



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

“LOS PRINCIPIOS ECONÓMICOS DE LA SUPERESTRUCTURA: EL
MATERIALISMO DE KOJIN KARATANI COMO ALTERNATIVA AL
MARXISMO ORTODOXO”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

VICTOR PATRICIO VERDE NERI

ASESORA: DRA. ANDREA TORRES GAXIOLA



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Esta tesis fue realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM IN403917: Teoría crítica en la filosofía mexicana (los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sanchez Vázquez). Agradezo a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

Índice

Introducción.	3
1. El materialismo de Marx.	19
1.1. El materialismo de La ideología alemana.	21
1.2. Las Tesis sobre Feuerbach.	30
1.3. El Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.	40
1.4. Materialismo ¿En qué consiste lo económico?	47
2. Debate con la ortodoxia marxista.	50
2.1. La segunda internacional y la constitución de la ortodoxia marxista.	52
2.2. El determinismo de Cohen.	58
2.3. Crítica al determinismo de fuerzas productivas.	64
2.4. Alternativas al DFP.	74
3. Reconstruyendo el materialismo.	87
3.1. El intercambio como relación social fundamental.	88
3.2. De la producción al intercambio.	96
3.3. Acerca del sujeto político.	102
4. Los principios económicos de la superestructura	106
4.1. Modo A – intercambio de dones	108
4.2. Modo B – saqueo/redistribución	115
4.3. Modo C – intercambio de valor equivalente y la triada moderna	121
Conclusiones	138
Bibliografía	141

Introducción

En el *Manifiesto del partido comunista*, Marx y Engels ofrecen una halagadora descripción del *modo de producción burgués*. Los autores resaltan la forma en la que este modo ha sido capaz de aumentar las fuerzas productivas sociales a un nivel insólito en la historia de la humanidad. Ha logrado, además, revolucionar cada aspecto de la vida del ser humano al ofrecerle un sin fin de nuevos objetos para satisfacer sus necesidades más variadas, tanto viscerales como espirituales, desde el simple alimento hasta los objetos más sublimes de apreciación estética:

El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación. [...] ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?¹

Y no obstante, se trata de un modo de producción que ha traído tantas ventajas como calamidades. Los problemas sociales, el hambre, la miseria y la explotación están lejos de ser erradicados y constituyen más bien la condición perpetua sobre la que este sistema ha construido su edificio civilizatorio. Por ello, Marx y Engels consideran que la burguesía no está a la altura para emplear las fuerzas que ha desencadenado, pues su propio modo de emplear esas fuerzas tiende a la acumulación de la riqueza en contadas manos y a la crisis económica sistemática.

¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, UAM-X, México, 1997, p.17

Para los autores, el modo de producción burgués está en camino hacia su propia destrucción, por lo que una nueva clase revolucionaria deberá tomar las riendas del curso de la historia. Una clase que disolverá el conflicto central que es condición de la historia hasta este momento: la lucha de clases. Una vez que se disuelva este conflicto, nos dicen los autores, el ser humano habrá concluido su prehistoria, y comenzará su verdadera historia.

Hoy, a más de 170 años de esta sentencia lapidaria, nos encontramos con un panorama muy distinto al pronosticado. El sistema capitalista por todos los rincones del mundo se ha multiplicado y su resiliencia a las crisis ha sido probada una y otra vez por la historia. Además, el ascenso y la caída del socialismo soviético ha significado para muchos la prueba de que las conclusiones del marxismo habían sido falseadas. Algunos incluso pintaron un panorama completamente invertido donde nos encontramos, sí, en el fin de la historia, pero esto no se debe al triunfo de la clase proletaria, sino al triunfo absoluto del estado liberal capitalista².

A pesar de ello, la profunda crisis económica del 2008, la catástrofe ecológica cada vez más acentuada, la cada vez más dramática concentración de la riqueza en el 1%, las arrasadoras políticas neoliberales y el retorno del conservadurismo nacionalista nos pintan un “fin de la historia” francamente distópico. Y con ello, las palabras de Marx de 1856 encuentran una indudable vigencia en los problemas sociales de la actualidad:

Por un lado, han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas

² Francis Fukuyama, “The End of History?” en *The National Interest*, Center for the National Interest, No. 16, Summer 1989

precedentes.. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho a los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible.³

De no ser porque la cita comienza con “Nos hallamos en presencia de un gran hecho característico del siglo XIX[...]”, estas palabras podrían pronunciarse con la misma fuerza hoy. La incisiva visión de Marx en los problemas fundamentales del capitalismo está lejos de ser superada, por lo que no podemos evitar regresar una y otra vez a sus textos, a sus cartas o a su vida, pues en alguno de esos vistazos podríamos encontrar la clave para penetrar los problemas de nuestro presente. Así, con el declive del ideal del comunismo como discurso emancipador nos ha dejado con una ansiedad tremenda, pues el mundo está lejos de ser ideal. Si hemos de regresar a leer a Marx ¿Cómo conciliar esto con los claros contraejemplos que el

³ Karl Marx, *Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del People's Paper*, digitalizado para el MIA por José Ángel Sordo, 1999, consultado en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>

siglo XX planteó a su teoría? ¿Qué premisas o conclusiones de Marx fallaron en ofrecernos una explicación precisa de las tendencias sistema capitalista? ¿En qué consiste la vitalidad del sistema que Marx no fue capaz de predecir? ¿Qué podemos recuperar de su teoría? O ¿Cómo podríamos reelaborarla?

Determinismo y superestructura

Distintos críticos, tanto marxistas como oponentes del marxismo, han sido sumamente insistentes respecto al problema central del marxismo. Se trata de su reduccionismo determinista, donde elementos políticos como el estado y la nación son reducidos a una dimensión accesoria completamente determinada por la base económica. Aunque se puede debatir acerca de si ésta era estrictamente la visión que Marx sostenía, no puede ignorarse que gran parte de esta interpretación puede rastrearse a los mismos textos de Marx.

En el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*⁴, escrito en 1859, Marx ofrece de manera breve las conclusiones a las que ha llegado a partir de un largo e intenso estudio histórico, político y económico. A causa de esto, el *Prólogo...* resulta un texto extremadamente condensado y complejo. Afirma, de manera muy breve, tesis que requerirían de extensa clarificación y justificación. Así mismo, podemos considerar que este texto presenta las ideas más acabadas de la teoría marxista, por lo que ha sido leído, citado y reinterpretado muchas veces a lo

⁴ Karl Marx, "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política" en *Introducción general a la crítica de la economía política*: 1857, trad. José Aricó, Siglo XXI, México, 2004.

largo de la historia. En este prólogo se exponen tres aspectos centrales que serían tremendamente influyentes para la manera en que el marxismo ha interpretado el mundo:

- (1) Una morfología de la estructura social que consiste, por un lado, en una base económica, y por otro, en una superestructura económica correspondiente, donde la base tiene primacía explicativa.
- (2) Una explicación teleológica de la historia humana, construida como una progresiva sucesión de modos de producción.
- (3) Una teoría del cambio social que identifica las transformaciones con los momentos históricos donde las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción son insostenibles.

Estos tres aspectos están en el fondo de la mayoría de los textos de Marx, y, particularmente en el *Manifiesto...*, son las premisas que pronostican la decadencia inminente del sistema capitalista. Las relaciones económicas -entendidas como relaciones de producción- preceden la existencia social de los hombres y determinan su acción en el mundo. Estas relaciones económicas, por tanto, estarían en la base de todo fenómeno social que fuera no-económico, como lo es la religión, la política, el arte, el estado, la nación, etc. Esto queda muy claro en el siguiente pasaje: “El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.”⁵

⁵ *Ibidem*, p. 67

Si nos centramos en estos aspectos, parece ser que definitivamente la interpretación más fiel que podemos hacer de Marx es que suscribe cierto determinismo económico. Si el modo de producción determina todos los aspectos de la vida del hombre, entonces todo cambio social debe suceder en primera instancia en el nivel económico. Las fuerzas productivas se desarrollan siguiendo sus propios principios y de manera independiente a la conciencia del hombre, consecuentemente, el desarrollo de dichas fuerzas plantea los problemas que el hombre debe resolver en el nivel superestructural. La pauta de todo proceso social quedaría dada en el nivel de la base económica y lo que sucedería fuera de ella estaría relegado a segundo plano. En otras palabras, se trata de una relación causal unidireccional entre la estructura y la superestructura, pues, mientras que la estructura determina a la superestructura, esta última parece no tener la capacidad de influir en la estructura. Esto significa que lo que ahí se desenvuelve es sólo un *efecto* que corresponde a causas económicas que tendrían la primacía en su desarrollo.

La postura de que hay una relación causal unidireccional entre el nivel económico y los demás niveles de lo social fue muy influyente en la recepción de Marx desde la publicación del *Prólogo*.... Algunos años después de su muerte en 1883, la Segunda Internacional buscaría hacer de esta postura la interpretación oficial del materialismo histórico. Los trabajos de Kautsky, Plekanov y Bukharin difundieron esta postura y la asumieron de manera militante para la construcción de un proyecto de organización política socialista⁶. Consecuentemente, dicha

⁶ S. H. Rigby, *Marxism and history: A critical introduction*, Manchester University Press, Manchester, 1987.

interpretación sería tan influyente que por muchos años fue considerada como la única interpretación posible del marxismo.

Posteriormente, esta posición es retomada por el filósofo analítico G. A. Cohen⁷, quien ofrece una defensa bastante completa de lo que denomina *determinismo de fuerzas productivas*. Ahora, por las razones anteriores, suele creerse que la esencia de la teoría de Marx consiste en este determinismo económico. No obstante, debe entonces sorprendernos que podamos encontrar en los propios textos de Marx y Engels argumentos en contra de este economicismo estricto. En las *Tesis sobre feuerbach*⁸, así como en otras cartas de Marx, encontraremos una posición muy distinta que apunta hacia un materialismo crítico y abierto a reinterpretaciones. Lo cual nos puede llevar a cuestionar directamente este marxismo ortodoxo.

Estado y nación

Si seguimos al pie de la letra la morfología del materialismo, el aparato jurídico y político de la sociedad, esto es, el estado, se ubica en la superestructura ideológica. Esto significa que es una consecuencia de las relaciones de producción de una sociedad en particular, un instrumento a través del cual la clase dominante mantiene el poder a través del uso de la fuerza. Por ello, Marx argumenta que, al abolir la propiedad privada burguesa y socializar los medios de producción, las

⁷ G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.

⁸ Karl Marx, "Tesis sobre Feuerbach" en Karl Marx & Friedrich Engels, *Obras escogidas*, t.1, Progreso, Moscú, 1980.

relaciones de producción presentes desaparecerían. Como consecuencia de ello, ya que el estado es un instrumento para mantener funcionando las relaciones de producción existentes, el estado eventualmente desaparecería también. No obstante, como nos mostró la historia del siglo XX, el ascenso de la Unión Soviética es un fuerte contraejemplo a esta teoría. Los soviets no sólo no desaparecieron el estado, sino que aumentaron su poder y dominio a niveles insólitos. Esto sugiere que el estado se rige bajo un principio independiente de las relaciones de producción, o bien, que el significado de “relaciones de producción” debe ser reelaborado.

Por otro lado, la pregunta sobre la nación fue un problema con el que se encontraron numerosos marxistas como Rosa Luxemburg, Joseph Stalin, Leon Trotsky e incluso el propio Engels.⁹ Todos ellos han reducido el carácter propio de la nación o bien a las relaciones de producción y al mercado, o la historia común, lengua y cultura de los grupos sociales. Aún en este último caso, Engels y Luxemburg argumentan que la importancia de la nación no debe sobreestimarse y debe subordinarse políticamente a la meta del proletariado mundial, el cual carece de pertenencia a una nación. Esto es una consecuencia de la premisa de que la nación, como parte de la superestructura, es un producto ideológico que responde a los intereses de la clase burguesa, por lo que las clases oprimidas sólo externan su apoyo a intereses nacionales “por error” o por manipulación ideológica¹⁰.

Por su parte, el marxista italiano Antonio Gramsci ahonda en el papel de los aparatos culturales y nacionalistas de un estado. A causa de sus duras experiencias

⁹ Michael Löwy, “Marxists and the National Question” en *New Left Review*, 1/96, Mar-Apr 1976.

¹⁰ *Ibidem*.

políticas en Italia que lo llevaron a ser encarcelado, el autor reflexionó acerca del papel crucial que ocupan las instituciones como la escuela, la familia y diferentes instituciones culturales en mantener una cultura hegemónica nacional que incline a los sujetos de un estado a acceder voluntariamente a ser dominados¹¹. Por ello, en tiempos de crisis, suele suceder que, en vez de que el proletariado de una nación se vea invadido por un sentimiento revolucionario internacionalista, la frustración colectiva suele condensarse en un nacionalismo duro, conservador y chauvinista. Estas fueron las condiciones que permitieron el ascenso del fascismo en Europa, así como podemos verlas repetirse en distintos lugares actualmente como Estados Unidos o Brasil. En este caso, la figura de la nación emerge políticamente para exigir al estado medidas que aminoren la desigualdad. Paradójicamente, el mismo ejemplo encontramos en las mismas revoluciones socialistas que, para poder realizarse, se apuntalaron en fuertes sentimientos nacionalistas, o bien, en el caso de pueblos colonizados, en una retórica de liberación nacional. ¿Cómo puede la nación, que está completamente determinada, en ocasiones apoyar la lucha de los oprimidos y en ocasiones alinearse con los intereses de los opresores? Todo esto nos sugiere que el fenómeno de la nación, a pesar de ser parte de la superestructura, está lejos de ser una instancia simplemente determinada por las relaciones de producción de una sociedad y, en cambio, moviliza por sí misma afectos colectivos que pueden reaccionar en contra de las condiciones económicas

¹¹ Cfr. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell, International Publishers, New York, 1971.

dadas por la estructura de relaciones de producción y producir cambios políticos significativos.

Estas consideraciones nos sugieren que aquello que el marxismo ortodoxo denomina “superestructura ideológica” puede no ser una instancia pasiva en el desarrollo histórico, sino un agente activo que opera de cierto modo distinto a la pauta dada por las relaciones de producción. Louis Althusser tiene una opinión cercana a esta posición cuando critica el carácter teleológico y monista del desarrollo histórico del marxismo ortodoxo¹². También para Althusser, la efectividad de las superestructuras en los fenómenos sociales ha sido gravemente descuidada. Naturalmente, esto nos plantea un problema complejo. Mientras abandonamos la idea de que las fuerzas productivas y las relaciones de producción determinan la totalidad de lo social, parece que abandonamos con ello la premisa más incisiva de Marx: su materialismo. Por ello, muchos marxistas como el mismo Althusser han optado por considerar la autonomía de la superestructura en términos limitados y mantienen que la base económica determina “en última instancia” a las demás. Por otro lado, aquellos que optan por darle un papel activo al estado, a la nación, a la cultura, al arte, etc. dejan de considerarse “verdaderos marxistas” e incluso son señalados de idealistas y/o burgueses.

