción y apropiación de plusvalía) también es un momento de la dominación; en tal sentido, la explotación no especifica la naturaleza del capital, ni su significado social, ni tampoco la forma particular en que se desarrolla: todo esto lo hace comprensible la categoría dominación. Esta última, sin embargo, no puede establecerse sin la de explotación. En tercer lugar, también utilizaremos los términos coacción y coerción como momentos constitutivos de la dominación del capital. La síntesis de estos elementos, ubicados en distintos niveles, es precisamente la dominación del capital.

ii) La especificidad de la dominación capitalista

La forma capitalista de la dominación es, dicho sea de manera sencilla, sólo distinta a la que operaba en modos de producción anteriores. En efecto, las relaciones de dependencia personal han desaparecido. Su lugar ha sido ocupado por vínculos entre hombres libres e iguales. Pero es que la dominación, ahora, estará me-

⁵ Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación, p.68

diada por las cosas:

"En la subsunción formal del trabajo en el capital, la coerción que apunta a la producción de plus-trabajo (..) y a la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia de la producción material, esa coerción, decíamos, recibe únicamente una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores, (..) [se] reduce la relación entre el poseedor de las condiciones de trabajo y el obrero mismo a una simple relación de compra-venta o relación monetaria, eliminando de la relación de explotación todas las excrescencias patriarcales y políticas o incluso religiosas. Sin duda, la relación de producción misma genera una nueva relación de hegemonía y subordinación (que a su vez produce también sus propias expresiones políticas, etc.)" (IN:62)

Es verdad que no es una dominación inmediatamente política. Pero entiéndase bien lo que significa esto. No quiere decir, ciertamente, que la dominación política y la dominación económica se encuentren separadas. Forman una misma unidad. Lo que acontece es que la relación de valor implica que los individuos no tienen predestinado, por nacimiento o por consideraciones teológicas, un lugar fijo en la sociedad, como acontecía en la relación feudal. Es por eso, pues, que Marx hace énfasis en que no se trata de una dominación inmediatamente política, sino que depende de las relaciones formales. También es verdad que Marx usa estas ideas en un sentido irónico, toda vez que los economistas velaban la explotación al explicar que todo se derivaba de las relaciones de intercambio "de equivalentes" y, por tanto, de igualdad económica. El

trabajo asalariado es un trabajo forzado, pero no directo: en principio no se necesitan instrumentos de coerción física directa. La dominación encuentra otros medios, igualmente coercitivos:

"Cuando la relación de la hegemonía y la subordinación reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su forma. La forma se vuelve más libre porque es ahora de naturaleza meramente material, formalmente voluntaria, puramente económica (..) La relación de la hegemonía y la subordinación ocupa en el proceso de producción el lugar de la antigua autonomía anterior, como por ejemplo entre todos los campesinos independientes, agricultores (..) que sólo tenían que pagar una renta en especies, sea al estado, sea al terrateniente, (..) Se registra aquí (en la sociedad) moderna, pues, la pérdida de la autonomía anterior en el proceso de producción; la relación de hegemonía y subordinación es ella misma producto de la implantación del modo capitalista de producción". (IN;65) Es decir que la dominación no sólo subsiste sino que funda a la sociedad: en la producción se manifiesta claramente, a diferencia de otras épocas, por ejemplo el feudalismo, en que la esfera productiva era más o menos libre.

iii) El capital como dominación.

La dominación del capital se constituye por diversos momentos. El capital es un poder; como todo poder, requiere ser legitimado. Su constitución como poder se basa en el robo de vida. De tal suer-

te, uno de los momentos de la dominación del capital es su constitución como poder. Pero ahí no se agota. El capital implica coerción: ésta puede operar en distintas esferas. En conjunto, el capital es un proceso continuo de reproducción de la dominación entre seres humanos. Por eso insiste Marx en que el capital no es una cosa.

El capital se constituye, frente al trabajo, como un poder ajeno. Sólo que la fuente de este poder es el propio trabajo. El trabajo crea al poder que lo domina. "La enajenación que adoptan las condiciones objetivas del trabajo -el trabajo del pasado- contra el trabajo vivo se presenta (..) como una contraposición directa, puesto que el trabajo del pasado, es decir, las fuerzas sociales, generales del trabajo, incluidas las fuerzas naturales y la ciencia, aparecen directamente como armas, sea para echar al trabajador a la calle, para ponerlo como un sujeto excedentario, sea para romper su especialización y las pretensiones basadas en ella, sea para someterlo al despotismo y a la disciplina militar del capital, organizada en el mundo fabril (..) Hemos visto también cómo el modo de producción capitalista no sólo modifica formalmente el proceso de trabajo sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas; y cómo el capital ya no aparece aquí solamente como condiciones materiales del trabajo -materia prima y medios de trabajo- que no pertenecen al trabajador, sino como la síntesis de los poderes y las formas sociales de su trabajo comunitario, en tanto que poderes y formas que se enfrentan al trabajador individual". (MS61-63;13, subrayados

mios)

El material que la capacidad de trabajo elabora es un material ajeno; el instrumento con que labora se le presenta como ajeno, y su trabajo se objetiva en algo que no le pertenece; "y adn el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo -cuyo trabajo y cuya manifestación vital específica es él-. puesto que ha sido cedido al capital por trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo". (Gr.I;424) En efecto, se trata de una separación, o para decirlo mejor, de un desgarramiento entre el trabajo y su resultado. No es un acto voluntario, sino de fuerza. Y en tiempos normales, no es una fuerza directa, sino la abstracta fuerza del mercado. Por tanto, el capital se presenta como poder ajeno que, bajo la forma de cosas, domina al trabajador. "El trabajo vivo (..) produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce a estos elementos como poderes ajenos contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él) (Gr.I;424)

Este poder, como todo poder, requiere ser legitimado, es decir, necesita que el polo subordinado lo asuma como necesario y "natural". Se requiere crear la ilusión de la comunidad (entre dominadores y dominados) o la comunidad ilusoria. Cuando la conciencia se percata de la realidad, se abre un momento de crisis del poder del capital: "El reconocimiento de que los productos son de propiedad suya y la condena de esa separación respecto a las condiciones de su realización -separación a la que tiene por ilícita

y compulsiva-, constituyen una conciencia inmensa, producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esa conciencia dobla anunciando su perdición, así como al volverse conscientes los esclavos de que no pueden ser propiedad de un tercero, al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción" (Gr.I;424).

Por otro lado, hay que señalar que el poder del capital se presenta como fuerza abstracta encarnada en el mundo de las cosas. Por eso, en primera instancia, parece como si las cosas dominaran a los hombres, apariencia que oculta, precisamente, una relación de un hombre sobre otro, mediada por las cosas. En este nivel, el poder del capital se presenta como mercado, como producto, como dinero: todo ello en la esfera de la circulación. En la sede de la producción, el poder del capital se presenta como organización cooperativa del trabajo pero bajo las órdenes del capital, como manufactura o -en su rostro férreo- como maquinaria. Incluso el poder del capital puede aparecer como persona; en este caso no es en su calidad de persona que representa poder, sino como funcionario del capital o bien, como le gusta decir a Marx, como personificación (como en el teatro) del capital.

El capital también es coerción. Esta coerción se desdobra en diferentes esferas. En abstracto, el acto coercitivo consiste en que se impulsa al sujeto a someterse -para poder entrar en la sociedad- a la lógica del valor. La expresión aguda de la coerción del capital es la que impulsa al pauper (como escribe Marx en latín) a vender su fuerza de trabajo independientemente de su

voluntad. Si no lo hace muere de hambre. O lo encierran. En eso consiste la coerción que parte -por decirlo así- del propio estómago. En la producción, la acción coactiva consiste en el sometimiento al mando despótico del capital, ya sea a través de la vigilancia directa del capataz, o bien -ya en la subsunción real- en la subordinación total a los ritmos de la gran maquinaria. Sujeción a la disciplina y al orden en la fábrica o castigos, pérdida del empleo, etc: he ahí la coerción al plustrabajo en la producción.

El capital también se impone como voluntad ajena. En efecto, el movimiento del capital implica la subordinación a una voluntad ajena. "En su combinación este trabajo se presenta, asimismo, al servicio de una voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Este trabajo tiene su unidad espiritual fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la unidad objetiva de la maquinaria, del capital fixe, que como monstruo animado objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva (..) El trabajo combinado o colectivo (..) es puesto a la vez directamente como un otro del trabajo individual realmente existente: en cuanto objetividad ajena (propiedad ajena) e igualmente como subjetividad ajena (la del capital) (..) El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de trabajo ajeno y su relación misma es la de una contradicción

tan cabal como la del trabajo asalariado". (Gr.I;432)

El fundamento del poder del capital es el robo de vida. En efecto, la constitución del poder del capital no tiene como base un contrato entre voluntades libres. Es una relación históricamente constituida. De cualquier forma, es a partir de la apropiación de trabajo ajeno como surge este "monstruo animado" al que Marx hace referencia. El desgarramiento que mencionamos antes lleva consigo la absorción de vida del obrero mismo. "Finalizada la producción, la capacidad de trabajo se ha empobrecido por la fuerza vital gastada, pero además debe recomenzar la drudgery y hacerlo como capacidad de trabajo existente de manera puramente subjetiva, separada de sus condiciones de vida". (Gr.I;424) La dominación, pues, se cierra sobre sí misma.