Finalmente, quizá lo mas importante sobre el determinismo mencionado anteriormente esta en sus consecuencias para la elaboración de una teoría ético-política. Claramente, en la visión teórica de la realidad, se adopte la visión que sea, están presupuestas las acciones posibles de organización ético-política para

¹² Louis Althusser, “Contradiction and Overdetermination” in *For Marx*. Verso. London. 2005.

cambiar las condiciones sociales. Si la teoría es estrictamente determinista, las vías de acción son gravemente reducidas

Ahora, justamente en el marco de estas discusiones introduzco la hipótesis de este trabajo: que, tanto el estado como la nación, a pesar de ser elementos de la superestructura, están fundamentados en sus propios principios materiales. Estos principios, no obstante, no se refieren solamente a las relaciones de producción sino también a *relaciones de intercambio*. La confirmación de esta hipótesis consistirá en dos pasos: el primero es refutar el determinismo estricto de fuerzas productivas defendido principalmente por la segunda internacional y G. A. Cohen¹³; y el segundo será mostrar que una cosmovisión que considere exclusivamente el conjunto de relaciones de producción como la base de la sociedad no es capaz de explicar los fenómenos del estado y la nación, de modo que es necesario ampliar nuestras categorías económicas para incluir el intercambio como modo de relación social económica fundamental, esto, finalmente, nos permite considerar el estado y la nación bajo conceptos económicos. Esta hipótesis la tomamos del filósofo japonés Kojin Karatani¹⁴, cuya teoría, por un lado, nos acerca a comprender por qué el sistema estado-nación-capital ha mantenido su vitalidad a lo largo de estos últimos 170 años a pesar de su anunciada ruina por parte de Marx y Engels, y, por otro lado, nos ofrece nuevas vías de acción ético-política que no habían sido discutidas por el marxismo tradicional.

Estructura del trabajo

¹³ G. A. Cohen, *op. cit.*

¹⁴ Kojin Karatani, *Transcritique: On Kant and Marx*, trad. Sabu Kosho, MIT Press, Massachusetts, 2003.

En este trabajo nos daremos a la tarea de discutir la visión determinista del marxismo y las críticas que se le han señalado a lo largo del siglo XX. Posteriormente, expondremos la teoría de Karatani como una interesante propuesta que resuelve muchos de los problemas que se le habían señalado al marxismo ortodoxo. Para ello, hemos dividido esta tesis en tres capítulos.

En el primer capítulo, de nombre *El materialismo de Marx*, será necesario exponer tres textos clave donde encontraremos las premisas generales de la teoría de Karl Marx: *La Ideología Alemana*¹⁵, *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* y las *Tesis sobre Feuerbach*. Será crucial comprender exactamente a que se refiere Marx con “lo material” y “lo económico”, el lugar de los conceptos de producción e intercambio, la preeminencia ontológica de la estructura económica frente a la superestructura, así como el materialismo como discurso crítico que no se cierra a una sola interpretación, sino que se abre a distintas posibilidades. Esta primera exposición nos servirá como base para ponderar una discusión subsecuente sobre el determinismo económico.

En el segundo capítulo *Debate con la ortodoxia marxista* se presentará de manera histórica la recepción de las ideas de Marx y Engels. Particularmente, se discutirá la interpretación que hizo la Segunda Internacional de sus tesis, lo cual desembocó en el determinismo económico como versión oficial del marxismo. Analizaremos las posiciones de tres teóricos importantes de ese momento: Plekhanov, Kautsky y Bukharin. A pesar de que en estos tres autores

¹⁵ Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Akal, Madrid, 2014.

encontraremos las tesis más importantes de este determinismo, discutiremos principalmente el trabajo de G. A. Cohen. Este autor ofrece una sistematización y una defensa exhaustiva de la posición determinista, por lo que, para poder rechazar esta postura, será crucial discutir las dos tesis de Cohen: (1) la tesis de la primacía y (2) la tesis del desarrollo. Para ello, nos apoyaremos del trabajo de S. H. Rigby¹⁶, un marxista inglés que evalúa el problema de manera sumamente completa y ofrece fuertes y valiosos argumentos en contra del determinismo de Cohen. Asimismo, abordaremos al propio Marx, quien nos ofrece buenas razones para rechazar esta postura en sus *Tesis sobre Feuerbach* y en su crítica al fetichismo en el primer capítulo de *El capital*¹⁷. En la segunda parte de este capítulo, abordaremos las tendencias que han adoptado las críticas a este determinismo. Se abordará de manera cercana la crítica que hace Althusser al marxismo ortodoxo, lo cual lo lleva a proponer una investigación de los principios propios de las instituciones que operan en el nivel superestructural. Asimismo, se expondrá la crítica de Gramsci, quien argumenta a favor de una teoría de la hegemonía como fenómeno autónomo a la base económica. Con ello, se buscará mostrar las debilidades del marxismo para explicar dos instancias centrales de la organización política moderna: estado y nación.

Ahora bien, si rechazamos la interpretación determinista, aún tenemos que pensar en una interpretación adecuada para comprender la naturaleza del estado y la nación. Para ello, en el tercer capítulo *Reconstruyendo el materialismo*, me gustaría presentar la teoría de Kojin Karatani como una propuesta importante que

¹⁶ S. H. Rigby, *op. cit.*

¹⁷ Karl Marx, *El capital: Crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1975.

atiende a los problemas clave del marxismo ortodoxo. Para ello, será clave ahondar en la discusión de qué es lo que designa exactamente el término de “base económica”. Para reinterpretar este concepto, recuperaremos las intuiciones de Marx y Engels en *La ideología alemana* y *Tesis sobre Feuerbach* que apuntan a entender la base económica como el conjunto de *relaciones sociales* económicas de una sociedad. Esto significa que, si la base económica de una sociedad es el conjunto de relaciones sociales económicas y las relaciones de producción son sólo un grupo dentro de un conjunto mayor de relaciones, entonces es natural que al ponderar únicamente un tipo de relaciones del conjunto no obtengamos una explicación completa de la totalidad social. Así, requerimos de una teoría acerca de las relaciones sociales económicas en sentido amplio para comprender los fenómenos sociales que se consideran “superestructurales”. Esto es, una teoría que sea capaz de explicar, tanto la naturaleza de las relaciones de producción, como la naturaleza de distintos tipos de relación como la que hay entre gobierno y ciudadano, o el lazo afectivo comunitario que podemos ver tanto en las sociedades arcaicas y las naciones modernas¹⁸, de manera que sea posible comprender la totalidad social a partir de principios económicos. Este argumento nos dará la pauta para introducir la teoría de los modos de intercambio de Karatani como una teoría de las relaciones sociales.

Finalmente, el cuarto capítulo *Los principios económicos de la superestructura* será una exposición detallada de la teoría de Karatani. Lo que observa el autor es que el problema de la estructura/superestructura reside en que

¹⁸ Nos referimos aquí al concepto económico del don de Marcel Mauss, la relación de estos conceptos será desarrollada a detalle en el cuarto capítulo.

se considera a la base económica solamente a partir de las fuerzas productivas y relaciones de producción. Esto es porque partimos de un concepto de lo económico que no ha sido suficientemente cuestionado. Para Karatani, a diferencia de Althusser que considera que la superestructura puede tener principios no-económicos, tendríamos que buscar en la superestructura los principios propiamente económicos que subyacen a los fenómenos que ahí se desenvuelven: “[...] debemos abandonar la creencia de que el modo de producción es equivalente a la base económica [...] Simplemente tenemos que lanzar nuestra investigación desde los modos de intercambio en vez de hacerlo desde los modos de producción. Si el intercambio es un concepto económico, entonces todos los modos de intercambio son de naturaleza económica”¹⁹.

Este tipo de materialismo consiste entonces en interpretar las formaciones sociales a partir de modos de intercambio, que, de acuerdo con Karatani son tres: don-contradon, saqueo-redistribución e intercambio mercantil de equivalentes; cada uno con su lógica económica propia. Ahora bien, lo que es notable de esta teorización es su capacidad de analizar, a partir de principios económicos, los fenómenos que el marxismo tradicional consideraba ideológicos como el estado y la nación. Además de esto, lo que hace notable el trabajo de Karatani es que, no sólo nos ofrece una teoría materialista del estado y de la nación, sino que también describe con precisión la manera en la que estas dos instancias interactúan con la sociedad civil capitalista dentro de una triada: estado-nación-capital. Como

¹⁹ Kojin Karatani, *The Structure of World History: from Modes of Production to Modes of Exchange*, Duke University Press, Durham and London, 2014, p.2

conclusión, analizaremos las posibilidades ético-políticas que su teoría nos ofrece y su posibilidad de vincularse con debates contemporáneos sobre política.

Capítulo 1 – El materialismo de Marx

En este capítulo trataremos los supuestos generales que guiaron el análisis histórico y social de Marx. Esto no será una tarea sencilla ya que, al revisar la gran cantidad de trabajo escrito por Marx, no encontramos el planteamiento explícito de un sistema teórico de análisis que constituya una unidad coherente. Veremos que esto no fue un descuido, sino una decisión consciente por parte de Marx. Su resistencia a plantear un sistema cerrado y universal tiene que ver con su propia visión de que el pensamiento debe estar orientado en un sentido práctico y político. En el análisis subsiguiente se mostrará que esto es un aspecto crucial de la filosofía de Marx.

Aunque el concepto de materialismo parece ser de fácil comprensión, una vez que lo analizamos con detenimiento se hace notar que es un concepto repleto de ambigüedades. Se trata de una postura filosófica que sostiene la preeminencia ontológica de lo material frente a otras dimensiones de la realidad. Ahora bien, ¿A que se refiere exactamente lo “material”? ¿A lo físico? ¿A lo concreto? Cada uno de estos conceptos requerirían de una aclaración propia. Por las complejidades de este problema, nos parece importante comenzar el análisis en uno de los primeros planteamientos de su materialismo: *La ideología alemana*²⁰. El desarrollo que Marx hace ahí de su propia postura nos hará comprender cómo este materialismo se define fundamentalmente en oposición a la postura idealista de Hegel y sus

²⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*

discípulos. Esto significa que el idealismo alemán es un punto de referencia significativo para entender las particularidades del tipo de materialismo que Marx sostiene. Posteriormente, analizaremos el texto *Tesis sobre Feuerbach*²¹. Estas tesis contienen, aunque de manera extremadamente condensada, premisas generales que constituyen el materialismo de Marx. No obstante, debido al carácter breve y fragmentario de dichas tesis, se trata de un texto que requiere de un análisis detenido y una interpretación fundamentada, por lo que nos apoyaremos en el trabajo interpretativo que realizó el filósofo marxista Bolívar Echeverría²².

Finalmente, será necesario exponer y analizar el texto más citado cuando se buscan los fundamentos generales del materialismo de Marx: *el Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*²³. En este texto breve se presentan las guías generales que Marx empleó para su investigación histórica. Asimismo, este texto ha tenido una influencia capital para la recepción y el desarrollo posterior de las teorías de Marx. Además, la caracterización que Marx hace de la conciencia y la sociedad en ese texto plantea explícitamente el problema del determinismo económico, el cual es una cuestión central para el desarrollo de este trabajo.

El objetivo final de este capítulo será exponer y analizar estos tres textos para responder a la siguiente pregunta: ¿Qué es propiamente material en el actuar del ser humano? La respuesta a dicha pregunta nos llevará a problematizar el concepto de “lo económico” y su relación con los conceptos de “producción” e “intrcambio”.

²¹ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, *op. cit.*

²² Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, FCE, México, 2017.

²³ Karl Marx, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, *op. cit.*

1.1. El materialismo de *La ideología alemana*.

La ideología alemana es un texto escrito entre 1845 y 1846 por Marx y Engels. Se trata de una aguda crítica al desarrollo intelectual en Alemania desde la muerte de Hegel en 1831. Está bien documentada la admiración que el propio Marx le tenía a Hegel. De acuerdo con Isaiah Berlin, una vez que Marx decidió dejar la jurisprudencia y dedicarse por completo a la filosofía, encontró en la filosofía hegeliana la mayor hazaña del pensamiento alemán: “Marx se lanzó decididamente al estudio exhaustivo de la obra de Hegel, lo leyó día y noche, y después de tres semanas anunció su conversión completa”²⁴. A causa de esta fascinación, frecuentó las reuniones de Bruno, Edgar y Egber Bauer; Köppen y Max Stirner, con quienes mantenía largas y acaloradas discusiones sobre temas de teología hegeliana. No obstante, Marx no asimiló la filosofía hegeliana de manera acrítica, sino que mantuvo siempre cierta distancia que le serviría eventualmente para emplear la dialéctica de una manera distinta.

Paralelo a su interés por la filosofía de Hegel, Marx tuvo siempre una inclinación por reflexionar sobre las condiciones económicas y las injusticias políticas cometidas por el gobierno prusiano, como lo demuestran las agudas críticas que desarrolló en la *Neue Rheinische Zeitung*. Finalmente, al encontrarse con la filosofía de Ludwig Feuerbach, Marx cambió radicalmente su actitud hacia el idealismo. La idea de Feuerbach de que las ideologías religiosas o seculares eran un intento por subsanar las miserias reales de la vida produjo una gran impresión

²⁴ Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 63 (la traducción es nuestra)

en Marx. Pronto, Marx vendría a tomar una postura duramente crítica frente al idealismo: “La ‘idea’ hegeliana se convirtió en una expresión sin sentido: para él, Hegel parecía ahora haber construido un edificio especioso de palabras sobre palabras”²⁵. Marx cayó en cuenta de que la verdadera tarea radical era recuperar el método hegeliano, que aún consideraba sumamente valioso, pero era necesario reemplazar los elementos fantasmagóricos por objetos reales y relaciones observables empíricamente entre ellos.

Este proceso de transición y crítica culmina con la redacción de *La ideología alemana*, cuyos primeros pasajes anuncian el “proceso de putrefacción del espíritu absoluto”²⁶, esto es, el proceso de descomposición del sistema hegeliano. Marx y Engels acusan a los pensadores “críticos” de Alemania de estar bajo el hechizo de la filosofía hegeliana, de la cual brotan una serie de engaños engendrados para cubrir una realidad contradictoria.

Como lo muestra el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, el idealismo parte de un hecho fundamental, a saber, que la esencia del ser humano es su actividad epistemológica, es decir, la relación de la consciencia con la verdad. Dicha actividad comienza con un despliegue en el que la consciencia produce sus propias determinaciones y alcanza formas más acabadas del saber: “los momentos del todo son *figuras de la consciencia*”²⁷. Esto implica que la realidad es un proceso *inmanente*, es decir, interior a la consciencia:

²⁵ *Ibidem*, p. 73. (la traducción es nuestra)

²⁶ Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 13

²⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, p. 60

[...] cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia. [...] Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de figuras de la conciencia.²⁸

Así, la filosofía hegeliana considera la historia y el desarrollo de lo social en general como el despliegue de “lo absoluto como espíritu”²⁹, es decir, mientras que la filosofía había considerado al mundo como un ente substancial y estático, el idealismo lo considera más bien como un sujeto en proceso: “[...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto.”³⁰ De acuerdo con Hegel, el movimiento de este *sujeto* universal a lo largo de la historia produce configuraciones cada vez más sofisticadas y acabadas de su naturaleza. Así, el devenir del espíritu absoluto en el mundo se manifiesta en las formas que adopta la organización social. Figuras como la propiedad, la familia, la sociedad civil, el estado y la nación son para Hegel realizaciones de conceptos puros de la racionalidad humana.

Por lo anterior, la filosofía del derecho de Hegel consiste en una exposición de “la idea del estado” como la manifestación más acabada de el espíritu absoluto³¹. Esta parte del sistema hegeliano comienza con el reconocimiento de la libertad del espíritu humano, un rasgo que cobra su forma objetiva en el derecho: “[...] el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu

²⁸ *Ibidem*, p. 59

²⁹ *Ibidem*, p. 19

³⁰ *Ibidem*, p. 15

³¹ Cf. Thom Brooks, *Hegel's political philosophy: a systematic reading of the philosophy of right*, Edinburg University Press, Edinburg, 2007, p. 21

producido desde él mismo como una segunda naturaleza.”³² Esta libertad se realiza en el reconocimiento mutuo de cada sujeto como propietario. Así, el conjunto de propietarios constituye, propiamente, la *sociedad civil*. No obstante, los miembros de la sociedad civil necesariamente encuentran conflictos entre sí, por lo que emerge el estado como mediador, el cual es la representación de la racionalidad conjunta de todos los miembros de la sociedad civil. Así, para Hegel, el estado es la manifestación necesaria del espíritu y representa también la esencia de la sociedad civil.

Ahora, si bien Marx y Engels observan en el método dialéctico una gran arma del pensamiento, no comparten en absoluto la visión abstracta y mistificada de la que parte. En *La ideología alemana* Marx y Engels rechazan radicalmente la tesis del idealismo que afirma que la esencia del ser humano es su actividad epistemológica y argumentan que el primer hecho fundamental que constituye a los individuos es su organización corpórea y, como consecuencia de esa organización, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. Las cualidades biológicas del ser humano lo hacen un ser mortal, aunque esas mismas características lo dotan de ciertas habilidades, con las cuales se procuran los medios para prolongar su vida. Este comportamiento es conceptualizado por Marx y Engels como *producción de los medios de vida* y constituye la premisa fundamental que sostiene el edificio teórico de su materialismo. Esta visión queda expuesta en la siguiente cita: “[...] el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso esté condicionado por su organización

³² G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. Eduardo Vasquez, Biblioteca nueva, Madrid, 2000, p. 87

corpórea. Al producir sus medios de vida el hombre produce indirectamente su propia vida material.”³³ Vemos que, tanto el materialismo de Marx y Engels, como el idealismo de Hegel, basan su sistema en una *actividad*. No obstante, mientras que el idealismo asume como punto de partida la actividad consciente, esto es, el factor activo de la conciencia en la constitución epistemológica de su objeto, el materialismo asume la producción de los medios de vida como punto de partida. Si bien no está explícitamente expuesto por Marx y Engels, podemos ver que en este hecho fundamental encontramos una relación fundante: por un lado, el ser humano, por otro lado, la naturaleza. El desarrollo de toda dimensión humana se funda en las mediaciones que el ser humano produce frente al encuentro con la naturaleza como objeto. Tomando esto en cuenta, podríamos decir que ambas filosofías mantienen en el centro de sus teorías la relación sujeto-objeto, sin embargo, difieren fuertemente en la caracterización de dicha relación.

A la luz de esto, podríamos caracterizar que la actividad económica fundamental es *la producción*, el concepto de *modo de producción* designa entonces la manera en la que el ser humano, en un momento histórico determinado, crea y reproduce las condiciones para preservar su vida. En este sentido, el materialismo sería una postura que pondera a esta actividad como fundamental, esto es, como causa y fundamento de todas las demás actividades del ser humano. Ahora, será importante señalar aquí también el papel que Marx y Engels le dan a otra actividad eminentemente económica: *el intercambio*: “Esta producción sólo aparece al multiplicarse la población. Y presupone, a su vez un intercambio entre los individuos.

³³ *Ibidem*, p.16

La forma de este intercambio está condicionada, a su vez, por la producción.³⁴ En esta cita, observamos que, de alguna manera, la producción está también íntimamente ligada al intercambio. No obstante, parece ser que el intercambio sucede en un momento posterior en el que la producción necesita sofisticarse y requiere de cierto tipo de cooperación entre individuos. Mientras que la producción concierne fundamentalmente a la transformación de un objeto, el intercambio, como actividad material, es la forma fundamental de la relación social entre sujetos. Esta diferencia será fundamental.

La interpretación tradicional del marxismo, que bien puede encontrar sustento en algunos apartados de la obra Marx, se ha inclinado por la posición que considera la producción como la actividad económica fundamental, desplazando el intercambio a un papel secundario. Sin embargo, es de gran interés para esta investigación el papel que Marx otorga al fenómeno del intercambio y la cooperación. Por ello, es importante plantear un problema en esta primera caracterización del materialismo. Como hemos visto, el primer hecho histórico que consideran Marx y Engels es que el ser humano se halle en condiciones de poder vivir. De este hecho se desprende la actividad primordial del ser humano: la producción de los medios indispensables para la satisfacción de sus necesidades. El segundo movimiento fundamental es que la satisfacción de esta primera necesidad conduce a nuevas necesidades³⁵. Posteriormente, una vez establecidos estos dos momentos anteriores, se incluye como tercer elemento la *cooperación entre individuos*, es decir, aquello que vincula a los distintos seres humanos entre

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 23.

sí. En sentido estricto, parece ser que Marx y Engels otorgan a aquí a la *relación social* un papel secundario, mientras que el momento ontológico fundamental del hombre aislado e indefenso frente a la naturaleza es lógicamente anterior. Esto significa que todo tipo de organización social es sólo consecuencia de la necesidad de sofisticar la producción. Esta caracterización fundamental tiene consecuencias fuertes para la teoría social marxista y debemos tenerlo en mente posteriormente cuando analicemos la relación entre la base económica y la estructura social y política de una sociedad. Cabe resaltar que, en esta caracterización, se puede notar cierto tipo de determinismo en el que la dimensión de la producción es anterior a cualquier fenómeno social.

Ahora bien, esta visión es de inmediato criticable ya que, si concebimos la actividad productiva como un momento en el que el ser humano, de manera aislada, se encuentra con un objeto natural y lo transforma, estamos olvidando el carácter crucial que debe tener ya, desde el inicio, la actividad social. Así, a pesar de los rastros de la preeminencia ontológica de la producción³⁶, Marx y Engels nos apuntan hacia una dirección contraria en la siguiente cita:

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural y, de otra, como una relación social-; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin.³⁷

³⁶ Como veremos posteriormente, el término que emplean Marx y Engels es el de *Stoffwechsel* el cual significa metabolismo. Para Kojin Karatani este concepto no implica necesariamente producción en un sentido unidireccional, sino que significa intercambio entre el hombre y la naturaleza. Ya que un metabolismo es un sistema donde elementos circulan y son transformados para mantener un equilibrio entre las partes.

³⁷ *Ibidem*, p. 24

En resumen, la cita anterior afirma que la producción se manifiesta como una *doble relación*, por un lado, natural, por otro, social. Este carácter social de la actividad material suele obviarse al ponderar el concepto de producción. No obstante, es claro que Marx y Engels tenían este factor en cuenta. Esto podemos observarlo en tanto argumentan que el hombre se diferencia de los animales cuando comienza a producir sus medios de vida. Pero, aunque los animales también desarrollan distintos tipos de actividades para satisfacer sus necesidades, lo que diferencia al ser humano es el modo social que adopta esa condición natural, esto es, un modo que presupone cierta cooperación que no puede separarse de ese momento originario y fundamental de la producción. El carácter social de la actividad material será un tema capital para el desarrollo de esta investigación, por lo que debe tenerse en cuenta para el desarrollo posterior.

Aún con esta reflexión, podemos encontrar diversos pasajes en el texto en donde explícitamente Marx y Engels afirman que el modo de organización e intercambio (*verkehr*) de los seres humanos corresponde y es producto del modo de la producción: “En el mundo real, las relaciones entre los individuos dependen de su modo de producción [...]”³⁸. Esto también debe quedar muy claro con la siguiente cita:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y *engendrada por él*, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y

³⁸ *Ibidem*, p. 345

explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.[...] ³⁹

Como se indica, *el modo de intercambio de una sociedad es equivalente a la sociedad civil*. Además, constituye el producto o consecuencia del modo de producción, y ella es, a su vez, el fundamento del estado y los productos ideológicos de una sociedad:

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu [...]. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado. *La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas*. [...]. La sociedad civil, en cuanto tal, sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente a base de la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.⁴⁰

Nos encontramos aquí con los términos generales de una teoría social materialista: en el fundamento, encontraremos el modo de producción, después, como consecuencia, emerge cierto tipo de intercambio y organización entre individuos, lo cual constituye la *sociedad civil*. Finalmente, de ésta emerge el estado y el nivel

³⁹ *Ibidem*, p. 31

⁴⁰ *Ibidem*, p. 30

político e ideológico de la sociedad. Este modelo tripartito de las formaciones sociales, aunque ya presenta los términos fundamentales, será afinado en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, el cual será expuesto posteriormente.

1.2. Las tesis sobre Feuerbach

Como segunda parte de esta exposición, analizaremos las *Tesis sobre Feuerbach*. Estas tesis fueron recopiladas póstumamente a partir de anotaciones fragmentadas que hizo Marx en sus libretas de apuntes entre 1845 y 1846 mientras vivía en Bruselas y preparaba el manuscrito de *La ideología alemana* junto con Engels. Este texto consiste solamente en once enunciados aforísticos, no obstante, incluyen una discusión compleja entre el punto de vista idealista, por un lado, y, por otro, el materialista. Desde la recuperación de este texto, se ha considerado que contiene ciertas premisas que no se encuentran explícitas en los demás textos de Marx, por ejemplo, el papel de la praxis política que se afirma en la última tesis: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.”⁴¹ Para el filósofo Bolívar Echeverría, este texto guarda un gran potencial crítico y transmite un mensaje profundo acerca de la verdadera naturaleza del discurso marxista, a saber, que el trabajo teórico que se realiza para dotar de sentido al mundo no debe ser simplemente una labor contemplativa, sino transformadora. Si bien en el desarrollo de *La ideología alemana*

⁴¹ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, *op. cit.*, p. 7

que hemos hecho se acentuó la crítica puntual al idealismo alemán, encontraremos en las *Tesis sobre Feuerbach* una crítica sumamente dura al materialismo que había sostenido tanto Feuerbach como los socialistas franceses.

Ahora bien, siguiendo a Echeverría, la escritura de estas tesis debe ser considerada como una intervención directa en el proceso de constitución del movimiento comunista. Esto quiere decir que Marx busca revolucionar la realidad desde dos frentes distintos, pero íntimamente relacionados. Por un lado, darle un fundamento teórico al movimiento comunista significa apostar por una revolución real en las condiciones materiales del ser humano, por otro lado, para lograr lo anterior, es necesario revolucionar la *forma de pensar* acerca de la realidad social, esto sólo es posible al cortar los lazos que anclan a la filosofía a una forma de pensar meramente contemplativa. En suma, es necesario una revolución en la actividad filosófica, o, en palabras de Echeverría, una “[...] reconfiguración fundamental del campo de posibilidades de composición del discurso teórico.”⁴². Así, debe considerarse que este escrito busca fundamentar una forma nueva de teorizar, la cual no se asuma a sí misma como aislada e independiente de la realidad social que busca develar, sino que penetre en lo social como un elemento más de su constitución material.

Ya que las tesis no aparecen en un orden lógico y argumentado, al principio es difícil observar la unidad de las once tesis, a pesar de ello, Bolívar Echeverría propone una lectura particular que permite considerarlas en su conjunto. Su propuesta es dividir las tesis en cuatro grupos. El primer grupo, denominado el grupo

⁴² Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 12

A, consiste en la determinación del discurso dialéctico materialista y está compuesto por parte de la tesis 1, la tesis 5, así como las tesis 2 y 8. El grupo B, que versa sobre la relación entre las formaciones sociales y la especificidad del materialismo, está constituido por las tesis 4, 6 y 7. Posteriormente, el grupo C tiene como tema la necesidad de construir un discurso crítico histórico-materialista y está compuesto por las tesis 9 y 10. Finalmente, el grupo D, que trata el papel necesariamente transformador de este nuevo discurso teórico, está compuesto por las tesis 3 y 11. Para nosotros, será particularmente importante desarrollar el contenido del grupo A, ya que, de acuerdo con Bolívar, contiene las premisas principales de las tesis en general. No obstante, se desarrollarán también algunos fragmentos de las demás tesis, de manera que podamos hacer una interpretación completa del materialismo que Marx suscribe.

La primera tesis comienza criticando cierto tipo de materialismo que no sería dialéctico: “La principal insuficiencia de todo materialismo tradicional es que [, en él] el objeto 1 [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] sólo es captada bajo la forma de objeto [*sinnlich*], (como) praxis; no subjetivamente.”⁴³ Esta crítica se refiere al hecho de que el materialismo tradicional se opone a considerar el carácter activo que ejerce el sujeto en la aprensión o transformación del objeto. Por otro lado, el idealismo ha caído en una posición radicalmente contraria, la cual pondera esta actividad subjetiva con demasiado peso. El idealismo, como lo desarrolló Hegel, asume la autonomía absoluta del espíritu en su capacidad creadora y autogeneradora, perdiendo de vista completamente el carácter material:

⁴³ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 14 (énfasis del autor)

“no conoce la actividad real, material[*sinnlich*] en cuanto tal.”⁴⁴ Ahora bien, aunque Marx considera la crítica de Feuerbach como un paso crucial en la dirección correcta, observa problemas importantes con su concepción. Su filosofía pretende rechazar el pensamiento especulativo y concentrarse en el carácter sensible del mundo, no obstante, fracasa pues considera lo material simplemente como algo cósico y cerrado, en vez de considerarlo como una *actividad*: “actividad práctica, material-humana.”⁴⁵ Esta crítica resulta particularmente aguda tomando en cuenta las palabras de Feuerbach: “[...] lo real es el objeto de los sentidos – lo sensual. Verdad, realidad y sensualidad son uno y la misma cosa. Sólo un ser sensual es un ser verdadero y real. Sólo a través de los sentidos un objeto se da en el sentido real y no por el pensamiento de él”⁴⁶. Y, posteriormente mostrando el carácter de su empirismo completamente pasivo: “[...] un objeto real me es dado sólo en la medida en que es capaz de afectarme.”⁴⁷

Como veremos, *la actividad humana* es lo que está de fondo en el materialismo de Marx, esto es consistente con lo que se desarrolló anteriormente en *La ideología alemana*. Así, comprender esta actividad es la labor del materialismo. Esto queda muy claro en la tesis 7: “Toda vida social es necesariamente práctica. Todos los misterios [...] encuentran su solución racional en la praxis [...] y en la comprensión [*Begreifen*] de esta praxis.”⁴⁸ Ahora bien, la última tesis incluida en este grupo es la número 2, la cual versa sobre la relación

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Ludwig Feuerbach, “Principles of Philosophy of the Future” en *The Fiery Brook*, Verso, London, 2012, § 32 (la traducción es nuestra)

⁴⁷ *Ibidem*. (la traducción es nuestra)

⁴⁸ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 15

entre el pensamiento y la realidad. Fundamentalmente, esta tesis propone una definición de verdad sumamente radical, a saber, que el pensamiento es verdadero en tanto se demuestra en el mundo a través de la actividad práctica: “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde [zukomme] una verdad objetiva [gegenständliche] no es cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder [Macht], la terrenalidad [Diesseitigkeit] de su pensamiento.”⁴⁹ Esta definición de verdad resulta radicalmente distinta a una visión que considere el pensamiento y las ideas como ocurriendo en un espacio aislado del mundo, sea en la mente o en el alma del sujeto. La teoría representacional del pensamiento⁵⁰, que considera la verdad como un valor que se le asigna a las ideas siempre y cuando correspondan con la realidad, es aquí abandonada por una teoría práctica de lo verdadero.

Así, la verdad del pensamiento se realiza en el mundo, es decir, teorizar es una actividad material que interviene en la realidad, como si el pensamiento mismo fuera una de las determinaciones materiales de lo existente, pues está inmiscuido dentro de todo el entramado de relaciones que componen lo real. No es ni independiente ni absolutamente determinado o secundario, sino un elemento más del mundo y, quizá, un elemento de gran importancia.

Echeverría interpreta, siguiendo este primer grupo de tesis, que, para darle un discurso crítico al movimiento comunista, el materialismo debe desprenderse de toda antigua forma de teorizar que busque simplemente la aprehensión fiel de los

⁴⁹ *Ibidem*, p.