Si la dominación es la imposición de una voluntad y una fuerza ajena sobre la corporalidad y la voluntad propia, a no dudar, el capital es una relación de dominación. Su resultado es la desviatización del dominado, como en toda relación de este tipo:

"La producción capitalista no es sólo reproducción de la relación; en su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista, se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al obrero la riqueza acumulada, como riqueza que lo domina, como capital, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como un mundo ajeno y que lo domina, y en la misma proporción se desenvuelve por oposición su pobreza, indigencia y sujeción subjetivas. Su vaciamiento y esa plétora se corresponden,

van a la par". (IN:103)

RECAPITULACION

Una vez que en el capítulo tercero intenté seguir a Marx en sus propuestas metodológicas, ahora, en el cuarto, y siguiendo aquello que logré entender del desarrollo de conceptos y categorías de la crítica de la economía política, he tratado de penetrar en el significado profundo o "último hontanar" del discurso crítico fundamental de Marx. He encontrado que, en ese nivel profundo, sugerido ya por la lógica empleada por Marx para encarar a los economistas, existe una dimensión antropológica: el capital basa su ser en el trabajo humano que de verdadero creador del mundo -y por tanto también auténtico artífice del capital- pasa a ser la negación de su propia actividad y de sus propios resultados: los productos. El trabajo crea la riqueza ajena y la pobreza propia. Crea, con ello, el poder que lo oprime y lo aliena: no es cualquier poder; es un poder que socava la corporalidad física del trabajador, que le niega a ésta su cualidad humana de sujeto con voluntad, es un poder que le expropia la voluntad, es un poder que permanentemente lo obliga por la fuerza, es decir, lo coacciona al sometimiento. Este poder aparece de distintas maneras, bajo diferentes ropajes. Puede presentarse como poder de las cosas, en particular del dinero, sobre los hombres; también como imposición de la voluntad de la fuerza abstracta del mercado sobre los destinos de los individuos; puede manifestarse también como imposibilidad del pauper y del trabajador para el disfrute y

el goce: en fin, puede hacerse presente como máquina en el proceso de trabajo o como orden y disciplina rígida en la fábrica. En síntesis, el capital es un poder que se constituye como tal gracias al robo de vida de los seres humanos que subsume continuamente. He llamado a este poder, por sus implicaciones sociales y antropológicas dominación. Con ello deseo poner el acento en una relación social perfectamente determinada (es decir como relación de dominio) que se configura como fundamento de la sociedad capitalista. Encuentro también que con todo ello, Marx ha puesto al descubierto la esencia del poder que involucra al todo social en la época moderna. Esa esencia es la dominación del capital sobre el trabajo; esa esencia puede desplegarse -y de hecho así lo hace- hasta anudar a la sociedad en su conjunto, a la cual se la manifiesta, se le efectiviza o se le concreta el poder del capital de diversos modos. Es aquí de donde podría partirse para encontrar la dimensión estatal del capitalismo. Creo que esto concuerda con la lógica y los diversos planes de la crítica de la economía política de Marx; por la lógica, el Estado era ubicado por Marx como síntesis concreta (es decir, más concreta que el capital en general) del despliegue del capital; por los planes, el estudio del Estado ocuparía un lugar posterior.

V. ESTADO: COMUNIDAD ILUSORIA Y APARATO

(La relación estatal y su concreción cósmica)

La crítica de la economía política no es una teoría económica. No es un tratado más en la trayectoria del pensamiento económico. Tanto por su lógica, su método, sus propósitos, sus contenidos y hasta por sus motivaciones, la crítica de Marx a los economistas es en primer lugar eso, una crítica, y en segundo lugar, un discurso sobre la dominación social. Como hemos visto, Marx va a la Economía tratando de buscar respuestas a los cuestionamientos de la realidad política prusiana de principio de la década de los cuarenta. Pero su acercamiento a la Economía fue siempre crítico. Era necesario desmontar el discurso de los economistas, hallar sus insuficiencias, sus errores, sus contradicciones, sus "saltos" o lagunas lógicas. Marx estaba armado con un denso instrumental filosófico que le permitía emprender tal empresa. El resultado fue una obra que redactó cuatro veces pero que de todos modos quedó inconclusa. ¿Qué significado tiene esta obra en términos de teoría política? ¿Qué importancia posee como discurso sobre el poder? ¿Qué trascendencia tiene para la comprensión del problema del Estado? Si es verdad, como he tratado de mostrar, que como fundamento de la crítica de la economía política está lo que podríamos llamar una teoría de la dominación, entonces el discurso de Marx tiene en efecto una matriz económica pero su desarrollo como discurso crítico lo encuentra en el descubrimiento, análisis y comprensión de las relaciones sociales entre seres humanos que se constituyen como momentos en el concepto

capital. Se trata pues de un estudio acerca de la dominación entre seres humanos, dominación que adopta dimensiones y formas distintas. En ese sentido es un estudio acerca del poder y, por tanto, Marx es un teórico del poder. Pero no sólo de lo que se entiende comúnmente como poder económico; por eso he preferido la categoría dominación: ella encierra la idea del poder como relación de mando y obediencia pero también el significado social y ético del poder en cuanto a sus repercusiones o efectos en la corporalidad y voluntad del ser humano. la idea del robo de vida y la de la creación, por parte del trabajo, de un poder que se le impone como ajeno, extraño y hostil, conforman elementos cardinales de la concepción marxiana de la dominación. Constituyen en conjunto un descubrimiento de la dimensión social básica, fundamental, en la que se desenvuelven los individuos en la sociedad capitalista. Desde esta perspectiva analítica es posible desarrollar el concepto de Estado. No es un terreno ajeno ni secundario ni circunstancial respecto del discurso crítico de la economía política de Marx.

Analizaremos ahora dos momentos, correspondientes a dos niveles distintos, de la concepción del Estado de Marx. En primer término expondré la forma en que el filósofo de Tréveris trata explícitamente al Estado en su crítica de la economía política. Es esta una cuestión importante porque devela cierta coherencia y sistematicidad en las continuas referencias marxianas al Estado, a los gobiernos o, en fin, a la política en general. También muestra distintos niveles en que hubiera podido ser estudiado el problema del Estado de haberse tratado en un texto ex-

clusivo o independiente. En segundo lugar, haré una reflexión del significado de la crítica de la economía política, entendida como un discurso sobre el poder, para la reconstrucción de la idea, siempre presente en Marx, del Estado como cuerpo social o, para decirlo de un modo más preciso, como comunidad ilusoria. Este par de elementos fundamentales, me ha llevado a ubicar que en el pensamiento crítico de Marx existe, de manera implícita o explícita, la idea de dos dimensiones del fenómeno estatal. La primera consistiría en la dimensión del Estado como aparente comunidad, en cuanto a que todos los miembros de la sociedad, independientemente de otras consideraciones, son ciudadanos del Estado. Sin embargo, al demostrar Marx que esa comunidad de ciudadanos está fundada en la dominación y también al demostrar la forma cosificada de esa dominación entre seres humanos, se devela, en primer lugar, el carácter ilusorio de tal comunidad y, en segundo lugar, la naturaleza -oculta- del Estado como red general de relaciones de dominación o bien como síntesis de la dominación social. La segunda dimensión es el momento cósmico del Estado, esto es, el momento en que una relación se concreta en una cosa, en este caso, en un aparato. Marx le llama la "maquinaria del Estado". Toda relación -y esto está en la esencia del discurso de Marx- se concreta en una cosa: "Sólo el concepto hegeliano -diría Marx- se las arregla para objetivarse sin necesidad de material exterior". (EC.I;989) Con ello se crea la ilusión del poder aparentemente trascendental del mundo de las cosas. Puede decirse que esto mismo sucede con el Estado. Se le puede confundir con su momento cósmico, aunque su esencia se encuentre fuera de él, en

una red de relaciones sociales.

A mi entender, las continuas referencias al Estado en la crítica de la economía política se ubican fundamentalmente en el momento cósico del Estado, es decir, cuando éste se presenta como cuerpo oficial de funcionarios e instituciones; no deja de traslucirse, empero, la idea del Estado como totalidad social.

1. El Estado en la crítica de la economía política

a) El método y el Estado.

Desde el punto de vista metodológico, el Estado es entendido por Marx como una totalidad compleja, más concreta que el capital, pero más abstracta que el comercio internacional y que el mercado mundial.

Marx había comprendido que el Estado no podía ser estudiado por sí mismo "ni por la evolución general del espíritu humano". Sus estudios de la realidad prusiana, su crítica a Hegel y su primer encuentro con la economía política, le habían hecho comprender que la esencia del Estado había que buscarla en la sociedad civil, específicamente en los lazos de dominación que se tejen en ella. El estudio del Estado sería, entonces, un eslabón lógico ubicado después de haber desentrañado la naturaleza de la dominación del capital. Marx pospone, en esta tesitura, el análisis del Estado para un cuarto libro de su crítica de la economía política. Es difícil precisar el que hubiera sido el contenido de este cuarto libro. A decir verdad, las magnas obras de los economistas -sobre todo los clásicos- incluían, después de tratar los

conceptos generales y abstractos, capítulos o apartados en los que se estudiaba el papel del gobierno, del Estado o de "lo público" en el desarrollo económico. Así por ejemplo, Adam Smith, después de analizar el "trabajo" y la "naturaleza del capital", estudia, en el Libro IV de su obra clásica, las funciones del soberano y en el libro V "las rentas del soberano o de la comunidad".¹ En el mismo sentido, David Ricardo dejaba para la parte final de su obra -después de estudiar el valor, el capital, el salario- la cuestión del Estado en especial a través del estudio de los impuestos.² No era distinta la lógica de John Stuart Mill que no es sino en el "libro V" de su obra -que es el capítulo final- donde trata "la influencia del gobierno" en la economía.³ Es claro el interés de los economistas por el Estado. Su preocupación, sin embargo, se reducía a establecer las relaciones que tenían o que debían tener las actividades económicas con el ámbito de lo público o estatal. En este sentido, la cuestión de los impuestos era un asunto obligado a tratar en las obras de economía. Ningún tratado de esta ciencia podía estar completo si no trataba ese mecanismo de ligazón entre el gobierno y las actividades productivas.