⁵⁰ Con ello nos referimos a la teoría del conocimiento desarrollada por los filósofos modernos como Descartes, Locke, Hume y que culmina con Kant.

objetos reales. Para que el discurso teórico revolucionario alcance autosuficiencia, esto es, se separe de las formas de pensamiento ideológicas derivadas del discurso burgués, debe “revolucionar el proceso de pensar.”⁵¹ Para ello, es necesario superar ambas modalidades de aproximarse a la realidad: tanto el materialismo-empirismo, como el idealismo. Las dos posturas, entendidas como horizontes de aprehensión cognoscitiva, delimitan el campo de posibilidades de lo que es posible observar en el mundo. Es justamente la estructura de sus discursos, las premisas de las que parten y la lógica que siguen, lo que imposibilita que lleguen a comprender lo esencial de lo humano: la actividad práctica. Así, ambas posturas no dejan de ser parciales, pues son “dos modalidades complementarias de la configuración moderna o capitalista de la estructura fundamental del discurso teórico.”⁵²

Se trata así de una crítica al discurso moderno, el cual tiene necesariamente que elegir entre dos posiciones contradictorias que no captan adecuadamente la objetividad⁵³. El idealismo elimina todo rastro de materialidad y le da todo el peso al aspecto activo de la subjetividad en la constitución de lo real. Por su parte, el materialismo tradicional considera el objeto como algo externo al sujeto, el cual recibe de manera pasiva los estímulos de dicho objeto. Se observa que esta materialidad es aprehendida como una sustancia inherente al objeto, independientemente de todo sujeto existente: “la presencia de sentido en lo real es tratada como un estado expresivo espontáneo o inerte de las cosas [...] previa a toda actividad de comunicación y significación.”⁵⁴ Así, este materialismo es una

⁵¹ *Ibidem*, p. 16

⁵² *Ibidem*, p. 17

⁵³ *Cf. Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 18

visión que se preocupa hasta la exageración metafísica de aislar el objeto de toda influencia que pueda ejercer el sujeto en ella. Esto es precisamente lo que critica Marx, quien argumenta que hay que considerar la objetividad subjetivamente, esto es, como *proceso* que afecta simultáneamente al sujeto y al objeto.

El nuevo discurso crítico debe ser capaz de superar estas limitaciones, debe fundamentarse en la idea de que una aprehensión teórica que busque ser objetiva debe ser también una actividad práctica, una praxis que funda toda relación sujeto-objeto. Esto apunta a una consideración de la teoría que no se cierra a pretensiones universalistas, ya que esto implicaría una eternalización metafísica de un conjunto de ideas o fórmulas. La verdad está inmiscuida en el proceso de constitución de lo real, por lo que la realidad y la adecuación de cualquier teoría debe responder a su contexto. Si la teoría es praxis, ésta es una actividad material y, como todas las demás actividades, emerge en momentos histórico-culturales específicos. Quizá esto resulte disonante a primera vista, ya que el materialismo histórico ha sido considerado como una teoría omniabarcante de la historia, es decir, una teoría rígida acerca del desarrollo progresivo de la civilización basada en hechos y principios económicos. No obstante, podemos argumentar en contra de la rigidez y universalidad que supone esa interpretación, tomando en cuenta que el mismo Marx se distanciaba de ella:

Quando uno estudia estas formas de evolución de manera separada, y luego las compara entre sí, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno; pero uno nunca llegará a esto usando como llave maestra una teoría histórico-filosófica

general que explica todo precisamente porque no explica nada, cuya virtud suprema consiste en ser suprahistórica.⁵⁵

Vemos que el carácter material del pensamiento hace que sea necesario revolucionarlo constantemente, de manera que responda a una realidad que se encuentra en constante cambio.

Ahora bien, este primer desarrollo contiene ya gran parte de las reflexiones acerca del materialismo que buscábamos exponer aquí. No obstante, las demás tesis guardan aún ideas importantes que es necesario comentar. Respecto al grupo B, será importante resaltar la tesis número 6. En ella, Marx observa que Feuerbach, si bien rechaza la propuesta hegeliana de colocar la esencia del género humano en un reino etéreo fuera de él, mantiene la idea de “la esencia del ser humano” como una generalidad abstracta⁵⁶. En palabras de Marx: “la esencia humana no es un abstractum inherente [*inwohnend*] al individuo singular. En su realidad, es *el conjunto de las relaciones sociales* [...]”⁵⁷. En esta cita encontramos un comentario relevante acerca de lo que constituye el fundamento de lo humano: las relaciones sociales. Se trata de algo que podía observarse someramente en *La ideología alemana* acerca de la importancia de la cooperación como momento constitutivo de la actividad productiva del ser humano. Así mismo, esto resulta controvertible con respecto a otros pasajes donde Marx pondera con mayor importancia el papel de

⁵⁵ Karl Marx citado en Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 113 (la traducción es nuestra)

⁵⁶ Cf. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, consultado en <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/> el 29/08/2019

⁵⁷ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 45. (énfasis nuestro)

las fuerzas productivas como fundamento de la sociedad. Esto se expondrá posteriormente en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*.

La cita nos dice que el conjunto de las relaciones sociales representa la verdadera esencia del ser humano, en el sentido de ser el fundamento que sostiene todo fenómeno que se da en la realidad social. Ahora bien, para poder interpretar estas relaciones sociales debemos atender a las premisas materialistas de producción e intercambio, no obstante, la discusión sobre cómo interpretar este fundamento económico de la sociedad será desarrollada a detalle posteriormente para introducir la posibilidad de una interpretación distinta del materialismo, y, por tanto, una interpretación distinta acerca del fundamento de todo fenómeno social.

Respecto al grupo C, la crítica al materialismo tradicional es sumamente aguda, pues Marx llega a observar en ella un punto de partida que es eminentemente burgués: la sociedad civil. Esto se observa en la tesis 10: “La posición [*Standpunkt*] del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa][*die bürgerliche Gesellschaft*], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.”⁵⁸ Resulta difícil observar de manera clara la conexión que hace Marx entre este tipo de materialismo con una forma de teorizar propiamente burguesa (o, en una terminología más actual, moderna). Podemos interpretar que el materialismo tradicional asume como momento irreductible al individuo humano. Ya que, de acuerdo con la conceptualización hegeliana, el nivel civil de la sociedad es aquel donde el comportamiento y la estructura de relaciones presentan entre sí a los sujetos como personas libres y aisladas. Feuerbach cae también en esta

⁵⁸ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *ibidem.*, p. 48

conceptualización, ya que no logra considerar la actividad material más allá de la actividad económica individual y la definición del ser humano como ente libre por naturaleza: “Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible [...], es a la observación [*Anschauung*] de los individuos singulares y de la sociedad civil.”⁵⁹ Como se señalaba anteriormente, este materialismo sólo observa la actividad material como actividad económica burguesa, pero no más allá: “no comprende [*begreift*] la significación [*Bedeutung*] de la actividad revolucionaria, crítico-práctica.”⁶⁰ De ahí que caiga también en una suerte de mistificación acerca del discurso intelectual, es decir, de la actividad epistemológica como lo auténticamente humano. En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach propone que la religión aliena al ser humano de la *esencia de su especie*. Esta esencia es precisamente aquellos caracteres que se les atribuye a la divinidad: infinitud, voluntad, amor, etc., así, la religión debe disolverse pues representa un obstáculo en el autoreconocimiento de las cualidades del ser humano, esto es, que, en lugar de adorar a una divinidad, el ser humano debe encontrar dentro de sí los objetos de su adoración. Además, Feuerbach observa que la religión es una suerte de sustituto que aparece para mitigar las miserias del ser humano, no obstante, Feuerbach cree que esto es una ilusión de la mente humana, la cual puede superarse por medio de la persuasión intelectual.⁶¹ Así, “[t]iende a ver la transformación del mundo burgués más como un proceso pedagógico que como un proceso revolucionario.”⁶²

⁵⁹ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *ibidem.*, p. 49

⁶⁰ Karl Marx citado en Bolívar Echeverría, *ibidem.*

⁶¹ Cf. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, *op. cit.*

⁶² Bolívar Echeverría, *ibidem*, p. 52

El punto clave que hay que observar aquí es la acentuación de lo que Marx llama el punto de vista de “la sociedad humana o la humanidad social [...]”. Como se expuso anteriormente, la esencia de lo humano es el conjunto de las relaciones sociales. Esto es otro elemento que diferencia el punto de partida del materialismo tradicional del materialismo de Marx, esto es, la acentuación del nivel más fundamental de la estructura social que mantiene a los hombres relacionados socialmente como agentes de la producción e intercambio la riqueza material de una sociedad. Así, Marx entiende al ser humano, no como individuo aislado, sino como un elemento singularmente diferenciado “dentro del sujeto colectivo o comunitario de la praxis o actividad práctica fundamental.”⁶³

1.3. El Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.

Como parte final de esta exposición, se desarrollará el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Previo a la escritura de este texto, Marx había estado trabajando en un largo estudio histórico sobre los fundamentos de la economía política, sin embargo, este estudio no fue redactado de manera sistemática, sino que sólo sabemos de él gracias al registro que Marx hacía en la forma de extensas notas monográficas que el autor sólo consideraba para uso personal. Estas notas no fueron publicadas sino hasta 1939 con el título de *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*⁶⁴. Las conclusiones a las que Marx llega a partir de dicho estudio se presentan de manera sumamente condensada en

⁶³ *Ibidem*, p. 51

⁶⁴ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Vintage books, New York, 1973.

este prólogo. Así, debido al extenso trasfondo de este pequeño texto y la complejidad que dichas conclusiones guardan, estamos obligados leerlas de manera cuidadosa y detenida.

En el primer apartado de este texto, Marx relata su práctica en la *Neue Rheinische Zeitung*, el primer momento en el que se vio obligado a expresar su opinión sobre asuntos de intereses materiales, o bien, problemas económicos que sufría la población prusiana en ese tiempo. Posteriormente, se dedicó a desarrollar una crítica de la filosofía del derecho de Hegel, concluyendo que, tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas, no podían explicarse apelando simplemente al desarrollo general de la consciencia humana, sino que la explicación de dichas formas residía determinadamente en las condiciones materiales de la vida de los humanos. Por ello, su objetivo fue buscar en la economía política las bases para la explicación del desarrollo de la sociedad. Esto llevó a Marx a ciertas conclusiones, que es necesario citar directamente:

El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres

lo que determina su ser, sino, por el contrario es su existencia social lo que determina su conciencia.⁶⁵

El contenido de esta cita nos ofrece una imagen similar a la expuesta en *La ideología alemana* y resume a grandes rasgos los aspectos de la teoría marxista que nos interesan para nuestro análisis. En ella, Marx comienza estableciendo el hecho de que la sola existencia del ser humano presupone cierto tipo de relaciones sociales, una especie de estructura que regula el contacto entre los humanos y que es anterior a la aparición de todo ser individual. Es decir, que antes de poder determinarse a sí mismo, el sujeto se encuentra condicionado por una estructura de relaciones sociales, las cuales limitan en gran medida la pauta de su actividad social. Estas relaciones son denominadas por Marx en el *Prólogo*... exclusivamente como *relaciones de producción*, esto es, las relaciones sociales necesarias que sostienen un *modo de producción* en particular. En el caso del capitalismo, estas relaciones se componen con la siguiente fórmula: por un lado, el comprador de la fuerza de trabajo, y, por otro, el vendedor de dicha fuerza. De esta simple relación emergen, eventualmente, los demás niveles sociales superestructurales como el estado y la nación, así como el antagonismo entre las dos clases sociales que componen cada polo: por un lado, el proletariado, por el otro, la burguesía.

Ahora bien, el concepto de *modo de producción* es usado por Marx de distintas maneras a lo largo de su obra. Como se observó en *La ideología alemana*, modo de producción puede significar simplemente la manera en la que una sociedad

⁶⁵ Karl Marx. "Prólogo a la Contribución a la Crítica a la Economía Política" en *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1989 p.67-67

produce, por ejemplo, Marx llega a referirse al modo de producción mongol como “ganadería de pastoreo”⁶⁶. No obstante, para propósitos teóricos quizá el uso más útil del concepto es el que designa la combinación entre el carácter social de la producción y las fuerzas productivas de las que dispone una sociedad. Se trata de una categoría teórica que describe un conjunto de rasgos esenciales que determinan el proceso de producción de una sociedad. Por ejemplo, el modo de producción capitalista se caracteriza por la producción de mercancías a través de la fuerza de trabajo con la finalidad de la acumulación de plusvalor. Estas características lo diferencian del modo de producción feudal, el cual se caracteriza por la apropiación del plusvalor al siervo por parte del señor feudal. Estos diferentes modos de producción se excluyen mutuamente e indican la especificidad de las distintas épocas históricas.

Regresando a la cita del *Prólogo...*, la base (o estructura) económica de la sociedad consiste entonces en el conjunto de las relaciones de producción. Sobre esta base económica se alza una estructura distinta que consiste en el aparato estatal, legal e ideológico de toda sociedad. Al edificio que se alza sobre la base económica es llamado *superestructura* y en él se dan los fenómenos conscientes e intelectuales de la sociedad, cuyos contenidos no se autodeterminan de manera autónoma, como asumía el idealismo, sino que son consecuencia directa de las determinaciones de la base económica.

Es importante puntualizar aquí que, siguiendo al pie de la letra el *Prólogo...*, dicha estructura económica está compuesta de relaciones de producción y nada

⁶⁶ Cf. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 148

más. Es decir, las *fuerzas productivas materiales* no se consideran dentro de este conjunto de relaciones. No obstante, Marx afirma que la estructura *corresponde* al estadio evolutivo de dichas fuerzas. Como observa el filósofo marxista G. A. Cohen, es necesario hacer esta fina distinción para entender la naturaleza exacta de la determinación económica⁶⁷. Ya que las *relaciones* vinculan a personas con objetos, o bien, a personas con personas, una fuerza no puede ser en sentido estricto una relación, sino que es la propiedad de un objeto, o bien, un objeto. Así, las fuerzas productivas se refieren a todo aquello que contribuye materialmente a la actividad productiva, por ejemplo: instrumentos de producción, materiales físicos, fuerza de trabajo -la cual incluye las facultades productivas de los agentes humanos como fuerza física, inteligencia, habilidad o conocimiento-, etc, mientras que las relaciones de producción se refieren estrictamente a las relaciones sociales que vinculan a trabajadores y capitalistas, esclavos y amos, o siervos y señores feudales.

Este punto plantea una controversia que habremos de abordar aquí, pero que desarrollaremos a detalle en un capítulo posterior. Como se mencionó anteriormente, Cohen ofrece una interpretación particular de el *Prólogo*... en la que considera que las relaciones de producción, es decir, la estructura económica, ocupa un lugar *secundario* en la determinación. Para él, como para los primeros intérpretes de Marx, *las fuerzas productivas* tienen un papel mucho mayor en esta determinación y es el desarrollo de estas lo que da la pauta de las transformaciones sociales. Esta interpretación, llamada comúnmente *determinismo de fuerzas productivas* o *determinismo tecnológico*, se generalizó gracias a la lectura que hizo

⁶⁷ Cfr. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, op. cit.

la segunda internacional de los textos de Marx, cuya actividad engloba los años de 1889 a 1920, a causa del trabajo, tanto teórico como político, de Plekhanov, Kautsky y Bukharin⁶⁸. Esta interpretación fue tan influyente que, aún hoy en día, es considerada por muchos como la interpretación más fiel de Marx⁶⁹. Asimismo, en ella se basó la interpretación oficial que la Unión Soviética hizo sobre el marxismo. Las teorías de Lenin y de Stalin mantenían este determinismo y bajo esas premisas construyeron el estado soviético.⁷⁰

Los autores que interpretan el materialismo de esta manera han encontrado el sustento de sus teorías en distintos pasajes de las obras de Marx. Particularmente, *Miseria de la filosofía* ha resultado un texto que apunta muchas veces hacia esta dirección: “[...] todo cambio operado en las fuerzas productivas de los hombres implica un necesario cambio en las relaciones de producción”⁷¹ y en cuanto al carácter secundario de las relaciones de producción: “estas relaciones sociales determinadas son producidas por los hombres como el lienzo, el lino, etc. Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción y al cambiar el modo de producción [...] cambian todas las relaciones sociales.”⁷²

No obstante, debe señalarse que esta interpretación es objeto de debate y que existen también tendencias distintas. Autores como Georg Lukács⁷³ han

⁶⁸ Cfr. S. H. Rigby, “Productive force determinism as Marxist orthodoxy” en *Marxism and History: A critical introduction*, op. cit.

⁶⁹ “El determinismo tecno-económico ha sido, y sigue siendo, la interpretación más común de la totalidad social marxista.” En Joseph R. Llobera, “Techno-economic determinism and the work of Marx on Pre-capitalist societies” en *Man*, New series, Vol. 14, No. 2, 1979, p. 249. (la traducción es nuestra)

⁷⁰ Cf. S. H. Rigby, op. cit.

⁷¹ Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1987, p. 78

⁷² *Ibidem*, p. 68

⁷³ Georg Lukács, “Technology and Social Relations”, en *New Left Review*, 39, sep/oct (1966)

argumentado que el mayor peso de la determinación reside en el *conjunto de relaciones sociales de producción* e incluso que las fuerzas productivas deben considerarse subordinadas a estas relaciones. Veremos esto a detalle en el siguiente capítulo.

Ahora bien, tanto en la cita del *Prólogo...*, como en nuestro análisis de *La ideología alemana*, no cabe duda de que Marx considera que las condiciones materiales del ser humano son las que determinan los modos que adopta su actividad en sociedad. Así, los comportamientos que adopta el ser humano en su actividad material deben ser entendidos bajo el concepto de *lo económico*. En suma, aún si adoptamos cualquiera de las dos interpretaciones que hemos ofrecido, se trata de cierto tipo de determinismo económico. Podemos definir este determinismo de la siguiente manera: la tesis de que existe una relación de causalidad unidireccional entre la estructura económica y los fenómenos superestructurales de una sociedad. Esta relación implica que lo económico determina en su totalidad todo aquello que se desenvuelve en la superestructura. Asimismo, la unidireccionalidad de dicha relación impide, por definición, que la superestructura tenga algún efecto determinante en la estructura económica, por lo que toda transformación social y acción política debe suceder en primer lugar en el ámbito económico para que su efecto se haga presente en la totalidad de lo social. No obstante, debemos admitir que dicha consideración, si bien cercana a la lectura del *Prólogo...*, resulta, en ciertos aspectos, contraria a las tesis planteadas en contra de Feuerbach y el materialismo tradicional. Discutiremos más adelante la validez de esta interpretación a la luz de los textos de Marx y de otros críticos del siglo XX.

1.4. Materialismo ¿En qué consiste lo económico?

En conclusión, es necesario retomar los conceptos fundamentales que hemos presentado sobre el materialismo. En primer lugar, observamos que la posición de Marx y Engels al escribir *La ideología alemana* es abiertamente contraria al idealismo que permeaba la actitud intelectual de la época en la región prusiana. La premisa fundamental de la que parte este materialismo es la condición del hombre como ser orgánico en contacto con la naturaleza. Este contacto es el trasfondo del concepto de producción, en donde el ser humano satisface sus necesidades y, a su vez, transforma la naturaleza. Fue también crucial indicar que esta premisa fundamental presupone también cierto tipo de organización social. La manera en la que los hombres se relacionan está implícita en todo fenómeno humano y tiene un fundamento material. Para Marx y Engels, la manera en que los hombres cooperan entre sí está supeditada a la producción de los medios de vida, así, la producción, tiene en última instancia el carácter de fundamento de todo fenómeno social. El intercambio, por otro lado, es mencionado brevemente como una actividad material importante, aunque subordinada a la producción.

Posteriormente, se expusieron las tesis que elabora Marx sobre la obra de Ludwig Feuerbach. Sobre esta exposición es necesario resaltar dos aspectos importantes. Por un lado, la crítica aguda que hace Marx del materialismo tradicional. Éste tendría las carencias de considerar la realidad objetiva meramente como cosa externa e independiente de toda subjetividad. Asimismo, se rechaza el idealismo como alternativa por su posición radicalmente contraria, mistificando el proceso intelectual como una dimensión en que el sujeto es capaz de determinarse

a sí mismo de manera absolutamente libre. Por otro lado, se propone una nueva forma de teorizar que no caiga en ningún lado de esta dicotomía. Un materialismo que considere la actividad teórica misma como una actividad material que, así como está condicionada, incide también en la realidad como un elemento más de ella. Esta actividad teórica sería una actividad práctica también, que esté articulada de manera crítica frente a un contexto social e histórico específico. Esto significa que el materialismo es un discurso crítico abierto a las vicisitudes de una realidad compleja. Esto implica necesariamente que es válido e incluso necesario reinterpretar el materialismo en cada momento histórico para hacerlo vigente.

Finalmente, se desarrolló el contenido del *Prólogo a la contribución a la Crítica de la economía política*. En este escrito breve se plantean las conclusiones elementales a las que Marx llega a partir de sus estudios económicos, políticos e históricos. La principal tesis que hemos extraído de ese texto es la dicotomía fundamental de la base económica/superestructura ideológica y el carácter determinante de la base económica frente a los demás ámbitos de la vida social. Debido al carácter breve de dicho texto, algunos elementos presentan ambigüedades que están abiertas a la interpretación, por lo que se expuso también cierta controversia respecto a la definición de la base económica. Para una tradición marxista muy influyente, la base económica consistiría en las relaciones sociales, no obstante, habría que considerar otro elemento como determinante de estas relaciones, a saber, el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta postura se conoce comúnmente como *determinismo de fuerzas productivas*. Ahora bien, a diferencia de los otros dos textos expuestos a detalle aquí, el *Prólogo...* había sido publicado mientras Marx vivía, por lo que tuvo una influencia capital en la recepción temprana

de las teorías de Marx y Engels. La reelaboración y difusión de las ideas de Marx tuvieron un carácter político. Intelectuales influyentes miembros de la Segunda Internacional se dieron a la tarea de articular estas ideas en el proyecto político socialista de la época, apuntalando una interpretación del materialismo histórico que se conoce comúnmente como determinismo económico. Dicha interpretación fue tan influyente que hasta la fecha es la lectura más difundida sobre las ideas de Marx y Engels. No obstante, esta lectura presenta problemas importantes que han sido señalados por una serie de críticos, tanto simpatizantes de Marx como sus adversarios teóricos. En el siguiente capítulo se expondrá cómo se dio históricamente esta interpretación, así como sus premisas principales y conclusiones. Posteriormente se discutirá la validez de dicha lectura a la luz de la crítica de distintos autores como S. H. Rigby, Louis Althusser y Kojin Karatani, además de una confrontación de esta interpretación con los textos mismos de Marx y Engels.

Capítulo 2 – Debate con la ortodoxia marxista

Fundamentalmente, este capítulo consistirá en una discusión acerca del determinismo económico que fue adoptado como la ortodoxia en la primera recepción del marxismo por parte de los socialistas de la segunda internacional. El más representativo de ellos es Georgi Plekhanov⁷⁴, cuya interpretación de Marx como determinista de fuerzas productivas es sistematizada posteriormente con gran precisión por el filósofo G. A. Cohen⁷⁵.

En primer lugar, se realizará un recorrido histórico breve sobre el contexto de esta recepción y su popularización por parte de Plekhanov, Kautsky y Bukharin, difundiendo su versión del marxismo desde 1889 hasta la primera mitad del siglo XX. Además de exponer a aquellos intérpretes de la primera recepción de Marx, es importante discutir también el trabajo de Cohen ya que éste representa una reelaboración exhaustiva y bastante reciente de una postura que se consideraba superada. En los círculos de discusión de la tradición analítica, se considera el trabajo de Cohen como la mejor exposición y elaboración de la teoría de Marx⁷⁶, por lo que resulta sumamente relevante hoy en día.⁷⁷

⁷⁴ G. V. Plekhanov, *In defence of materialism: The development of the monist conception of history*, trad. Andrew Rothstein, Lawrence & Wishart, London, 1947.

⁷⁵ G. A. Cohen, *op. cit.*

⁷⁶ Tanto es así que el comentador más importante mencionado en el artículo sobre Marx en la Stanford Encyclopedia of Philosophy es G. A. Cohen. Wolff, Jonathan, "Karl Marx", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/>>.

⁷⁷ Se utilizará la abreviatura DFP para referirse al determinismo de fuerzas productivas, de manera que sea más sencilla la lectura.

Después de la exposición de las tesis principales del DFP se evaluará si se sostienen frente al análisis. Argumentaremos que esta postura contiene distintos problemas tanto empíricos como lógicos, por lo que la debemos rechazar por completo. Para ello, se presentarán los argumentos que esgrime S. H. Rigby⁷⁸ en su texto crítico de introducción al marxismo, así como las observaciones de Lukács⁷⁹ y los propios Marx⁸⁰ y Engels⁸¹.

Si seguimos a Cohen, las fuerzas productivas constituyen objetos o propiedades de objetos tecnológicos que aumentan las capacidades productivas de una sociedad. Veremos que al considerar estos objetos como los causantes del cambio social estamos cayendo en un caso muy claro de fetichización. Así, después de rechazar esta postura tendremos que considerar la posibilidad de que las fuerzas productivas no determinen las relaciones de producción, sino que son *las relaciones de producción* las que tienen mayor peso en la determinación social. En este caso, se trata de una estructura de actores económicos determinados lo que determina la totalidad social. Éste es un paso en la dirección correcta, no obstante, esta interpretación nos llevará a plantear otro tipo de problemas. Fundamentalmente, se buscará mostrar que mientras demos preeminencia solamente a las relaciones *de producción*, la naturaleza de ciertos elementos superestructurales no queda del todo

⁷⁸ S. H. Rigby, *Marxism and history: A critical introduction*, *op. cit.* Rigby es investigador emérito de la Universidad de Manchester que se especializa en historiografía marxista. Su libro, lejos de ser una exposición pasiva de la teoría de Marx, es una valiosa y rigurosa discusión sobre los propios textos de Marx y su recepción por parte de la segunda internacional y la defensa de G. A. Cohen.

⁷⁹ Georg Lukács, "Technology and Social Relations", *op. cit.*

⁸⁰ Karl Marx, *Tesis...*, *op. cit.*

⁸¹ Friedrich Engels, "Carta a Joseph Bloch", en Karl Marx & Friedrich Engels, *Obras escogidas*, tomo III, Progreso, Moscú.

explicada. Esto es notado por Louis Althusser⁸² y Antonio Gramsci⁸³. El primero incluso propone que se lance una investigación de la naturaleza propia de ciertos elementos superestructurales, esto es, su carácter independiente de la base económica. Concluiremos este capítulo con este problema fundamental: si le damos absoluta preeminencia a la producción como acción económica por excelencia, el modelo de la base y la superestructura carece de elementos para explicar a cabalidad fenómenos superestructurales como el estado o la nación.

2.1. La segunda internacional y la constitución de la ortodoxia marxista.

Si bien es discutible que Marx sostuviera consistentemente la postura del determinismo de fuerzas productivas, tampoco podemos asumir que ciertos aspectos de su teoría no apuntaran fuertemente en dicha dirección. Como se expuso al final del capítulo pasado, esta primera interpretación no sólo es plausible, sino que parece estar justificada por distintos pasajes donde Marx asume las tesis este tipo de determinismo, aunque no elabore una prueba al respecto. Esto provocó que lectores como Plekhanov y Kautsky, cargados con la tarea de sistematizar el materialismo histórico, asumieran este determinismo como principio fundamental de una teoría que fuera capaz de refutar las disciplinas políticas burguesas y que ofreciera a los militantes del movimiento obrero una visión coherente y politizada del mundo. Este primer esfuerzo echaría andar un conjunto de mecanismos de legitimación alrededor de esta interpretación que la convertirían en la ortodoxia por

⁸² Louis Althusser, *op. cit.*

⁸³ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks, op. cit.*

muchos años, de acuerdo con Rigby: “Marx no sólo ‘podía’ ser interpretado como un determinista de fuerzas productivas; esta era la visión dominante de su teoría de la historia hasta la segunda guerra mundial”⁸⁴.

Por otro lado, es de particular importancia el hecho de que, en el tiempo en el que se formó la segunda internacional, sólo existían los siguientes textos publicados: *El Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, *Miseria de la filosofía* y *El capital*. Por su parte, *La ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach* y los *Manuscritos económico-filosóficos* no serían publicados sino hasta los años treinta del siguiente siglo. Podría decirse que la postura que adoptó la segunda internacional era perfectamente natural debido a la ausencia de los trabajos con mayor influencia filosófica de Marx. Es decir, el determinismo de fuerzas productivas sería producto de una interpretación carente a causa de la ausencia de los demás textos complementarios. Esto puede ser cierto, sin embargo, no resulta suficiente este argumento para refutar esta postura, por dos razones. La primera es que al agregar estos nuevos textos al análisis no encontraremos una refutación explícita al determinismo de fuerzas productivas, la segunda es que incluso en esos textos, como *La ideología alemana*, encontraremos rastros del DFP y, por tanto, elementos a favor de dicha interpretación.

Debido al ambiente político de los movimientos obreros de la segunda mitad del siglo XIX, el determinismo que otorga preeminencia a las fuerzas productivas resultó no sólo una interpretación posible a partir de los textos de Marx, sino casi inescapable. Para los marxistas de la segunda internacional, la ruina de la sociedad

⁸⁴ *Ibidem*, p. 60. (la traducción es nuestra)

capitalista y la consecuente emergencia de el socialismo debían ser considerados como una serie de eventos inevitables e inminentes. Este determinismo aparece por primera vez de forma sistematizada en el trabajo de Georgi Plekhanov. Para él, uno de los signos más claros de la genialidad de Marx era la respuesta que éste había dado a la pregunta sobre el enigma de la evolución social. Así, se enfrentó a la interpretación factorial del materialismo que hizo el grupo revolucionario de los *Narodniks*⁸⁵, quienes consideraban que lo social estaba constituido por un conjunto de factores entre los cuales lo económico era sólo uno más. Para Plekhanov, era el desarrollo de las fuerzas productivas lo que estaba en el fondo del desarrollo histórico, por lo que darle un peso equivalente a otros factores políticos o ideológicos era un completo error. Así, en su texto *The Development of the Monist Conception of History* afirma incisivamente: “La principal causa de el proceso histórico social es el desarrollo de las fuerzas productivas”⁸⁶.

Plekhanov basó su sistema en la idea de que el hombre era fundamentalmente un animal que crea herramientas. Así, el desarrollo de la humanidad sería equivalente al desarrollo de los instrumentos que utiliza el hombre para transformar la naturaleza⁸⁷. No obstante, Plekhanov observó que podría alzarse una objeción a esta visión. Si el fundamento de los cambios sociales y políticos es el desarrollo de las fuerzas productivas, ¿Cuál es la explicación del cambio en las fuerzas productivas? Este problema merece gran atención pues es una de las grandes objeciones que se le ha hecho a esta interpretación. Miremos el

⁸⁵ Éste fue un grupo revolucionario en Rusia entre 1860 y 1880 que trató de mobilizar las clases campesinas a través de campañas de propaganda.