1 Cfr. Adam Smith. Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones. México, Ed.FCE, 4a reimpr. 1984.

2 David Ricardo. Principios de Economía Política. México, Ed.FCE, 1987.

3 John Stuart Mill, Principios de Economía Política, México, Ed. FCE, 2a reimpr. 1985.

A mi modo de ver, esta estructura de las obras de los economistas tiene un importante grado de influencia en el trazo del proyecto de crítica de Marx. No creo, sin embargo, que Marx copie sin más el ordenamiento de las obras económicas. Más bien, coinciden sus certidumbres conceptuales -aquéllas que marcan el estudio del Estado como consecuencia necesaria del análisis de la sociedad civil- con la forma y el método de los economistas. Como ya vimos en el capítulo tercero, el método de Marx se va deslindando de aquél de los pensadores económicos y esto hay que tomarlo muy en cuenta. Al desubrir la relación de dominación como fundamento del capital, el estudio del Estado ya no podía ser el mismo que le habían dado los economistas. Ya no podía ser más el estudio de la relación externa entre la actividad económica de los individuos libres e iguales con el gobierno, funcional en cuanto a su operatividad e intervención y neutral en cuanto a su contenido. Con la crítica de Marx quedaban al descubierto otros fundamentos del Estado. Los resultados definitivos de su crítica de la economía política le llevaban a plantear que la forma política de la sociedad se fundamentaba en el tipo de relación social dominante de soberanía y subordinación. El estudio del Estado era, pues, mucho más complejo del que le daban los economistas. Incluía un gran número de elementos y no podía ser reducido a simple aparato cobrador de impuestos y constructor de infraestructura.

Desde el inicio de su crítica definitiva a la economía política Marx entendía al Estado como una síntesis de toda la sociedad. En algunos planes de su crítica está expuesta tal idea. Por ejemplo,

en el proyecto que traza en 1857 se dice: "3) Síntesis de la sociedad burguesa bajo la forma del Estado...". En un plan posterior se señala: "La articulación interna de la producción constituye (..) la segunda sección; su síntesis en el Estado, la tercera...". Es en el plan de diciembre de 1857 en el que Marx incorpora algunos elementos a la idea del Estado como síntesis; dice ahí: "Además estudiar las tres clases, pues la producción está planteada en sus tres premisas y formas fundamentales de la circulación. Luego, el Estado. (Estado y sociedad burguesa - Los impuestos, o la existencia de las clases improductivas - La deuda pública - La población - el Estado volcado al exterior: colonias, comercio exterior. El curso cambiario, el dinero como moneda internacional. - Por último, el mercado mundial. Dominio de la sociedad burguesa sobre el Estado..." (Gr.I;203) Puede apreciarse con claridad que el Estado ha de ser abordado ciertamente como síntesis, pero también en sus momentos concretos de manifestación, cuando se presenta como órgano gubernamental en relación a diversos ámbitos de la producción. En este segundo nivel, Marx despliega, durante toda su crítica, un conjunto coherente de referencias al Estado. Revisemos ahora esas alusiones en los distintos contextos en que se ubican.

b) Los lugares del Estado.

Hemos dicho que desde el punto de vista metodológico el Estado es una totalidad concreta a estudiarse después de haber desarrollado el concepto de capital. Marx es consenciente con esta ubicación

metodológica. Las más importantes alusiones al tema del Estado las realiza cuando incursiona en niveles más concretos que aquel del capital en general, o incluso cuando trata cuestiones propiamente históricas. Veámoslas de manera puntualizada.

i) El Estado (o los gobiernos) en la acuñación de la moneda.

Cuando en diversos pasajes de su crítica Marx aborda el estudio del dinero como relación social, queda inserto dentro de este desarrollo y, más aún, dentro de esta concepción, el hecho de que los objetos que van a funcionar como dinero (los metales preciosos) sean reconocidos por todos como válidos y por ende legítimos. Es necesario entonces que sea el Estado, como representante general de la sociedad, el que conceda, por medio de la acuñación, no sólo el reconocimiento oficial sino la obligación legal de la aceptación, en un territorio determinado, del curso del metal como dinero legal. En este sentido, es también el Estado el que establece los patrones de medida de las monedas. Cuando el dinero adquiere su determinación de signo de valor, es también el Estado el encargado de la cobertura legal y la expedición de los símbolos, por ejemplo, de los billetes. "Puesto que la determinación de la unidad de medida, de sus partes alicuotas y de sus nombres, por una parte, es puramente convencional, mientras que, por la otra, debe poseer el carácter de general y necesaria dentro de la circulación, hubo de convertirse en una disposición legal. Por consiguiente, la operación puramente formal quedó en manos de los gobiernos". (ZK;57) Debe notarse el énfasis de Marx en lo siguiente: a pesar de que superficialmente pareciera

que es el Estado el que otorga el poder y la sanción al dinero, por el contrario es la propia naturaleza del intercambio de cosas en la sociedad lo que en verdad genera la necesidad del dinero, de su medición y de su aceptación generalizada. Al Estado sólo le queda la "actividad técnica del amonedamiento" para que el dinero adquiera "un carácter local y político"; en otras palabras, el carácter del dinero "surge del propio proceso de la circulación, y no por convención ni por intervención estatal".(ZK;105;Vid:108)

ii) El Estado como capitalista

En ciertas coyunturas, el Estado puede actuar como capitalista. Marx utiliza el término "capital del Estado" para referirse al empleo, por parte de los gobiernos, de trabajo asalariado productivo en minas, ferrocarriles, etc. En este caso, los gobiernos "actúan como capitalistas industriales".(EC.II;113) Debe recalarse que lo que hace del Estado un capitalista, o mejor dicho, lo que hace que el Estado pueda funcionar también como capitalista, es el que, al igual que cualquier otro, se enfrenta al trabajo vivo; pero este enfrentamiento no es en su calidad estatal sino precisamente capitalista. La condición es que utilice trabajo productivo que cree plusvalor y en consecuencia que genere una ganancia. Por eso, Marx se refiere al capital del Estado invertido, por ejemplo, en "minas y ferrocarriles" que son ciertamente productivos. Sólo de este modo, el dinero y los medios de producción propiedad del Estado funcionan como capital. Otra cosa ocurre cuando el Estado pone las condiciones generales de la

producción.

iii) El Estado, garante de las condiciones generales de la producción.

El capital es la unidad del proceso de producción y circulación. Por tanto, aunque no es la circulación la que crea el valor -ni por tanto el plusvalor- sin ella no es posible tal creación. Para que puedan realizarse las diversas metamorfosis del valor, es decir, para que la mercancía se cambie por dinero, el dinero por mercancía, etc., es necesario que estén puestas ciertas condiciones de la circulación. Para que las mercancías puedan recorrer, sin contratiempos, sus trayectos se requiere, pues, medios de comunicación adecuados. "Todas las condiciones generales de la producción, como caminos, canales, etc., ya sea que faciliten la circulación o tal vez que la hagan posible por primera vez, ya sea que acrecienten la fuerza productiva (como obras de regadío, etc., en Asia y por lo demás también en Europa, construidas por los gobiernos) suponen, para que emprenda su realización el capital (en vez del gobierno, que representa a la entidad comunitaria en cuanto tal), el más alto desarrollo de la producción fundada en el capital. El abandono de los travaux publics (trabajos públicos) por el Estado y su pasaje al dominio de los trabajos emprendidos por el capital mismo, son índices del grado en que la entidad comunitaria real se ha constituido bajo la forma del capital". Mientras no abarque esas actividades "el capital echa la carga sobre los hombros del Estado o bien, allí donde éste ocupa tradicionalmente aún una posición supérieure con respecto al ca-

pital, el Estado todavía tiene el privilegio y/o la voluntad de compeler la colectividad a invertir una parte de su rédito, no de su capital, en tales trabajos de utilidad pública, que al mismo tiempo se presentan como condiciones generales de la producción y por tanto no como condición particular para este o aquel capitalista (..) el capital (..) busca siempre sólo las condiciones particulares de su valorización; las colectivas las transfiere al país entero en calidad de necesidades nacionales". (Gr.II;21) Me parece que Marx es suficientemente explícito. Pero lo que me interesa resaltar es que, formalmente (forma de aparición) el Estado queda ubicado como el representante general de la sociedad y, especialmente, de la nación. En realidad, en esta determinación (que no es su única determinación, como puede pensarse y como de hecho se ha pensado), el Estado desempeña tareas que facilitan la reproducción del capital, aunque las presenta como "necesidades nacionales". Este punto, dicho entre paréntesis, es muy importante para comprender una de las determinaciones a un nivel concreto (pero general) del Estado y de su papel prominente en países como los de Latinoamérica. Naturalmente, esto puede ser desarrollado aún más. El mismo Marx señala, al término del tratamiento de este punto que "se ha abierto ante nosotros la perspectiva -que a esta altura de las cosas aún no podemos trazar rigurosamente- de una relación específica del capital y las condiciones generales, colectivas de la producción social, a diferencia de las del capital particular y de su proceso particular de producción". (Gr.II;24) En otras palabras, era aún necesario abundar en este papel de la "entidad comunitaria".

iv) El Estado como propietario de la tierra.

El terrateniente, para Marx, es un elemento anacrónico. En la medida en que se desarrolle la producción capitalista, tal elemento anacrónico tiende a desaparecer. Mientras tanto, la renta que se le asigna no es sino una deducción del plusvalor. Su mera existencia como propietario de una de las condiciones objetivas de la producción, hace que se desarrollen fricciones y hasta conflictos entre él y los capitalistas industriales -es decir, aquéllos que explotan la tierra en una forma capitalista. En este sentido, Marx afirma que es interés de los capitalistas industriales que la tierra pase a ser propiedad del Estado, es decir, que las rentas le sean pagadas a él y no a los terratenientes. "Presupuesto el modo capitalista de producción -señala Marx- {tenemos que} el capitalista no es solamente un funcionario imprescindible, sino el funcionario dominante en la producción. En cambio, en este modo de producción, el terrateniente sale sobrando. Lo único que aquí se necesita es que la tierra no sea common property (propiedad común), que se enfrente a la clase obrera como una condición de producción que no le pertenece a ella, finalidad que se logra plenamente cuando la tierra se convierte en propiedad del Estado y es éste, por tanto, quien percibe la renta del suelo (..) De ahí que el burgués radical (sin perder de vista, además, la supresión de todos los otros impuestos) avance teóricamente hasta la negación de la propiedad privada sobre el suelo, que desearía, bajo la forma de propiedad del Estado, ver convertida en common property de la clase burguesa,

del capital". (TP.II:39) Es preferible, pues, para la moderna producción capitalista que el Estado sea el propietario de la tierra. Interesa resaltar que, por lo menos aquí, la propiedad del Estado significa la propiedad común de toda la clase burguesa.

v) El Estado y el trabajo improductivo.