⁸⁶ G. V. Plekhanov, *In defence of materialism...*, op. cit., p. 192 (la traducción es nuestra)

⁸⁷ S. H. Rigby, op. cit., p. 62-66

problema con mayor detenimiento. El DFP nos dice que las relaciones de producción son determinadas por las fuerzas productivas. Por otro lado, a lo largo de la historia, las sociedades han vivido profundas transformaciones en su modo de organizarse y producir. La explicación de estas transformaciones es que las fuerzas productivas, de alguna manera, exigen estos cambios en los distintos niveles de la sociedad. No obstante, esto implica necesariamente que las fuerzas productivas cambian y se transforman. Sin embargo, ¿Cuál es la lógica de este cambio? Aunque se podría decir que la influencia de los movimientos políticos o de las revoluciones en las ideas dan paso a avances y transformaciones en las fuerzas productivas, esto implicaría que existen factores externos a las fuerzas productivas capaces de influir en ellas de manera determinante, por lo tanto, se trataría de una refutación del DFP. Así, para mantener esta posición, Plekhanov tuvo que asumir también una de las premisas implícitas generales que acompañan los presupuestos de este determinismo: que las fuerzas productivas tienen una tendencia *inherente* a desarrollarse, aún cuando este desarrollo sea lento bajo ciertas condiciones sociales. Esto, por otro lado, planteaba otro problema común a las controversias de el momento acerca del desarrollo social, ya que si las fuerzas productivas tenían una tendencia natural a desarrollarse ¿Cómo explicar los distintos niveles de desarrollo de sociedades que son contemporáneas entre sí? Mientras que muchos atribuían esta diferencia a las distintas capacidades naturales de cada raza, Plekhanov atribuyó esta diferencia al entorno geográfico como una variable fundamental. De ahí que se le atribuya a Plekhanov también cierto tipo de determinismo geográfico.

Por su parte, Karl Kautsky asumió las mismas premisas del determinismo de fuerzas productivas⁸⁸, aunque refinando ciertos detalles de esta teoría. Las relaciones de producción corresponden, para Kautsky, con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, estas tienen una tendencia a desarrollarse y, eventualmente revolucionar la sociedad: “La naturaleza peculiar de la sociedad está, no obstante, en constante cambio, porque, a diferencia de la sociedad animal, *la sociedad humana siempre está sujeta al desarrollo como consecuencia del avance de su técnica.*”⁸⁹ Además, la propiedad privada aparece con el crecimiento de las fuerzas productivas, así como la división del trabajo, la cual consecuentemente lleva a la formación de las distintas clases sociales. A pesar de mantener esta postura y para luchar contra la percepción de que el marxismo era un reduccionismo radical de toda esfera humana, Kautsky buscó resaltar la complejidad de los factores sociales, geográficos y políticos en el desarrollo histórico en su texto *Ethics and The Materialist Conception of History*, así como también observó que, aunque las relaciones de producción eran creadas por las necesidades de las fuerzas productivas, el rol de dichas relaciones no era pasivo de ninguna manera, sino que era capaz de influir fuertemente en el desarrollo de las fuerzas productivas. Naturalmente, mientras mayor peso se les diera a estos factores, el principio del determinismo de fuerzas productivas era cada vez más difícil de sostener, por lo que, a pesar de estas observaciones, Kautsky afirma

⁸⁸ Karl Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, trad. John B. Askew, C. H. Kerr & Company, Chicago, 1918.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 132-133 (la traducción es nuestra)

tajantemente que “toda sociedad está moldeada por el aparato técnico a su mando”⁹⁰.

Finalmente, consideremos el caso de Nikolai Bukharin. Este autor afirmó que la distorsión del marxismo por parte de la segunda internacional había desembocado en la traición de la socialdemocracia del año 1914, por lo que buscó separarse políticamente de dicha interpretación. No obstante, Bukharin sólo se deslinda de la Segunda Internacional en términos políticos, ya que en términos teóricos no abandonó las premisas básicas del determinismo económico de fuerzas productivas e incluso recomendaba los textos de Plekhanov como buenas exposiciones del materialismo histórico⁹¹: “De todo lo dicho anteriormente se deduce inevitablemente la siguiente ley científica: Cualquier investigación de la sociedad, de las condiciones de su crecimiento, sus formas, sus contenidos, etc., debe comenzar con un análisis de las fuerzas de producción o de las bases técnicas de la sociedad”⁹². Posteriormente, para sostener la tesis de la primacía de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción y la superestructura ideológica, Bukharin argumenta que sería imposible para una sociedad mantener relaciones sociales basadas en herramientas manuales cuando dicha sociedad se encuentra en un estadio donde se utilice la maquinaria industrial. Respecto a esto, Bukharin asume que ciertas tecnologías excluyen la posibilidad de ciertas relaciones sociales, por lo que la aparición de nuevas herramientas, esto es, el

⁹⁰ *Ibidem*, p. 133. (la traducción es nuestra)

⁹¹ S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 66-67

⁹² Nikolai Bukharin, “e. The Productive Forces as the Point of Departure in Sociological Analysis” en *Historical Materialism: A System of Sociology*, International Publishers, 1925, consultado en <https://www.marxists.org/archive/bukharin/works/1921/histmat/index.htm>

desarrollo de las fuerzas productivas, transforma necesariamente las relaciones sociales. Como afirma Rigby: “Bukharin hace poco, entonces, para avanzar el trabajo de Plekhanov. Incluso adopta el uso que le da Plekhanov a la geografía como primer motor del cambio histórico que explica por qué distintos países se embarcan en evoluciones sociales divergentes.”⁹³

Bukharin fue además un miembro importante del movimiento bolchevique en Rusia y se dio repetidamente a la tarea de darle fundamento teórico a las decisiones de este movimiento, así como de divulgar los principios fundamentales del marxismo a la mayor cantidad de obreros. Su papel como ideólogo oficial bolchevique es incluso resaltado por Lenin, quien lo nombra en su testamento político como “el teórico más valioso y destacado”⁹⁴ del movimiento. En este sentido, el texto de Bukharin *Teoría del Materialismo histórico*⁹⁵ es sumamente representativo, ya que está escrito como un manual que contiene los métodos y las premisas generales de la teoría histórica de Marx. La difusión de este texto y la influencia de Bukharin en el ambiente intelectual de Rusia de la época afianzaron fuertemente las premisas generales a partir de las cuales Bukharin interpretó a Marx y Engels, una teoría cuya base fue el determinismo de las fuerzas productivas.

2.2. El determinismo de Cohen

⁹³ S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 67 (la traducción es nuestra)

⁹⁴ V. I. Lenin, *Obras Escogidas*, t. 3, Progreso, Moscú, 1979, p. 764

⁹⁵ Nikolai Bukharin, *op. cit.*

En su texto *Karl Marx's Theory of History: A Defence*⁹⁶, G. A. Cohen se da a la tarea de sistematizar de manera lógicamente consistente la teoría histórica de Marx, así como de defenderla frente a sus posibles objeciones. Como él mismo admite, su interpretación está basada en la reelaboración que hace Plekhanov, por lo que asume el determinismo de fuerzas productivas y reduce las premisas generales del DFP a dos tesis fundamentales: (1) La tesis de la primacía (*primacy thesis*), la cual consiste en afirmar que, en general, las relaciones de producción de una sociedad están determinadas por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y (2) La tesis del desarrollo (*development thesis*) que, como hemos expuesto, afirma que las fuerzas productivas tienen una tendencia inherente a desarrollarse. Buena parte de la argumentación de Cohen busca probar que Marx de hecho, siempre que pudo, acentuó el papel de las fuerzas productivas por sobre cualquier otro factor que pudiera determinar la realidad social⁹⁷. No obstante, además de basar su interpretación en los textos de Marx, el autor ofrece un argumento interesante para responder a ciertas objeciones que tienen que ver con la pregunta ¿Por qué las relaciones de producción tienden a adaptarse a los desarrollos de las fuerzas productivas? La respuesta de Cohen consiste en introducir una explicación “funcional”⁹⁸. Se trata de una estrategia análoga a las explicaciones que suelen darse en el campo de la biología en el contexto de la teoría de la evolución.

⁹⁶ G. A. Cohen, *op. cit.*

⁹⁷ G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 136-142

⁹⁸ G. A. Cohen, “Functional Explanation: In Marxism” en *Karl Marx's Theory of History...*, *op. cit.*

Como se expuso anteriormente con respecto a la defensa que hace Plekhanov del DFP, es necesario asumir la tesis del desarrollo inmanente de las fuerzas productivas, ya que, si se admitiera la influencia determinante de otros factores en los cambios sociales, esto sería irremediamente una refutación del DFP. Cohen sabe esto perfectamente, por lo que presenta un argumento acerca de cómo es que las fuerzas productivas son capaces de desarrollarse por sí mismas. Así, su defensa se resume en la siguiente cita: “nosotros predicamos una tendencia perenne al progreso productivo, la cual emerge de la racionalidad e inteligencia en el contexto de una naturaleza inclemente”⁹⁹. Ahora bien, podemos desarrollar su argumento a partir de las siguientes tres premisas:

- i) Los hombres son racionales.
- ii) La situación histórica del hombre es una de escasez.
- iii) Los hombres poseen un tipo y grado de inteligencia que les permite mejorar su situación.¹⁰⁰

Cohen entiende racionalidad como la capacidad de emplear los medios adecuados para la satisfacción de deseos y necesidades. Con respecto a la escasez, el autor destaca que el ser humano no puede lograr satisfacer sus deseos y necesidades si no gasta una parte considerable de su tiempo y energía en tareas que sean capaces de mediar su acceso a su meta, por ejemplo, el desarrollo de instrumentos que faciliten este acceso. Argumenta, además, que por sus características físicas el ser humano no goza de una posición ventajosa frente a las inclemencias del medio

⁹⁹ *Ibidem*, p. 155 (la traducción es nuestra)

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 152 (la traducción es nuestra)

natural, pero que posee la capacidad de transformar su entorno en uno más adecuado para él. A esto se le suma la capacidad de la humanidad de acumular conocimientos y construir sobre las mejoras de generaciones anteriores:

Cuando el conocimiento provee la oportunidad de expandir el poder productivo [los humanos] tenderán a tomar la oportunidad, pues no hacerlo sería irracional. En resumen, consideramos una razón para afirmar la tesis del desarrollo que su falsedad ofendería a la racionalidad humana.¹⁰¹

No obstante, Cohen admite algunas debilidades en su argumento. Acepta que algunas objeciones pueden presentarse respecto a la magnitud del interés con el que el ser humano busca resolver su problema de escasez. Bien puede ser que necesidades sociales de prestigio o necesidades espirituales exijan en ocasiones una presión mayor sobre la vida del ser humano. Además, es discutible que, universalmente, las sociedades elijan lo que la racionalidad les ofrece como opción. Sin embargo, Cohen sostiene el peso de estas razones afirmando un hecho que considera autoevidente: salvo en contadas excepciones, “es un hecho -y aquí volteamos desde nuestro argumento general al registro de la historia- que necesita ser explicado, que las sociedades raramente reemplazan un conjunto dado de fuerzas productivas por uno inferior”¹⁰². Esto significa que, sin considerar variables externas como desastres naturales, siempre que una sociedad ha consolidado un avance tecnológico no suelen sufrir regresiones a estadios tecnológicos menos avanzados. Así, de acuerdo con el autor, debemos darles peso a las premisas i, ii,

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 153 (la traducción es nuestra)

¹⁰² *Ibidem*.

y iii, ya que “ellas nos otorgan una manera superior para dar cuenta de la marcada ausencia de regresión en el poder productivo que hemos estado enfatizando.”¹⁰³

Ahora bien, la defensa de Cohen de la tesis de la primacía está ligada a la defensa de la tesis del desarrollo que acabamos de exponer. Su primera razón para defender esta otra tesis es que cierto nivel de poder productivo es compatible solamente con ciertos tipos de estructuras económicas. Por ejemplo, siguiendo a Cohen, una sociedad donde existan computadoras excluiría la posibilidad de que existiera la esclavitud, ya que el nivel de cultura que se requiere de los trabajadores capaces de operar esa tecnología los llevaría a revelarse contra su estatus como esclavos: “dadas ciertas fuerzas productivas, no todas las estructuras económicas son posibles.”¹⁰⁴

Aunque concedamos que el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas condiciona la existencia de ciertas relaciones de producción, podría argumentarse con la misma fuerza un condicionamiento contrario. Es decir, que ciertas relaciones de producción son capaces de determinar las fuerzas productivas y limitarlas en su crecimiento. Por ello, de acuerdo con Cohen, es necesario considerar aquí la tesis del desarrollo. Ya que las fuerzas productivas tienen *una tendencia irrestricta a desarrollarse*, no puede ser que éstas se vean limitadas por las relaciones de producción. Así, si la tesis del desarrollo es verdadera, se sigue que las relaciones de producción son determinadas por las fuerzas de producción y no viceversa. Esto, a su vez, nos lleva a otra conclusión reconocida por todos los exponentes del DFP

¹⁰³ *Ibidem*, p. 154 (la traducción es nuestra)

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 158 (la traducción es nuestra)

e incluso por el propio Marx, a saber, que una vez que las fuerzas productivas alcanzan cierto nivel de desarrollo y las relaciones de producción comienzan a inhibir este crecimiento, sucede un periodo de revolución social en el que las relaciones de producción y la superestructura son transformadas para adecuarse al nuevo nivel de las fuerzas productivas:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o - lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.¹⁰⁵

Esta última proposición representa una conclusión que tienen en común los proponentes del DFP que hemos expuesto hasta ahora.

Ahora bien, esta caracterización de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción parece sugerir que cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas trae a la existencia cierto tipo específico de relaciones de producción capaz de aumentar la capacidad productiva: “las fuerzas seleccionan estructuras de acuerdo con su capacidad para promover el desarrollo.”¹⁰⁶ En esto consiste la explicación funcional. En este tipo de explicación ciertos elementos de una sociedad son explicados *en función* de los efectos beneficiosos que producen¹⁰⁷. En este

¹⁰⁵ Karl Marx, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, *op. cit.*, p. 67

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 162 (la traducción es nuestra)

¹⁰⁷ En el caso de la biología, por ejemplo, si se encuentra un organismo con alas se asume de entrada que esas alas son explicadas en función de los beneficios que le otorgan al organismo para sobrevivir. Esto significa que en el fundamento mismo de la teoría se presupone que se puede explicar todo rasgo biológico *en función* de su efecto beneficioso para el organismo.

caso, las características de las relaciones de producción existen precisamente por su capacidad para desarrollar las fuerzas productivas. Ahora bien, parece que esto nos dice que, de alguna manera, las fuerzas productivas “eligen” ciertas relaciones de producción que mejor las desarrollen. Ciertamente surge la pregunta ¿bajo qué mecanismo es que las fuerzas productivas seleccionan cierto tipo de relaciones? Cohen admite que no puede responder satisfactoriamente esta pregunta, no obstante, argumenta que incluso cuando no se sabe la manera exacta cómo es que las fuerzas productivas influyen en las relaciones de producción, la explicación funcional es aceptable. Esto ocurre usualmente en la biología. Aunque no siempre se tiene a la mano la manera exacta la razón de ser de ciertas características de un organismo, se suele asumir que estas características son explicadas por la tendencia de los organismos a sobrevivir. Esto es, la existencia de esos atributos es explicada *en función* de los beneficios que estos tienen para ese organismo en su supervivencia.