Otro de los momentos en que Marx hace referencia al Estado es cuando trata la cuestión de la diferencia entre trabajo productivo e improductivo. Y una de las más constantes ejemplificaciones del segundo tipo de trabajo es precisamente el de los funcionarios del Estado. Marx resalta que en un primer momento, cuando la clase burguesa era revolucionaria, tanto los curas como los funcionarios del Estado eran considerados como parásitos, ociosos y fácilmente prescindibles. En cambio, cuando el capital domina a la sociedad, se justifican como necesarias estas clases improductivas: "La economía política, en su periodo clásico, exactamente lo mismo que la propia burguesía en su periodo de advenediza, adopta una actitud rigurosa y crítica ante la maquinaria del Estado. Más tarde, ella misma comprende -como se revela también en la práctica- y aprende por experiencia que de su propia organización brota la necesidad de una combinación social heredada de todas estas clases en parte totalmente improductivas (..) La sociedad burguesa se encarga de reproducir bajo forma propia todo aquello que había combatido bajo una forma feudal o absolutista". (TP.II:158) Conviene poner de relieve aquí la referencia de Marx a la "maquinaria del Estado" y la idea implícita de que la nueva dominación del capital requiere la construcción de su

propia maquinaria con sus "trabajadores improductivos políticos" juzgados como necesarios. Ahora bien: ¿por qué para el propio capital, que tiene que destinar una parte del plusvalor obtenido al mantenimiento de aquella maquinaria estatal, es necesaria la existencia de estos trabajadores improductivos políticos -como los llama Marx? El propio crítico alemán nos apunta la respuesta: "El soldier (soldado) figura entre los faux frais (falsos gastos) de producción, al igual que gran parte de los trabajadores improductivos, que por sí mismos no producen nada, ni material ni espiritual, y que son útiles, sencillamente, por razón de las defectuosas relaciones sociales, social evils (males sociales) a que deben su existencia" (TP.I;266). El capital es una nueva forma de la dominación entre seres humanos, ciertamente de un tipo distinto de los anteriores. El capital, en consecuencia, también construye su Estado al que asume y sostiene como necesario. En todo caso, el Estado existiría debido a las defectuosas relaciones sociales.

vi) El Estado y los límites de la jornada laboral.

Una de las tendencias más agudas del capital es la mayor prolongación del tiempo de plustrabajo, es decir, del tiempo en que el trabajador crea plusvalor. Esto puede lograrse de dos maneras: o aumentando en términos absolutos la jornada laboral, o bien -mediante la desvalorización de la fuerza de trabajo- extendiendo el tiempo de plustrabajo a costa de la reducción del tiempo de trabajo necesario. La "hambruna de plustrabajo", fuerza impulsora del capital, promueve, con diversos mecanismos, la mayor exten-

sión posible de la jornada laboral. Esto aconteció sobre todo, en las épocas de la temprana producción capitalista, cuando su base productiva estaba constituida fundamentalmente por trabajo presente. El Estado, en aquellas épocas, contribuyó de diversos modos, a la prolongación de la jornada de trabajo. "Las pretensiones del capital en su estado embrionario -cuando apenas está llegando a ser, cuando, por ende, su derecho a absorber determinada cantidad de plustrabajo no se afianza sólo mediante la fuerza de las condiciones económicas, sino también por medio de la colaboración del Estado- parecen modestísimas si se las compara con las concesiones que, refunfuñando y con relucencia, se ve obligado a hacer en su edad adulta". (EC.I;327) Y es que, en efecto, el capital no se autolimita (pues está en contra de su naturaleza) en sus propósitos de prolongar el tiempo de plustrabajo; el capital "no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración". (EC.I;325) Es en este caso cuando el Estado, abandona parte de su antiguo papel e impone leyes coactivas para establecer límites máximos de la jornada laboral. Marx da cuenta de esta intervención del Estado: su punto de referencia son las Factory Acts, las Leyes Fabriles inglesas que reglamentaron efectivamente la hambruna de plustrabajo. Pareciera que, en este caso, el Estado actúa en favor de los trabajadores y en contra del interés inmediato de los capitalistas. ¿Qué es lo que mueve al Estado a poner límites legales a la jornada de trabajo? Marx ensaya una respuesta: "Dichas leyes refrenan el acuciante deseo que el capital experimenta de desangrar sin tasa ni medida la

fuerza de trabajo, y lo hacen mediante la limitación coactiva de la jornada laboral por parte del Estado, y precisamente por parte de un Estado al que dominan el capitalista y el terrateniente. Prescindiendo de un movimiento obrero que día a día se vuelve más amenazante y poderoso, la limitación de la jornada laboral fue dictada por la misma necesidad que obliga a arrojar guano en los campos ingleses (Subrayado mío) La misma rapacidad ciega -sigue Marx- que en un caso agota la tierra, en el otro había hecho presa en las raíces de la fuerza vital de la nación. Las epidemias periódicas fueron aquí tan elocuentes como lo es en Alemania y Francia la estatura decreciente de los soldados". (EC.I;287) A mi entender, aquí queda apuntada la posibilidad de que el Estado (en su determinación de cosa, de aparato) actúe en contra del interés inmediato de la clase dominante, en orden a garantizar la adecuada reproducción de las relaciones sociales imperantes. En este caso se trata de garantizar la existencia física del trabajador. De modo que el "bienestar del obrero" no se busca en cuanto a persona sino en cuanto elemento de la reproducción del capital. Y he ahí una de razones de la intervención del Estado. Ahora bien; el que el Estado imponga límites legales coercitivos para la jornada laboral no sólo tiene esta racionalidad. Como ha apuntado Marx, la sociedad obliga a imponer esos límites, a través del Estado. Se trata pues de la posibilidad de que la clase obrera imponga los límites de la jornada de trabajo mediante su organización y a través de una lucha estrictamente política, pero a través del Estado (sí, del Estado del capital) que, como representante formal de lo general, es el que sanciona el carác-

ter legal y obligatorio para todos, de las diversas disposiciones. "Para 'protegerse' contra la serpiente de sus tormentos, los obreros tienen que confederar sus cabezas e imponer como clase una ley estatal, una barrera social infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, por medio de un contrato libre con el capital, para la muerte y la esclavitud". (EC.I;364)

Así pues, la determinación de la jornada laboral también tiene una matriz esencialmente política; se desarrolla en la esfera oficial, política, reconocida por todos, y se desenvuelve como una "guerra civil": "La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera".(EC.I;361) Se trata pues de un elemento político definitorio. El Estado consigna y le da el carácter legal al resultado de la confrontación. En el fundamento se encuentra una confrontación abierta. Y así lo consigna Marx: "De esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera". (EC.I;282) En este papel, el Estado proclama el resultado de esta lucha de clases para el establecimiento de una jornada laboral de duración normal: "Su formulación, reconocimiento oficial y proclamación estatal fueron el resultado de una prolongada lucha de clases". (EC.I;341)

vii) El Estado y los pobres

Una tendencia inherente del capital es la producción periódica de sobrepoblación obrera relativa. De acuerdo al vaivén de los procesos cíclicos, la población obrera será absorbida o será expulsada de los centros de trabajo. Cuando la persona no tiene la posibilidad de convertirse en un asalariado del capital, cuando se le cierran las posibilidades de vender su fuerza de trabajo, entonces se convierte en pauper. Su manutención correrá a cargo de toda la sociedad, pero aquí puede entenderse la lógica de los programas de beneficencia del Estado. Se trata de un eventual punto de incorporación del problema del Estado. "Si ésta (la población excedente) es mantenida, no lo es a costa del fondo de trabajo, sino del rédito de todas las clases. Lo cual ya no ocurre gracias al trabajo de la capacidad laboral misma, merced a la reproducción normal en calidad de obrero, sino que lo mantienen otros por compasión, en cuanto a ser viviente; por lo tanto se convierte en zaparrastroso y pauper (..) queda excluido de las condiciones de la relación de intercambio e independencia aparentes; segundo: la sociedad se hace cargo en partes alicuotas, en beneficio del señor capitalista de la tarea de mantenerle su instrumento virtual de trabajo (..) en reserva de su uso ulterior. Parcialmente el capitalista se quita de encima los costos de reproducción de la clase obrera y de esta manera pauperiza en su beneficio una parte de la población restante". (Gr.II;117) Con esto constatamos el sentido de la intervención del Estado con programas de combate a la miseria. Esto también está en Marx.

viii) El papel del Estado en la acumulación originaria.

Uno de los lugares privilegiados del Estado dentro del discurso de Marx es el célebre capítulo XXIV de El Capital que trata sobre la acumulación originaria. Y no era para menos. Históricamente el Estado jugó un papel fundamental (o fundacional, para ser más precisos) para poner por la fuerza, coactivamente, la relación social que caracteriza a la época moderna. Como sabemos, el capital es una relación social: por un lado, trabajo vivo; por el otro, trabajo objetivado. Esta relación, también lo sabemos, tiene una génesis histórica. "Fueron necesarios siglos hasta que el trabajador 'libre', por obra del modo de producción capitalista desarrollado, se prestara voluntariamente, es decir, se viera socialmente obligado, a vender todo el tiempo de su vida activa, su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus medios de subsistencia habituales; su derecho de primogenitura por un plato de lentejas". (EC.I;337) Es necesario apuntar que Marx examina sobre todo la forma histórica que adoptó la acumulación originaria en la cuna del capital, en Inglaterra.

En el proceso de constitución de la relación social del capital se transformaron paulatinamente las instituciones feudales. En un primer momento, los reyes legislaron en contra del despojo de los campesinos de sus medios de producción. Pero, en la medida en que el capital crecía y abarcaba trozos mayores del espectro social, las disposiciones legales se orientaron en un sentido inverso. La ley misma -por ejemplo en Alemania- "se convierte ahora en vehículo del robo perpetrado contra las tierras del pueblo..."