Estos son los puntos principales de la defensa que hace Cohen del DFP, los cuales serán analizados críticamente a continuación.

2.3. Crítica al determinismo de fuerzas productivas

Siguiendo de cerca la crítica de S. H. Rigby, nuestra crítica al DFP consiste primero en señalar las inconsistencias que esta teoría tiene frente a hechos históricos. Esto puede ser cuestionado tomando en cuenta que *un nivel determinado de fuerzas productivas puede convivir con distintas formas de relaciones de producción*. Asimismo, *diferentes niveles de desarrollo de las fuerzas productivas*

pueden producir el mismo tipo de relaciones de producción. Un ejemplo de esto ocurre en el capitalismo como Marx lo describe en *El capital*. Marx divide la era del capitalismo en dos etapas consecutivas: el periodo de la manufactura y de la gran industria. El periodo de la manufactura, que comprende desde mediados del siglo XVI hasta los últimos años del siglo XVIII, es un tipo de organización radicalmente distinta a los gremios de artesanos de la edad media. En este momento, ya estaba consolidada la transición hacia un tipo de relaciones de producción donde el productor se encuentra separado de los medios de producción y necesita vender su fuerza de trabajo al capitalista. Si bien su trabajo era predominantemente manual y sencillo, encontramos ya aquí la característica fundamental del funcionamiento del capitalismo, a saber, la relación obrero-capitalista. Por otro lado, en la etapa industrial se desarrollan exponencialmente los instrumentos de producción y la maquinaria. El trabajo de los obreros se ve constantemente revolucionado por estos cambios. El entorno social y material se ve transformado por la maquinaria, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la electricidad, etc. y, sin embargo, no encontraremos ninguna diferencia fundamental entre las relaciones de producción en el periodo de la manufactura y de la gran industria¹⁰⁸. Esto nos indica que “puede haber un cambio revolucionario en las fuerzas de producción de una sociedad y, sin embargo, ninguna alteración en la naturaleza de sus relaciones de producción.”¹⁰⁹ Esta evidencia es claramente un problema para una teoría que pretende explicar el cambio social principalmente a través de las fuerzas productivas.

¹⁰⁸ Karl Marx, *El capital*, *op. cit.* Cap. 14 &15.

¹⁰⁹ S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 100 (la traducción es nuestra)

Ahora bien, como se expuso anteriormente acerca de la explicación funcional de Cohen, se podría responder que las relaciones de producción que se dieron desde la etapa de la manufactura eran las indicadas precisamente para el desarrollo posterior de la gran industria. No obstante, si analizamos este tipo de respuesta nos daremos cuenta de que la tesis de la primacía no sólo asume que ciertas relaciones de producción corresponden a cierto nivel de desarrollo, sino también, que corresponden a cierto nivel *futuro* del desarrollo de las fuerzas productivas. Esto pudimos observarlo en la sección sobre la explicación funcional de Cohen donde las fuerzas productivas eran capaces de seleccionar las relaciones de producción que mejor desarrollaran las fuerzas productivas: “pues las fuerzas seleccionas estructuras de acuerdo con su capacidad de promover el desarrollo [...] la estructura económica correcta llega a ser como respuesta a las necesidades de desarrollo de las fuerzas.”¹¹⁰ ¿Cómo puede un nivel futuro de desarrollo de fuerzas productivas influir en la estructura económica del presente? Cohen responde que no puede indicar el mecanismo exacto y esto es un problema para su teoría, aunque él mismo argumenta que la existencia de ese mecanismo puede ser develada empíricamente en el futuro¹¹¹. No obstante, podemos prescindir de momento de esta línea de crítica ya que, como se expuso anteriormente, la tesis de la primacía requiere de la verdad de la tesis del desarrollo para que el DFP pueda funcionar, por lo que bastará una crítica de esta segunda tesis para rechazar el DFP. Así, será suficiente mostrar que, *las fuerzas productivas no tienen una tendencia inherente a desarrollarse.*

¹¹⁰ G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 162

¹¹¹ *Ibidem*, p. 280-285

S. H. Rigby argumenta que esta tesis puede criticarse a partir de tres puntos principales: (1) una consideración criticable sobre la escasez y la razón por parte de Cohen, (2) la ausencia de la tendencia inherente de las fuerzas productivas a desarrollarse en sociedades pre-capitalistas y, finalmente, (3) que en el desarrollo del capitalismo esta tendencia es redundante, ya que el desarrollo de éste puede ser explicado de mejor manera por las características particulares de sus relaciones de producción y no de una tendencia transhistórica inherente a las fuerzas productivas¹¹². Veremos estos tres puntos a detalle a continuación.

El primer argumento de Cohen acerca de la tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse descansa sobre una consideración específica de escasez. Si bien el ser humano tiene diversas necesidades que se han diversificado a lo largo de la historia, no resulta evidente que su situación transhistórica sea la de una escasez permanente. En la vida moderna particularmente, si bien se requiere de la satisfacción de necesidades diversas, también existe la posibilidad de satisfacer esas necesidades sin gran esfuerzo. De acuerdo con el antropólogo Marshall Sahlins, incluso en momentos en los que el nivel de producción de la agricultura más primitiva, las necesidades de las comunidades eran satisfechas de manera adecuada¹¹³. La clave es entonces identificar los factores que llevaron a un aumento en la productividad, por ejemplo, como propone el mismo Sahlins, la importancia del aparato político, el cual requiere y contribuye a una organización social más compleja para producir plusvalor.

¹¹² S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 117

¹¹³ Cf. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Routledge, New York, 2017, cap. 2 y 3.

Respecto al segundo problema, encontraremos que a lo largo de las distintas épocas históricas se observará más una tendencia marcada de las fuerzas productivas a paralizarse e incluso disminuir su poder. En el mundo antiguo, por ejemplo, el desarrollo tecnológico de Roma era casi idéntico al de las ciudades griegas del siglo IV A.C., el ejemplo del molino de agua es representativo. A pesar de que se conocía este invento desde un siglo antes de Cristo, su uso no se volvería común hasta quinientos años después, cuando se volvió una necesidad social¹¹⁴. Esto muestra que la adopción de ciertos inventos depende de muchos factores que no son inherentes a las herramientas o instrumentos de producción mismos. Por otro lado, existe el ejemplo de los grandes avances tecnológicos de China en los siglos X – XIV:

La mayoría de las precondiciones puramente tecnológicas de la industrialización capitalista habían sido logradas mucho antes en China que en Europa. China poseyó una ventaja tecnológica comprensiva sobre occidente hasta el final de la edad media, anticipando por siglos virtualmente cada uno de los inventos claves en de la producción material, cuya conjugación produciría el dinamismo económico de la Europa renacentista¹¹⁵

Este hecho es un contraejemplo muy fuerte a la tesis de la primacía, ya que, a pesar de haber alcanzado el nivel de las fuerzas productivas adecuado, no provocó la transformación social que hizo en Europa. No obstante, esto prueba ser además un contraejemplo a la tesis del desarrollo, ya que Perry Anderson atribuye estos

¹¹⁴ S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 122

¹¹⁵ Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, NLB, London, 1974, p. 540 (la traducción es nuestra)

avances a “la estructura completa del estado chino y de la sociedad en sí misma”¹¹⁶, esto es, su estructura urbana, su ciencia, su aparato político y sus leyes. El propio Anderson nos ofrece una crítica concisa a la creencia de que las fuerzas productivas se desarrollan por sí mismas y son las responsables del cambio en las relaciones de producción:

Contrario a la creencia ampliamente reconocida entre los marxistas, la ‘figura’ de una crisis en un modo de producción no es una en la que fuerzas productivas vigorosas (económicas) estallan triunfalmente dentro de relaciones sociales retrógradas y prontamente establecen una productividad y sociedad superior sobre sus ruinas. Al contrario, las fuerzas productivas típicamente se estancan y retroceden dentro de las relaciones de producción existentes; éstas deben, en primer lugar, ser radicalmente cambiadas y reordenadas *antes* de que nuevas fuerzas productivas puedan ser creadas [...]. En otras palabras, las relaciones de producción generalmente cambian *antes* que las fuerzas productivas en la de transición y no viceversa.¹¹⁷

Finalmente, no es difícil observar que en el caso de el capitalismo, ciertamente las fuerzas productivas tienen una tendencia a desarrollarse. No obstante, esto no se debe a una ley trascendente que obliga a las fuerzas productivas a crecer, sino por las características particulares del sistema capitalista. Siguiendo el análisis que hace Marx en *El capital*, el objetivo de la producción capitalista es la acumulación de plusvalor. El trabajador vende su fuerza de trabajo al capitalista por cierto número de horas. Dentro de esta jornada de trabajo, cierto porcentaje de horas son utilizadas para pagar el sueldo del trabajador, mientras que

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 542 (la traducción es nuestra)

¹¹⁷ Perry Anderson citado en S. H. Rigby, *op. cit.*, p. 127-128

el porcentaje restante de horas de producción representa la ganancia del capitalista. Así, para aumentar su porcentaje de ganancia, el capitalista tiene dos opciones: aumentar la cantidad de horas de la jornada laboral (plusvalor absoluto) de manera que sean más las horas en las que el trabajador produce plusvalor, o bien, buscar la manera de aumentar la eficiencia del trabajo para que así el trabajador produzca una mayor cantidad de valor en menor tiempo (plusvalor relativo)¹¹⁸. La primera opción tiene sus límites, ya que, por un lado, existen leyes que prohíben el ampliamente irrestricto de la jornada laboral, y, por otro lado, hay límites temporales y físicos a la cantidad de trabajo que un obrero puede realizar. La segunda opción es así la que el capitalismo suele elegir. Esto implica una tendencia a buscar constantemente maneras de eficientar el trabajo, por lo tanto, invertir en el desarrollo tecnológico. Vemos con esto que la tendencia en el capitalismo a desarrollar la tecnología no se debe a una tendencia extrínseca a este sistema, por lo que apelar a una ley transhistórica de desarrollo de las fuerzas productivas no añadiría nada a esta explicación. Por otro lado, la producción misma de plusvalor está determinada por las relaciones de producción entre el obrero y el capitalista, de modo que podría decir que que son las relaciones de producción la condición necesaria de la producción de plusvalor, y esto último a su vez es lo que provoca el desarrollo tecnológico. Así, estas constituyen fuertes razones para rechazar tanto la tesis del desarrollo como la tesis de la primacía.

Si bien hemos expuesto buenas razones para criticar al DFP, debemos añadir una razón más que es muy importante y que incluso estaba ya adelantada por Marx.

¹¹⁸ Karl Marx, "La tasa de plusvalor" en *El capital*, *op. cit.*

Como vimos, el DFP asume una tendencia trascendente donde el verdadero sujeto de la historia son las fuerzas productivas. Esta visión asume también cierta teleología donde la historia se ve explicada por su avance hacia un propósito único: el desarrollo máximo de la productividad humana. Así, los eventos históricos son vistos como medios para alcanzar este objetivo y los seres humanos están a merced de un mecanismo en el cual no pueden influir significativamente. Es claro entonces que esta visión puede ser objeto de dos críticas importantes de la mano del mismo Marx: la crítica al materialismo clásico y al fetichismo.

En el primer capítulo de *El capital*, Marx hace un análisis del fetichismo mercantil en el que los productos del trabajo humano, las mercancías, son presentadas al trabajador como objetos independientes con cualidades místicas que no tienen. Estas cualidades son el producto de un entramado de relaciones que se ven reflejadas en el objeto como si éste las portara en su sustancia. Con el DFP nos encontramos con una fetichización donde productos de la actividad humana, los instrumentos de producción, se mistifican y realizan un movimiento propio independiente de los sujetos que los emplean. Ya que el DFP asume que las fuerzas productivas seleccionan la estructura económica que mejor las desarrolle, esta interpretación otorga a las fuerzas productivas “necesidades” y una capacidad subjetiva de actuar que no está explicada en absoluto. Es decir, se asume que las fuerzas productivas son el verdadero sujeto de la historia.

Por otro lado, como vimos en el primer capítulo, en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx busca deslindarse de un materialismo empirista que considere al objeto material como el fundamento de todo conocimiento, y, por tanto, de toda realidad. En este texto, Marx critica precisamente el hecho de que este materialismo excluya

por completo el papel activo del sujeto en la construcción del objeto: “La principal insuficiencia de todo materialismo tradicional [*bishering*][Incluido el de Feuerbach] es que [, en él] el objeto 1 [*Gegenstand*], la realidad, la materialidad [*Sinnlichkeit*] sólo es captada bajo la forma de objeto [*sinnlich*], (como) praxis; no subjetivamente [...]”¹¹⁹. Podemos observar que el DFP cae irremediabilmente en la caracterización de este materialismo, ya que entroniza los instrumentos de producción como los objetos donde recae todo el peso de la explicación del desarrollo histórico. Para Marx, como se observó, es la praxis o actividad material lo que es el fundamento de la vida social y no lo material en su sentido cósmico, puramente objetivo e independiente de la actividad humana.

Ahora bien, podría alzarse aquí una objeción a la caracterización que hacemos de los argumentos del DFP. Se dijo que Cohen, por ejemplo, consideraba la racionalidad humana y su tendencia a satisfacer necesidades como la razón del desarrollo de las fuerzas productivas. Esto a todas luces es una actividad material que incluye al ser humano. Además de los argumentos propuestos en contra de esta consideración debemos añadir algo más. Se debe observar que, si Cohen nos está diciendo que la actividad racional es la causa del desarrollo de las fuerzas productivas, entonces estaría contradiciendo su propio determinismo. Esto es porque, a menos que la actividad racional sea una fuerza productiva, está estableciendo un fundamento externo del desarrollo de las fuerzas. Ahora bien, resulta evidente que la actividad racional, si bien puede influir en las fuerzas productivas, no es una fuerza productiva en sí, pues es una actividad que se utiliza

¹¹⁹ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 23

para satisfacer necesidades en todos los ámbitos humanos y no podría reducirse solamente a la producción. La racionalidad permea la actividad tanto en la producción como en las relaciones de producción mismas e incluso en los niveles ideológicos de la superestructura. Así, para que el argumento de Cohen fuera una defensa del DFP tendría que decirnos qué distingue a la actividad racional cuando planea la construcción de una máquina, frente a resolver, por ejemplo, un problema ético. La única respuesta que veo plausible para ponderar que el primer caso es más valioso es que dicha actividad aumenta el poder de producción. No obstante, esto es precisamente lo que se quería probar y no puede introducirse como premisa que las actividades racionales que aumentan el poder productivo sean más valiosas. Este problema encuentra su sustento también por la siguiente observación de Lukács: “es en general incorrecto y anti-marxista separar la técnica de otras formas ideológicas y proponer que es autosuficiente de la estructura económica de una sociedad [...] los cambios notables en el desarrollo tecnológico serían completamente inexplicables.”¹²⁰

Por otra parte, esta visión es también criticable desde el punto de vista de la interpretación de Echeverría¹²¹. En las *Tesis...* Marx buscó resistirse a pretensión de la formulación de una teoría omniabarcante de la historia, es decir, “una teoría general histórico-filosófica que explica todo porque no explica nada, cuya virtud suprema consiste en ser supra-histórica.”¹²² El problema es que el DFP es una teoría deductiva omniabarcante que es capaz de responder a cualquier pregunta

¹²⁰ Georg Lukács, *op. cit.*, p.30. (la traducción es nuestra)

¹²¹ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*

¹²² Karl Marx citado en Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 113. (la traducción es nuestra)

histórica sin necesidad de ningún análisis empírico. Si uno preguntara, respecto a cualquier evento histórico ¿por qué sucedió?, la respuesta siempre sería: por el crecimiento de las fuerzas productivas.