(EC.I;906) El desarrollo industrial temprano, no alcanza a absorber a la fuerza de trabajo liberada de sus medios de producción en el campo. Los hombres, mujeres y niños expulsados del campo pululan por las ciudades. Pero ahí se les obliga, so pena de castigos legales y corporales, a ser subsumidos en el capital. Ahora el Estado interviene para dotarle fuerza de trabajo el capital. "De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una legislación terrorista y grotesca y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema de trabajo asalariado".(EC.I;922) De este modo, como vemos, el Estado tiene un papel activo en el proceso de acumulación originaria. No es menos activo su papel en el establecimiento de un nivel máximo del salario en aquellas tempranas edades del capital. "La burguesía naciente -dice Marx- necesita y usa el poder del estado para 'regular' el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al trabajador mismo en el grado normal de dependencia. Es este un factor esencial de la llamada acumulación originaria" (EC.I;923). Así pues, la creación de proletarios enteramente libres tuvo un carácter violento en el cual el Estado jugó un papel central. En efecto, en el proceso de acumulación originaria "la turbia intervención del Estado (..) intensifica policíacamente, con el grado de explotación del trabajo, la acumulación del capital". Para resumir todo el proceso de acumulación originaria del capital y su carácter violento,

sanguinario, despiadado (carácter que Marx califica irónicamente de "idílico"), Marx explica los distintos métodos a los que el capital recurrió en orden a crear las condiciones de su producción. Y he aquí una de las referencias más importantes al Estado: "Los diversos factores de la acumulación originaria se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra (...) Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva..." (EC.I:940, subrayado mío) Simplemente quisiera hacer énfasis en la caracterización marxiana del poder del Estado como violencia organizada y concentrada de la sociedad. El Estado, como veremos, no se reduce a esto, pero aquí está perfectamente señalada una determinación esencial de su poder. Pero además de todo, Marx deja en claro el carácter social de ese poder del Estado. No es una cosa: es una de las formas que adopta la relación social de dominación y subordinación. Marx no hace esta caracterización fuera de contexto. La hace como resultado de su exposición acerca de la constitución histórica de la relación social entre el capital y el trabajo.

ix) La cuestión del Estado en la crítica de la economía política: una nota final.

En todas estas referencias a la problemática estatal apuntadas en los incisos anteriores se trasluce claramente una concepción del Estado. Podríamos ensayar una forma unitaria de presentarla. En primer término destaca la idea del Estado como la esfera de lo general, oficial y válido para todos; en este sentido el Estado quedaría entendido como el representante de la sociedad en su conjunto, como encarnación (ilusoria pero efectiva) del interés general. En esta línea, las tareas que el Estado asumiría tendrían siempre la justificación de cubrir necesidades nacionales. La apariencia del Estado como representante general, permite darle vigencia y eventualmente forma institucional a las aspiraciones de los asalariados; en otros términos, es por la vía del reconocimiento estatal que las conquistas de los trabajadores logran hacerse oficiales y generales. No obstante el Estado es subsumido en la lógica del capital. De hecho, tuvo un papel fundacional en la relación social capitalista. Dentro de esta relación puede actuar incluso en contra de los intereses inmediatos de la burguesía. Empero, uno de sus propósitos principales en cuanto aparato es que la relación social dominante, tal y como ella es, se reproduzca. En todo caso, el Estado tiene un poder y lo ejerce: lo hizo para contribuir al establecimiento de la relación social. El poder del Estado es, lisa y llanamente, violencia organizada y concentrada de la sociedad. Su determinación fundamental es la relación social de dominación y subordinación y su

desdoblamiento en la estructuración de la sociedad.

Ahora bien; si redujéramos la concepción del Estado de Marx a algunas de las referencias que hemos tratado, estaríamos procediendo -como algunos lo han hecho- de una manera poco rigurosa. Estaríamos sacando las ideas de su medio (de su elemento) que es donde tienen significado. Por lo demás -aunque de hecho sea absurdo repetirlo-, no es Marx un pensador lineal. Su discurso, por el contrario, se desarrolla en múltiples niveles de profundidad, de abstracción, de concreción, etc. La lógica que despliega es sumamente compleja; la ordenación es metódica: recuérdese que, para Marx, lo no científico era el salto de eslabones intermedios en el descubrimiento de la esencia o en la explicación del devenir de la esencia. Marx encontró en su crítica la naturaleza del poder en la sociedad moderna. Siguió, paso a paso, la forma del desdoblamiento de ese poder. Esa fue, a mi modo de ver, su gran lección para una teoría política. Ya estos elementos debieran ser suficientes para evaluar el significado del discurso crítico de la economía política para una reflexión sobre el problema del Estado. Sin embargo, el autor de El Capital aporta muchos elementos más. En esta lógica tienen lugar dos indicaciones de Marx que tienen una enorme trascendencia para pensar el problema del Estado. La primera, que realiza en los Manuscritos del 61-63 dice así: "De la forma determinada de la producción material se desprenden, en primer lugar, una determinada estructuración de la sociedad y, en segundo lugar, una determinada relación entre el hombre y la naturaleza. De ambas cosas depende el régimen del Estado y las concepciones espirituales del hombre".(TP.I;262) El

requisito para extraer el máximo provecho a esta indicación es comprender qué es trabajo, qué es producción y qué sentido antropológico tienen. Marx está lejos del "tosco materialismo" de los economistas que confunden el carácter inmediato, material, de las cosas con las determinaciones formales. La producción, que puede ser material o espiritual, tiene un sentido antropológico profundo; pero dejemos eso ahí. La segunda indicación a que nos referimos, escrita un poco más tarde (seguramente entre 1863 y 1865) reza como sigue: "Es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos -relación ésta cuya forma eventual siempre corresponde naturalmente a determinada fase de desarrollo del modo de trabajo y, por ende, a su fuerza productiva social- donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso". (EC.III:1007) Se trata de indicaciones agudas y profundas. Podríamos decir que es uno de los intentos permanentes de Marx establecer el vínculo entre la relación de dominación y la forma política que adopta esa relación de dominación: a esta forma política la llama Marx "forma de Estado" no en el sentido de lo que hoy podríamos llamar regímenes políticos sino en el sentido de formas históricamente distintas que adquiere la comunidad Estado en cuanto desdoblamiento sintético de la dominación. En otras palabras: si la dominación se basa en relaciones de dependencia personal y por tanto en una forma in-mediata de explota-

ción, el Estado sintetizará ese carácter de la relación social básica y se estructurará de tal forma que los señores se encuentran en la cúspide del organismo estatal, como cabeza, y los siervos, abajo, a la manera de extremidades inferiores. En cambio, si la dominación es mediada por las cosas a ello corresponderá una forma estatal que refleje el carácter de libertad e igualdad de los individuos propietarios de mercancías: el Estado representativo moderno donde se constituye un aparato de Estado que concentra y centraliza el poder público de mano y soberanía en un territorio determinado (Estado Nacional) y que se presenta como si estuviese desligado de las relaciones de los grupos y clases de la sociedad. En todo caso, lo que interesa poner de relieve es la idea central en Marx según la cual las formas políticas que adoptan las sociedades, es decir, los Estados, no sólo están vinculadas sino que son desarrollos y resultados sintéticos de las relaciones de "soberanía y dependencia", relaciones de dominación, en las que descansa y a través de las cuales se reproduce el todo social.

2. Estado, comunidad y dominación.

Como hemos dicho al inicio de este capítulo, según nuestra lectura la obra de Marx permite comprender al Estado en dos dimensiones distintas que constituirían momentos de su concepto: en primer término el Estado entendido como comunidad ilusoria y en segundo lugar -como desdoblamiento concreto de la anterior determinación- el Estado en cuanto aparato, es decir, como manifesta-

ción cósmica de la comunidad. Veámos.

En 1842, el joven Marx escribe:

"El Estado moral atribuye a sus miembros las intenciones del Estado, aunque se hallen en oposición frente a un órgano del Estado, frente al gobierno; pero la sociedad en que un órgano se considera depositario único y exclusivo de la razón de Estado y de la moral del Estado, un gobierno que se coloca en una oposición de principio contra el pueblo y, por tanto, considera sus intenciones contrarias al Estado como las intenciones generales y normales (...) inventa leyes tendenciosas".(OF.I;159)

En 1844, en un artículo contra Arnold Ruge, Marx señala:

"Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad". (OF.I;513)

Muchos años después, entre 1880 y 1882, Marx vuelve sobre esta idea: "Tampoco el infeliz de Maine tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidad primitiva, etc.). es decir una sociedad organizada políticamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece".(CET.289)

?Qué obtenemos de estos extractos? Primero, la clara distinción entre el Estado y el gobierno. Segundo, la concepción del Estado como una totalidad, como un cuerpo, como un organismo, como una colectividad de seres humanos. Un todo social es Estado cuando logra instaurar una vida pública y forma instancias regulares rectoras de esa vida pública, es decir, instituciones. El Estado es la sociedad pero en su carácter de organización política. ?Qué es la sociedad para Marx? "La sociedad no consiste en individuos,

sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran reciprocamente situados". (Gr. I; 205) Si esta sociedad se rige por el valor, las relaciones de dominación se ocultan; los vínculos visibles entre los seres humanos serán de libertad e igualdad, por lo menos en la forma de aparecer. Esta apariencia forma una comunidad. A ella pertenecen todos los miembros de la sociedad. Esta es la base, si retomamos la idea de "La Cuestión Judía" del joven Marx, de la constitución de la esfera política, del cielo político de la comunidad Estado, o del Estado entendido como totalidad social. En cuanto comunidad, ésta tendría -retomando ahora La ideología alemana- un carácter ilusorio, porque no corresponde a la verdadera situación social basada en vínculos de dominación. La comunidad Estado sería un desarrollo superior del fetichismo del capital, en tanto encubre la relación real y su carácter. El Estado-comunidad sería, más bien, la síntesis de los vínculos de dominación y subordinación vigentes en la sociedad. Su momento cósico, o el Estado en su determinación concreta de aparato, así como su forma de presentarse como representante del interés general, revelarían el tipo contradictorio de las relaciones sociales de dominación que el capital implica. La originalidad de Marx en este problema consiste en que descubre el carácter ilusorio de la comunidad Estado, pues los lazos entre los seres humanos se siguen rigiendo en términos de dominación y subordinación. Y no hay comunidad donde hay dominación. En síntesis, el Estado tiene su esencia en las relaciones sociales de dominación y subordinación; la generalidad de esas relaciones constituye un órgano o

cuerpo colectivo; esa red de relaciones se concreta en instituciones políticas. La comunidad que se constituye, sin embargo, es ilusoria; desde una óptica antifetichista, esa comunidad es un todo social cuyo fundamento es la dominación. En ese caso el Estado sería una red de relaciones sociales de dominación y sus formas concretas de manifestación institucional.

3. Estado y capital: una relación problemática

Uno de los grandes problemas en el estudio de Marx -y yo diría que para el marxismo en general- es el establecimiento metodológicamente adecuado, de la relación entre la explotación de una clase sobre la otra y el ámbito político y estatal. Ha habido, contemporáneamente, novedosos y agudos esfuerzos tanto para encontrar una dimensión política en el pensamiento de Marx -habitualmente asumido como economicista-, como para desarrollar una teoría del Estado tomando como base el discurso crítico de Marx. Revisemos, en términos muy generales, algunos de estos esfuerzos teóricos.

a) La teoría instrumentalista del Estado.

En términos generales, la teoría instrumentalista plantea que el Estado es una herramienta al servicio de la clase dominante. Por sí mismo, el Estado es considerado como un recipiente neutral capaz de recibir contenidos de clase diversos. Así, el Estado puede ser "utilizado" por cualquiera de las clases en conflicto. Ha sido común atribuirle la visión instrumentalista al mismo

Marx. Así Bobbio, por ejemplo, dice que "Marx considera al Estado como un puro y simple instrumento de dominación, tiene una concepción que yo llamo técnica del Estado..."¹ A mi juicio, si se examinara más de cerca el sentido del problema del Estado en Marx se estaría lejos de reducir toda su problemática de la dominación a una expresión simple como la de que el Estado es un instrumento o una superestructura.

De todos modos, la corriente teórica que contemporáneamente ha desarrollado este enfoque es la escuela del capitalismo monopolista de Estado. A grosso modo, esta interpretación señala que, en la época actual, el Estado se ha aliado con la fracción más poderosa del capital, la fracción monopólica. Esta sólida alianza desplaza a sectores no monopólicos de los capitalistas. De ello se desprende la necesidad de organizar una gran fuerza social que aglutine a los trabajadores y a los pequeños capitalistas y que sea capaz de desmebrar la alianza Estado-monopolios. Como se aprecia, esta corriente concibe al Estado como una entidad neutral que, dependiendo de las coyunturas, puede ser utilizada por diversas clases o fracciones de clase.

En mi opinión, lo que se encuentra en la base del instrumentalismo es la consideración del Estado como un aparato independiente de las clases sociales y situado por encima de ellas. Esta visión tiene su origen en una interpretación reducida de la

¹ Norberto Bobbio. La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. México. FCE. p. 169

estructuración del poder político en el capitalismo. En efecto, a la existencia de un aparato estatal por fuera de la sociedad civil, esta corriente no opone un análisis basado en el estudio profundo de la naturaleza de las relaciones sociales capitalistas. Se detiene en considerar que el Estado es ese aparato que, en manos de una clase, actúa en contra de otra.

Independientemente de que la teoría instrumentalista genere o no, justifique o no, una estrategia reformista, lo cierto es que su sustento analítico del Estado resulta limitado y superficial. Se queda con un nivel de análisis primario: aquel configurado por la aparición del Estado como una instancia inmediatamente exterior a las relaciones sociales. A este nivel, es fácil caer en la visión del Estado como un aparato. Nos apresuramos a decir, sin embargo, que no existe una relación inmediata o mecánica entre la concepción instrumentalista del Estado y una determinada estrategia para la transformación social. Se puede concebir al Estado de manera instrumentalista y estar de acuerdo en los medios revolucionarios ("lucha armada para hacerse del Estado", por ejemplo), o bien, por el contrario, es posible concebir al Estado de manera no instrumentalista y propugnar por una estrategia "civilizada" de reformas. El problema no está en lo revolucionario o en lo reformista que resulte una cierta concepción sino en el nivel analítico que alcance; y en eso sí, la concepción del Estado como aparato -que subyace en la teoría instrumentalista- resulta limitada.

La concepción del Estado como aparato tiende a soslayar el conjunto de relaciones sociales de dominación que sirven de soporte

a la existencia de un aparato estatal. Como se parte de que el Estado es un aparato o una maquinaria, resulta fácil concluir que su actuación tiene una lógica independiente de la dominación clasista. Lo que esta perspectiva teórica deja de tomar en cuenta es que la maquinaria o aparato estatal no tendría vigencia alguna de no ser por las relaciones sociales de dominación y subordinación que los hombres establecen entre sí.

b) Puntos de partida de otras perspectivas analíticas.

Afortunadamente, se han desarrollado otros enfoques teóricos en el estudio del Estado que tratan de explicar la racionalidad y la existencia del Estado en función de las relaciones sociales de dominación existentes en el capitalismo. Uno de los puntos de partida -no el único- de estas interpretaciones teóricas es el cuestionamiento a la visión según la cual el Estado es un aparato o instrumento al servicio de la clase dominante. De un hecho no hay duda: existe un aparato estatal constituido por un conjunto de individuos y de instituciones que se encargan, entre otras funciones, de aplicar la ley y la violencia sobre el resto de la colectividad. Los cuerpos represivos (el ejército, la policía, la cárcel), la ley, la posesión o control sobre los medios educativos e ideológicos varios (los medios de información masiva, por ejemplo), son mecanismos que forman parte del aparato estatal. Empero ¿puede considerarse que estas instancias conforman por sí mismas al Estado? ¿Son ellas el Estado? ¿Cuál es el factor o conjunto de factores que hacen de este aparato estatal una instancia que posee validez y vigencia? ¿Qué es lo que hace que la

existencia de este aparato se aprecie, en general, como legítima y necesaria? La reflexión en torno a estas preguntas implicaría aceptar la existencia de un aparato estatal situado al margen y por encima de la sociedad civil, pero también implicaría explicar esa existencia en otro terreno: en el conformado por el conjunto de relaciones sociales de dominación y subordinación existentes en el capitalismo. De esta manera, el Estado, como tal, quedaría conceptualizado como una relación de dominación y subordinación de una clase en su conjunto (dominación colectiva) sobre el resto de la sociedad.

En esta perspectiva teórica, quedaría ubicado Lawrence Krader para quien el Estado "es la expresión abstracta de los medios, formales y substanciales, de unificación, regulación y control de la sociedad humana desunida. Como tal, el Estado es el producto de relaciones y condiciones que son específicas al seno de determinadas sociedades, sin embargo éstas no son generales, no se encuentran universalmente en la sociedad humana".²

Después de entender al Estado como una abstracción, Krader distingue entre el Estado y las agencias concretas del Estado: "El Estado, al ser la expresión abstracta de los medios con los cuales esos todos sociales, que se encuentran internamente divididos respecto al modo de su reproducción, son unificados, regulados y gobernados, no es lo mismo que los medios dados de unificación,

² L. Krader. "El Estado en la teoría y en la historia" en Críticas de la economía política. No. 16/17. México, Ed. El Caballito, 1980.

regulación y gobierno de estos todos sociales. Dichos medios son concretos y abstractos, ambos tienen forma y substancia, expresión y contenido. El Estado como expresión es únicamente forma; tiene un aspecto teórico en su relación inmediata, pero no tiene un aspecto inmediato en su relación práctica. Las tareas prácticas de unificación del todo dividido: regulación, control, gobierno y por consiguiente defensa, recaen en las agencias concretas del Estado, que son las instituciones ejecutivas, legislativas, jurídicas, hacendarias, militares y policiales".³

Como podemos apreciar, la visión según la cual el Estado es una abstracción no pasa por alto el hecho de que se concentre en un aparato. Sin embargo, tanto la constitución como el funcionamiento concreto de ese aparato son explicados a partir de las relaciones básicas de dominación clasista. A continuación realizaremos una revisión general de una interpretación del Estado que, precisamente, realiza una explicación del poder político a partir de la forma que adoptan las relaciones de clase en el capitalismo.

c) La teoría de la derivación lógica del capital.

Conviene hacer una sistematización de las principales tesis y aportes de la llamada "teoría derivacionista del Estado" o "escuela lógica del capital". En primer lugar, valdría la pena señalar que la intención primaria de esta teoría es derivar al Estado, lógica e históricamente, a partir del capital. Se trata de

³ Ibid, p. 5

construir una teoría crítica del Estado con base en la crítica materialista de la economía política. Como apunta Holloway: "La tarea a realizar no es la elaboración de una teoría del Estado 'económica' o 'reduccionista', sino, partiendo del método de Marx en la crítica materialista de la economía política, constituir una crítica materialista de lo político. En otras palabras el Estado no es una superestructura a explicar por referencia a la base económica. Como el valor, el dinero, etcétera, es una forma históricamente específica de las relaciones sociales. El Estado, en cuanto categoría de la ciencia política, es una forma de pensamiento que expresa con validez social las características de una forma discreta asumida por las relaciones sociales de la sociedad burguesa..."⁴

En efecto, los derivacionistas deducen al Estado no de la economía sino de las relaciones materiales entre los individuos. Para ello, ponen en tela de juicio el que el Estado sea una entidad separada, independiente o autónoma de las relaciones sociales. Intentan, por el contrario, establecer una relación orgánica entre el Estado y las relaciones de dominación existentes. O dicho en términos más precisos, el intento es entender que el Estado no es únicamente el aparato de Estado, sino que el carácter fundamental del Estado se encuentre en las relaciones de dominación y sujeción establecidas entre los hombres. Los derivacionistas no soslayan la presencia efectiva del aparato estatal como

⁴ John Holloway. "El Estado y la lucha cotidiana" en Cuadernos Políticos No. 24.

un órgano separado y por encima de la sociedad civil. Pero este hecho, como hemos visto, encuentra una explicación fundamentada en la propia naturaleza o esencia de las relaciones sociales capitalistas. En este sentido la teoría derivacionista intenta responder a un cuestionamiento importante hecho por Pashukanis en 1924: ¿Por qué la dominación de clase no se presenta como lo que es, a saber la subordinación de una parte de la población por otra? La respuesta debe de tomar en cuenta el hecho de que, en el capitalismo, la explotación de una clase por otra presupone la existencia de individuos libres e iguales entre sí. Así, la explicación de la exterioridad del Estado se desprende lógicamente de las características de las relaciones mercantiles y del fenómeno fetichista que estas engendran. "Frente a la sociedad burguesa -apunta Hirsch-, el Estado necesariamente debe comportarse como entidad particular, como forma contradictoria e ilusoria de la totalidad. En este sentido, es la relación 'de los propietarios privados libres e iguales, y su liga contra el exterior (...) su garantía, la forma de organización que los burgueses se dan por necesidad, para garantizar recíprocamente su propiedad y sus intereses, tanto en el exterior como en el interior'. La particularización del Estado en tanto que 'institución' (...) se desarrolla, pues, según la lógica histórica de florecimiento de la sociedad de producción mercantil".⁵

⁵ Joachim Hirsch, "Elementos para una teoría materialista del Estado" en Críticas de la Economía Política No. 12/13, op. cit.

Así pues, queda explicada en forma elocuente la exterioridad del Estado. No obstante, esta primera determinación es insuficiente. "Si se limita el análisis a los productores individuales de mercancías -señala Salama- no puede decirse nada acerca del Estado como forma de dominación de clase, no puede deducirlo históricamente como necesidad de reproducción de la burguesía".⁶ Se requiere, pues, un análisis que establezca en forma precisa los resortes y características de la actuación del Estado en la sociedad capitalista. Además de explicar la ubicación del Estado de lado y por fuera de la sociedad civil se requiere descubrir la razón de su existencia.

Un primer paso en este sentido consiste en considerar que el Estado, a pesar de que se presenta como si fuera ajeno e independiente del capital, forma parte constitutiva de la formación y desarrollo de las relaciones de dominación capitalistas. "El Estado siempre ha estado presente en las condiciones materiales de la producción o en las condiciones de existencia de la fuerza de trabajo, vinculada o no a la relación capitalista, y esa ha sido parte de la tarea que cumple con fundamento en su impersonalidad y abstracción".⁷

⁶ Pierre Salama, "El Estado capitalista como abstracción real" en Criticas de la economía política No. 12/13, op cit. p. 81

⁷ Víctor M. Moncayo "El Estado como relación de producción" en La crítica marxista del estado capitalista: del estado-instrumento a la forma-estado, Bogotá, Centro de investigación y educación popular, 1980, p. 86

De esta manera el Estado ha sido y sigue siendo un elemento inherente de la reproducción de las relaciones capitalistas, al grado de que, sin la presencia y acción del Estado -en la lógica de la teoría derivacionista-, no se podría llevar a cabo la dominación del capital. En este tenor, expone Rojas que "la ocultación de la explotación capitalista necesita de una intervención estatal que constituya una clase de desposeídos separados de los medios de producción y que al mismo tiempo los eleve a condición de poseedores de mercancías; a la expropiación material sigue necesariamente la reconstitución formal de la propiedad. Y esta es una intervención permanente y esencial de todo Estado capitalista, hasta el punto de que sin ella no habría extorsión capitalista; más aún, el Estado no sólo está encargado de constituir al proletariado y a éste en sujeto mercantil sino que también debe velar por la existencia de las demás premisas de la circulación de mercancías, tales como el mercado interno, el funcionamiento del equivalente general (moneda) en los niveles interno y externo, etc. El Estado, pues, no es un ente neutral sino una relación capitalista históricamente inseparable de este modo de producción".⁸

Esta extensa pero útil cita nos pone en claro la manera en que, por medio de un análisis lógico, se pueden ubicar las tareas que desempeña el Estado en la configuración misma de las relaciones

⁸ Fernando Rojas, "Forma Estado y regímenes políticos" en Críticas de la economía política No. 16/17 cit. pp. 258-259

sociales capitalistas. No se trata de determinar las funciones económicas del Estado, ni de descubrir la intervención del Estado en la economía. El propósito es captar la inherencia del Estado respecto de las relaciones capitalistas de explotación y precisar el lugar que ocupa, como concepto determinado, en la lógica del capital. Hay que decir, sin embargo, que no siempre, desde mi punto de vista, se cumple adecuadamente este propósito y se regresa, entonces, a la visión del Estado como aparato. Esto sucede cuando la afirmación según la cual sin el Estado no es posible la acumulación del capital se entiende que el Estado pone externamente las condiciones de la acumulación del capital a la manera de un "interventor" en la "economía". El Estado, entonces sería entendido como inherente al capital pero en el sentido de "junto a", como costra, digamos; pero, en sí mismo sería, de todos modos, un aparato. Sin embargo, es preciso indicar que no toda la teoría derivacionista vuelve al concepto de Estado como aparato.

El enfoque más agudo de la derivación del Estado a partir del capital, es a mi juicio, el elaborado por Pierre Salama. Este autor, basándose en el estudio crítico del capitalismo hecho por Marx, señala que en la sucesión de categorías (lógicas) mercancía-valor-dinero-capital, al Estado le correspondería el lugar inmediato posterior del capital. El análisis lógico de la mercancía (como el elaborado por Marx en El capital) conduce al estudio del valor y éste, a su vez, despunta hacia un análisis del dinero; en esta lógica, el dinero se convierte en capital. Pero todo este proceso no puede llevarse a cabo sin el Estado. "Sin la categoría Estado, la categoría capital no se puede conce-

bir. El Estado se deduce o, dicho de otro modo, se deriva del capital por dos razones: es el garante del mantenimiento de la relación de producción y participa de manera decisiva en la institución misma de esa relación".⁹ Desde esta perspectiva, el Estado se erige como un "capitalista colectivo en idea", pues su existencia es necesaria para garantizar y constituir la dominación del capital total. Así, el esquema trazado por Salama quedaría configurado de la siguiente manera: M-V-D-C-E.

Como derivación lógica del capital, el Estado es entendido como un "capitalista colectivo en idea" que "puede ser visto como elemento necesario a la reproducción de la relación de explotación y como elemento regenerador de los capitales numerosos".¹⁰

Este enfoque analítico trae aparejada la visión del Estado como abstracción real. En efecto, desde la perspectiva lógica el Estado es una abstracción, pero una abstracción que se concreta en la realidad de la lucha de clases bajo la forma de régimen político. Para Salama "el Estado es una abstracción real, o también, parafraseando a Colletti el Estado capitalista es una abstracción que se realiza en la realidad de la lucha de clases bajo la forma de régimen político".¹¹

Como vemos, la teoría derivacionista contempla la necesidad de realizar el estudio del Estado en diversos niveles de análisis.

⁹ Pierre Salama y Gilberto Mathias. El Estado sobredesarrollado. De las metrópolis al tercer mundo. México, ERA, 1986, p. 24

¹⁰ Pierre Salama, "El Estado capitalista como abstracción real", op.cit. p.87

¹¹ Ibid. p. 97

Uno es el que está constituido por la deducción lógica del Estado a partir del capital; otro es el conformado por la ubicación concreta del Estado en la realidad de la lucha de clases. El Estado se concreta en el régimen político o, dicho a la inversa, el régimen político es la forma de existencia concreta que el Estado tiene en la realidad de la lucha de clases. Esto lleva a Salama a entender lo que comúnmente se denomina "intervención del Estado" como intervención pública. Así mismo, la llamada autonomía del Estado se establecería en razón de dos niveles. uno, el de la autonomía del Estado respecto del capital. El Estado no es lo mismo que el capital aunque se desprende de éste manteniendo ambos una relación orgánica entre sí. La segunda autonomía de lo político es la que se establecería entre las clases sociales y el régimen político. Son dos niveles de análisis que resultan sumamente fructíferos en el estudio del Estado.

Naturalmente no todos los autores que han desarrollado la teoría derivacionista del Estado comparten los mismos puntos de vista. Esta teoría dista mucho de ser homogénea. Aquí hemos intentado sistematizar las tesis que consideramos básicas de esta teoría y que constituyen puntos de común acuerdo entre los diversos autores.

Y precisamente uno de los principales aportes de la teoría derivacionista del Estado -tomada como un todo-, es la distinción que realiza entre el Estado y su forma. Ciertamente, debido a la heterogeneidad de esta teoría, esta diferenciación recibe diferentes denominaciones. Para algunos -como es el caso de Salama y Mathias- la distinción debe hacerse entre el Estado y el régimen

politico. Otros autores, como Holloway, hablan de una "doble dimensión" del Estado, "como relación de dominación capitalista y como aparato. La forma no puede tener una existencia desencarnada, esta se materializa a través del desarrollo institucional del Estado y la actividad de sus agentes".¹² Sea cual sea la forma específica de realizarse la diferencia entre el Estado y su forma de existencia concreta, interesa destacar que esta distinción permite un estudio más profundo y un nivel de comprensión más agudo del Estado capitalista contemporáneo.

RECAPITULACION

El método, la lógica y el contenido profundo de la crítica de la economía política nos permite encontrar dos dimensiones en las referencias de Marx al problema del Estado. La primera de ellas entiende al Estado como totalidad concreta directamente vinculada con el conjunto de relaciones de dominación y subordinación a través de las cuales se estructura la producción y la reproducción de la sociedad. Tomando esto como base y partiendo también de la fetichización del capital, es decir, del proceso a través el cual lo hecho se presenta como lo hacedor (negándose u ocultándose con ello el fundamento real) y las cosas que concretan

¹² John Holloway, "Debates marxistas sobre el Estado en Alemania occidental y en la Gran Bretaña", en Críticas de la economía política, No.16/17, op.cit, p.247

relaciones sociales se vuelven en contra del hombre que las generará, considerando esos elementos decíamos, se puede entender la configuración de una comunidad ilusoria y por último de un aparato estatal o cuerpo institucional de concreción cósmica de la relación Estado.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE MARX (Y ENGELS)

MARX, K. Escritos de juventud. Obras Fundamentales 1, México, Ed. FCE. 1982.

MARX, K. Critica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Ed. Grijalbo, Colecc. 70, 1970, 158 pp.

MARX, K., ARNOLD RUGE. Anales franco-alemanes, Barcelona, Ed. Martínez Roca.

MARX, K. Manuscritos: Economía y Filosofía, Madrid, Alianza Editorial.

MARX, K. Cuadernos de París, México, Ed. ERA.

MARX, K., FEDERICO ENGELS. La ideología alemana, La Habana, Ediciones Pueblo y Educación.

MARX, K. Miseria de la filosofía, México, Siglo XXI Ed.

MARX, K. Cuaderno tecnológico-histórico, México, Ed. UAP, 1984.

MARX, K. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 3 Tomos, México, Siglo XXI.

MARX, K. Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI, 2a, 1986, 410 pp.

MARX, K. Teorías sobre la plusvalía, 3 Tomos, México, Fondo de Cultura Económica (Carlos Marx, Federico Engels. Obras Fundamentales, edición a cargo de Wenceslao Roces).

MARX, K. Progreso técnico y desarrollo capitalista. México, Cuadernos de Pasado y Presente No. 93 Siglo XXI, 1982, 228 pp.

MARX, K. Capital y tecnología. Manuscritos inéditos (1861-1863), México, Ed. Terra Nova, 1980, 164 pp.

MARX, K. El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. México, Siglo XXI.

MARX, K. "Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización" en Cuadernos Políticos No. 37, jul-sep. 1983.

MARX, K. ÄF. Engelsü. El Capital. Crítica de la economía política. Tomos II y III. México, Siglo XXI.

MARX, K. El Capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito), México, Siglo XXI.

MARX, K. F. Engels. Correspondencia, México, Ediciones de Cultura Popular.

MARX, K. F. Engels. Cartas sobre El Capital, Barcelona, EDIMA, 1968.

MARX, K., Nikolái Danielson y F. Engels. Correspondencia. México, Siglo XXI, 1981, 397 pp.

MARX, K. Cartas a Kugelmann, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, 295 pp.

ENGELS, F. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring), Barcelona, Crítica Grijalbo, 1977, 421 pp.

OBRAS DE OTROS AUTORES.

AGUIRRE ROJAS, Carlos A. El problema del fetichismo en El Capital. México, IIS-UNAM

ALTHUSSER, L. et. al. Leer El Capital. La Habana, Editora Universitaria.

AVALOS TENORIO, G., Rhina Roux. Reflexiones de Marx acerca del Estado y la política (1842-1852), México, FCPyS.

BEDESCHI, Giuseppe. Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx. Madrid, Alberto Corazón Ed.

BLACKBURN, Robin. El pensamiento político de Karl Marx. Barcelona, Pontamara.

BLOCH, Ernst. Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel. México, Fondo de Cultura Económica.

BOBBIO, N. El futuro de la democracia, México, Ed. FCE.

-----, Liberalismo y democracia, México, Ed. FCE, 1989

-----, Michelangelo Bovero, Sociedad y Estado en la filosofía moderna, México, Ed. FCE.

-----, Origen y fundamentos del poder político, México, Ed Grijalbo.

BOURGEOIS, B. El pensamiento político de Hegel, Buenos Aires, Ed. Amorrortu.

BRUHAT, Jean. Marx/Engels. Biografía crítica. Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

CERRONI, Umberto. El pensamiento de Marx. Barcelona, Ediciones del Serbal.

CLEAVER, Harry. Una lectura política de El Capital. México, Fondo de Cultura Económica.

D'HONDT, Jacques. De Hegel a Marx. Argentina, Amorrortu Editores.

DUSSEL, Enrique. La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI.

-----, Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Siglo XXI.

-----, Filosofía de la Liberación. México, Editorial Edicol.

-----, Filosofía de la producción, Bogotá, Ed. Nueva América, 1984.

-----, "Estudio preliminar" en Marx, K. Cuaderno tecnológico-histórico, México, Ed. UAP, 1984.

-----, "El 'manuscrito I' inédito del libro II (1864-1865)" en Signos, Anuario de Humanidades, UAM-I, 1988.

-----, "Semejanzas de estructuras en la Logica de Hegel y El Capital de Marx" en Investigación Humanística, UAM, Otoño, 1987.

-----, "Sobre la juventud de Marx" en Dialéctica, No. 12, Ed. UAP, Puebla, 1982.

-----, "La configuración del proceso global. Primera Parte del 'Manuscrito principal' del Tomo III de El Capital" en Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, No. extraordinario, 1989.

-----, "Variaciones sobre un mismo capital" en La Jornada Semanal, No. 56, Nueva Epoca, México, 8 de jul. 1990.

-----, "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx" en Cristianismo y Sociedad No. 85, 1985.

ECHEVERRIA, Bolivar, El discurso crítico de Marx, México, Ed. ERA.

FERNBACH, David. Marx: una lectura política. México, ERA.

GIL VILLEGAS. "Hegel: Estado y sociedad a la luz de nuevas fuentes" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, No. 133, México, FCPyS-UNAM, Jul.-sept. 1988.

- GOULD, Carol. Ontología social de Marx. México, FCE.
- HEGEL, G.W.F. Filosofía del Derecho, México, Juan Pablos.
- , Fenomenología del Espíritu. México, Fondo de Cultura Económica.
- , Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas. México, Juan Pablos.
- , La constitución de Alemania, Madrid, Ed. Aguilar.
- , Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- , Lecciones sobre historia de la filosofía, 3 VV. México, Ed. FCE.
- FERNANDEZ CHRISTLIEB, Paulina, El partido político de la clase obrera en la primera internacional (1864-1872). México, FCPYS-UNAM, 1987, Tesis de doctorado,
- GILLY, Adolfo, "Cooperación, despotismo industrial y consejos de fábrica" en La Batalla No. 4, 1983.
- HYPPOLITE, Jean. Lógica y existencia. Un estudio sobre la lógica de Hegel. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- HYPPOLITE, Jean. Studies on Marx and Hegel. Nueva York, Basic Books Inc. Publishers.
- JUANES, Jorge. Marx o la crítica de la economía política como fundamento. México, Universidad Autónoma de Puebla.
- KAUFMANN, Walter. Hegel. Madrid, Alianza Editorial.
- KOFLER, Leo. Historia y Dialéctica. Argentina, Amorrortu.
- KOJEVE, Alexandre. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Buenos Aires, La Pléyade.
- KOJEVE, Alexandre. La idea de la muerte en Hegel. Buenos Aires, Editorial Leviatán.
- KORSCH, Karl. Karl Marx. Barcelona, Ariel.
- KUNTZ, Sandra. Presupuestos metodológicos de la cuestión de la dependencia en Marx (En los Grundrisse y El Capital), México, FCPYS-UNAM. Tesis de licenciatura.
- LABARRIERE, Perre-Jean. La fenomenología del espíritu de Hegel. México, Fondo de Cultura Económica.

LUCKACS, Georg. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, México, Grijalbo.

MACPHERSON, C.B. La teoría política del individualismo posesivo, Barcelona, Fontanella.

MAGUIRE, John. Marx y su teoría de la política, México, Fondo de Cultura Económica.

MANDEL, Ernest. La formación del pensamiento económico de Marx. Madrid, Siglo XXI de España.

MANDEL, Ernest. El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. México, Siglo XXI.

MARCUSE, Herbert. Razón y Revolución. Madrid, Alianza Editorial.

MCLELLAN, David. Karl Marx. Su vida y sus ideas. Barcelona, Crítica Grijalbo.

MEHRING, Franz. Carlos Marx. Historia de su vida. México, Grijalbo.

MESZAROS, István. La teoría de la enajenación en Marx, México, Editorial ERA.

MIRANDA J. Porfirio. El cristianismo de Marx. México, S/E.

MIRANDA J. Porfirio. Marx y la Biblia. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

MIRANDA, J. Porfirio. Hegel tenía razón. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

PEREZ SAINZ, J.P. Mercancía, Capital y Estado. (mimeo).

PIÑON, Francisco. Gramsci: Prolegómenos. Filosofía y Política, México, Centro de Estudios Antonio Gramsci, 1987.

PLAMENATZ, John. Karl Marx y su filosofía del hombre, México, Fondo de Cultura Económica.

PRIETO, Fernando. El pensamiento político de Hegel. Madrid, Universidad Pontificia.

QUINTANILLA, Lourdes. "Reflexiones en torno a la tiranía" en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, No. 110, oct.-dic. 1982, México, Ed. FCPYS.UNAM.

RIPALDA, José María. La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel. México, Ed. FCE.

RODRIGUEZ ARAUJO, O. "Del marxismo de Marx y Engels al reformismo de hoy, es decir al antimarxismo de hoy" en La Batalla, jun.-jul- 1983.

RODRIGUEZ ARAUJO, O. "Notas sobre el Estado" en La Batalla No. 13, 1985.

ROMERO, José Luis. Estudio de la mentalidad burguesa, Madrid, Alianza Editorial.

ROSDOLSKY, Román. Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse), México, Siglo XXI.

ROSSI, Mario. La génesis del materialismo histórico. 1. La izquierda hegeliana, Madrid, Comunicación-Alberto Corazón Editor.

ROSSI, Mario. La génesis del materialismo histórico. 2. El joven Marx. Madrid, Comunicación-Alberto Corazón Editor.

ROSSI, Mario. La génesis del materialismo histórico. 3. La concepción materialista de la historia. Madrid, Comunicación-Alberto Corazón Editor.

RUBEL, M. Marx without myth, Gran Bretaña, Ed. Basil Blackwell-Oxford, 1975.

RUBIN, Isaac I. Ensayo sobre la teoría marxista del valor. México, Cuadernos de Pasado y presente-Siglo XXI.

SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. Filosofía de la praxis. México, Grijalbo.

SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. Filosofía y Economía en el joven Marx. Los Manuscritos de 1844. México, Ed. Grijalbo.

SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo. "La cuestión del poder en Marx" en Sistema, No. 92, Madrid, sept. 1989.

SANA, Heleno. La filosofía de Hegel. Madrid, Editorial Gredos.

SCHMIDT, Alfred. El concepto de naturaleza de Marx, México, Siglo XXI.

TAYLOR, Charles. Hegel y la sociedad moderna. México, Fondo de Cultura Económica.

WEIL, ERIC. Hegel y el Estado. Córdoba, Ediciones Nagelcop.

ZELENY, Jindrich. La estructura lógica de El Capital de Marx. México, Grijalbo.