2.4. Alternativas al determinismo de fuerzas productivas

Los problemas del determinismo de fuerzas productivas han sido observados por muchos pensadores, tanto marxistas como no-marxistas, desde principios del siglo XX. Un crítico importante que encontraremos aquí es Lukács quien, al reseñar el libro *Teoría del Materialismo Histórico* de Bukharin, aprovecha para criticar directamente el énfasis total en las fuerzas productivas

La cercanía de la teoría de Bukharin con el materialismo natural-científico burgués se deriva de su uso de la 'ciencia' (en el sentido francés) como modelo. Por lo tanto, en su aplicación concreta a la sociedad y a la historia, frecuentemente oscurece la característica específica del marxismo: que *todo fenómeno económico o 'sociológico' se deriva de las relaciones sociales de hombres entre sí.* [...] Bukharin atribuye a la tecnología una posición demasiado determinante.¹²³

Si recordamos la metáfora arquitectónica de Marx, la postura de Lukács es darle preeminencia a la estructura económica, formada por relaciones sociales, frente a los demás elementos. Naturalmente, Lukács rechaza que las fuerzas productivas tengan un desarrollo propio y determinen la historia por sí mismas.¹²⁴

¹²³ Georg Lukács, *op. cit.*, p. 28. (la traducción es nuestra)

¹²⁴ Para ser precisos, Lukács rechazaría la distinción tan tajante que hace Cohen entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Para él, ambos serían elementos dinámicos de la estructura económica de la sociedad, que a su vez determina la superestructura.

Ahora bien, la postura de Lukács representa una alternativa al DFP ya que cambia el peso de la determinación a otro nivel de la metáfora: a la estructura económica, es decir, el conjunto de relaciones de producción que subyacen a la actividad económica de una sociedad¹²⁵. La idea de que no son las fuerzas productivas sino las relaciones de producción las que determinan el edificio social y sus elementos superestructurales implica otro tipo de determinismo económico. Aquí las relaciones sociales de producción establecerían la pauta tanto del desarrollo tecnológico como de las formas de conciencia social que habitan la superestructura. Esta opción es incluso considerado por el mismo Cohen, en caso de que el DFP no ofreciera respuestas satisfactorias:

Quizá la línea de resistencia más prometedora sería proponer una tesis de desarrollo para las relaciones de producción, una afirmación, a saber, que las relaciones de producción tienden a cambiar en una dirección particular a través de la historia y no por el crecimiento de las fuerzas productivas dentro de ellas.¹²⁶

Como resultará evidente, después de rechazar el DFP, las relaciones de producción resultan mucho más atractivas para hablar sobre aquello que determina lo social. No obstante, para convencernos de ello, debemos mostrar que éstas efectivamente determinan los niveles superestructurales como lo son el estado, la religión, la nación, etc... Debemos ocuparnos ahora de esta afirmación. Sin embargo, observaremos que esto es también sumamente complicado.

¹²⁵ Como se describió al final del capítulo anterior, Cohen considera que las fuerzas productivas y las relaciones de producción son instancias separadas y, como se mostró, en su determinismo las primeras tendrían preeminencia ontológica.

¹²⁶ G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 159. (la traducción es nuestra)

Distintos críticos han tomado como objetivo desmontar el determinismo económico que el marxismo asume tanto con el DFP como con el determinismo de las relaciones de producción. Autores de la escuela de Frankfurt como Theodor Adorno o Herbert Marcuse, por ejemplo, niegan en parte este determinismo total y le otorgan cierta autonomía a dimensiones culturales, por ello trataron de integrar el psicoanálisis a la teoría crítica para poder abordar los elementos particulares de la superestructura¹²⁷. Otros como Antonio Gramsci observaron en el ámbito político fenómenos que no se pueden remitir completamente a la base económica. De acuerdo con Gramsci: “La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo [...]”¹²⁸. Quizá la primera crítica de los problemas de este determinismo la ofrece el mismo Engels, quien en una carta a Joseph Bloch dice lo siguiente:

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y *no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones.* [...] Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales.

¹²⁷ Kojin Karatani, “Introducción a la teoría de los modos de intercambio” en *Valenciana*, Núm. 25, enero-junio, 2020, p. 208

¹²⁸ Antonio Gramsci, *Escritos Políticos (1917-1933)*, trad. Raúl Crisafio, Siglo XXI, México, 1981, p. 331

De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado....¹²⁹

Paradójicamente, podemos ver en esta cita una advertencia por parte de Engels, un materialista, sobre los excesos de darle demasiada importancia al “aspecto económico”. Además de ser una declaración que abiertamente se opone al DFP, está dirigida también a toda interpretación que niegue la influencia fuerte de aspectos fuera de la estructura económica como lo es el estado, la nación, la religión, el arte, etc.

Esto es un problema que es desarrollado por el filósofo marxista Louis Althusser¹³⁰ y será importante revisar su crítica aquí. En su texto *Contradiction and Overdetermination*, Althusser hace una reelaboración de las diferencias entre la dialéctica hegeliana y la marxista. De acuerdo con el autor, la ruptura de Marx no implicó una simple “inversión” del sistema hegeliano, pues esto implicaría mantener gran parte de sus supuestos. Implicó, más bien, una extracción del núcleo racional de todo movimiento, esto es, una extracción que viene acompañada de una transformación del mismo método. Con ello quiere decir que no se trató sólo de aplicar el mismo método especulativo hegeliano a “la vida real”, como comúnmente se suele creer, sino de revolucionar el método al reelaborar los conceptos de negación, contradicción, subsunción, etc. Me parece que Althusser se concentra en este problema precisamente porque las visiones omniabarcantes de la historia nacidas del marxismo ortodoxo mantenían el aspecto mistificador de la dialéctica

¹²⁹ Friedrich Engels, *op. cit.* (el énfasis es nuestro)

¹³⁰ Louis Althusser, “*Contradiction and Overdetermination*”, *op. cit.*

hegeliana, esto es, un movimiento absoluto, monista, universal y unidireccional de la historia. Por ello, Althusser busca ofrecer una caracterización distinta de la *contradicción*.

Al analizar el ambiente económico y político de Europa a principios del siglo XX, el autor concluye que la revolución rusa no fue producto de una contradicción general entre clases sociales, sino que:

[...] una vasta acumulación de 'contradicciones' entra en juego en el mismo espacio, algunas de las cuales son radicalmente heterogéneas – de orígenes diferentes, sentidos diferentes, *niveles* y *puntos* de aplicación distintos [...] ya no podemos hablar de un sólo, único poder de la 'contradicción' general.¹³¹

Claramente esto es una crítica a una visión de la historia que considere que las transformaciones sociales se dan por la contradicción omniabarcante entre el nivel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, o bien entre dos clases sociales claramente distinguidas. Althusser afirma además que las relaciones de producción son sólo un elemento dentro de este conjunto de contradicciones, el cual incluye también aspectos de la superestructura y elementos derivados de ella. Con ello, afirma que: “la 'contradicción' es inseparable de la estructura total del cuerpo social en el que se funda “[...] determinada por los *varios niveles* e *instancias* de la formación social.”¹³² Esta complejidad constitutiva que toma la relación entre los distintos elementos de la sociedad es velada por la visión del marxismo ortodoxo y cobra un carácter ideológico en tanto niega los distintos aspectos heterogéneos de

¹³¹ *Ibidem*, p.100 (la traducción es nuestra)

¹³² *Ibidem*, p.101 (la traducción es nuestra)

la lucha social como lo son, por ejemplo, el género, la raza, la sexualidad, la etnia, etc. Althusser concluye que “estas *relaciones* específicas entre base y superestructura merecen aún una elaboración teórica e investigación.”¹³³

Justamente, el autor recomienda considerar aspectos superestructurales, naturalmente en relación con la base económica, pero no bajo la sola determinación unidireccional de ella. Debido al descuido por parte del marxismo de el carácter específico de la superestructura, resulta para Althusser urgente una investigación al respecto: “*la teoría de la efectividad específica de las superestructuras y otras ‘circunstancias’ en gran parte queda por ser elaborada; y antes de una teoría de su efectividad o simultaneidad [...] debe haber una elaboración de la teoría de la esencia particular de elementos específicos de la superestructura.*”¹³⁴ Si la superestructura contiene elementos con una naturaleza propia, es decir, no determinada por la base económica, esto sería una refutación de cualquier tipo de determinismo económico, tanto del DFP como un determinismo de relaciones de producción.

Hasta ahora hemos mostrado las opiniones de distintos autores respecto al determinismo económico, cada uno con un argumento distinto. Sin embargo, a pesar de haber mostrado los problemas del DFP, será necesario exponer algunas razones más para rechazar el determinismo que otorga todo el peso a las relaciones de producción. Para ello, se introducirán los argumentos que el filósofo japonés Kojin Karatani ofrece al respecto. Si bien la teoría materialista de Karatani requiere

¹³³ *Ibidem*, p.111 (la traducción es nuestra)

¹³⁴ *Ibidem*, p.114 (énfasis del autor) (la traducción es nuestra)

de una extensa aclaración, esta será desarrollada a profundidad en un capítulo posterior. En este capítulo nos concentraremos en exponer los argumentos que Karatani ofrece para desmontar la metáfora topológica de la estructura/superestructura. Fundamentalmente, su crítica afirma que, si se mantiene una visión de la base económica que sólo incluya elementos de la producción (relaciones de producción y/o fuerzas productivas) será imposible explicar la naturaleza de elementos superestructurales. En esta exposición nos concentraremos en dos fenómenos paradigmáticos de la sociedad moderna tradicionalmente considerados como parte de la superestructura: la nación y el estado.

Como es sabido, en la interpretación del marxismo ortodoxo, el estado es meramente un instrumento de dominación de la clase social que mantiene el poder en una época específica. Este estado funciona como protector de los privilegios de dicha clase y tiene la labor de apuntalar y conservar cierto tipo de relaciones de producción a través de un aparato legal y militar o policiaco. En este sentido, el estado es un ente secundario a la base económica en tanto es consecuencia de ella. Esto llevó a distintos marxistas, particularmente de la época del marxismo ortodoxo, a postular que la abolición del modo de producción conlleva necesariamente la desaparición progresiva del estado. Sin embargo, como lo demuestra el estado soviético, esta predicción no se cumplió en absoluto:

Es cierto que este modo de producción había sido abolido por el poder estatal pero, en contra de lo esperado, se produjo una gigantesca ampliación del poder estatal y una intensificación del nacionalismo: el estalinismo. No podemos considerar, sin

embargo, que esto se debió a la persona Stalin. Esto demuestra, más bien, los puntos ciegos de la comprensión marxista sobre el estado.¹³⁵

El ejemplo de la Unión Soviética, el lugar donde justamente las relaciones de producción fueron revolucionadas, nos deja la impresión de que, fuera de estar determinado por la base económica, el estado tiene su propia esencia que es autónoma de dicha base y es capaz incluso de sobrevivir a expensas de los cambios radicales que se le hagan a las relaciones de producción.

Por otro lado, Karatani sugiere que el papel del estado es de importancia capital para el desarrollo de la producción material en cualquier época histórica. En la revolución industrial, época en la que se suele datar el origen del estado moderno con las revoluciones burguesas, suele asumirse que, ya que estaban consolidadas las relaciones de producción, el estado burgués emergió como consecuencia. No obstante, esto ignora el papel importantísimo que jugó el estado en el desarrollo de las tecnologías disciplinarias que fueron cruciales para la organización de la manufactura, así como los intercambios a gran escala realizados por los estados europeos en la época de la monarquía absoluta:

Bajo las monarquías absolutas, estaba claro que el capitalismo era promovido por el estado: el estado participaba como agente activo. Pero en el estado burgués que emergió después de las revoluciones burguesas, el estado fue considerado como un órgano que representaba los intereses de la clase burguesa, o alternativamente como el espacio de expresión política de los intereses de clase de la sociedad civil.

¹³⁵ Kojin Karatani, "Introducción a la teoría de los modos de intercambio", *op. cit.*, p. 208

No era considerado un agente activo. En contraste, en las monarquías absolutas, el estado inequívocamente mostró ser un agente activo.¹³⁶

Este comportamiento activo del estado fue crucial para el desarrollo del capitalismo y, no obstante, es anterior a las revoluciones burguesas.

Por otra parte, como se mencionó antes respecto a la sociedad China en los siglos X – XIV, el patronazgo estatal de avances tecnológicos y organización de la producción era de gran importancia para la forma social que adoptó China.

Otro ejemplo importante que ofrece Karatani es el de la revolución neolítica (o revolución agrícola). La visión tradicional, propuesta por V. Gordon Childe¹³⁷, asumió que la agricultura precedió históricamente a la adopción del sedentarismo. Esta tesis es muy cercana a la del DFP pues asume que la revolución social que produjo el sedentarismo fue una invención técnica. De acuerdo con esta visión, los humanos primero inventaron la agricultura y después adoptaron asentamientos fijos, lo que llevó a la creación de ciudades, la aparición de divisiones de clase y, finalmente, la emergencia del estado. Karatani argumenta en contra de esta visión, influida por el determinismo económico del marxismo ortodoxo, mostrando que la aparición de una invención tecnológica como la agricultura no es adoptada de manera generalizada sino por la organización coordinada de una entidad política superior. En el caso de la agricultura, para que se consolidara como la base económica de la sociedad fue necesaria la aparición de proyectos complejos de

¹³⁶ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.* Esto será desarrollado a detalle en el capítulo cuarto cuando se exponga el modo de intercambio B.

¹³⁷ *Cfr.* Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself*, New American Library, New York, 1951.

canales de irrigación, y, para ello, se necesitó de una “tecnología” distinta, esto es, una tecnología para gobernar:

[...] por mucho la tecnología más importante para gobernar a las personas fue el sistema burocrático, [estas tecnologías] no dependen de simple compulsión: sino, instalan formas de disciplina que hacen a las personas seguir voluntariamente reglas y llevar a cabo un trabajo. En este sentido, la religión es de importancia capital.¹³⁸

De esta manera, Karatani afirma que: “no podemos concluir que el estado emergió de la agricultura. En todo caso, lo contrario es cierto: la agricultura comenzó por el estado.”¹³⁹ Con ello podemos ver que, si bien el estado no es del todo independiente de la base económica de la sociedad, este mantiene cierta agencia importante que es capaz de influir en los demás niveles.

En el caso del fenómeno de la nación podemos retomar aquí la posición de Gramsci. Al fracasar en su movimiento revolucionario que consistió en la ocupación de fábricas, Gramsci cayó en cuenta que la fortaleza de los estados no reside completamente en la coerción violenta, sino que depende también de el consentimiento voluntario de sus ciudadanos. Para lograr esta aceptación, de acuerdo con el autor, el estado opera un conjunto de mecanismos ideológicos en sus instituciones para lograr una cultura hegemónica¹⁴⁰ y alinear a sus sujetos con los valores adecuados. Althusser hace un análisis muy cercano al de Gramsci al argumentar a favor de una teoría de las superestructuras y analizar los aparatos

¹³⁸ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 61 (la traducción es nuestra)

¹³⁹ *Ibidem*, p. 59

¹⁴⁰ Cf. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, *op. cit.*

ideológicos del estado. La forma particular que adoptan estos aparatos en la modernidad es la del nacionalismo, el cual unifica a los miembros de un estado bajo una misma identidad y con el mismo conjunto de representaciones y valores.

Este aparato ideológico fue descuidado teóricamente por los marxistas ortodoxos, ya que lo consideraban simplemente como una consecuencia del estado y de la estructura económica. Así, la emergencia del nacionalismo y el fascismo representaron un reto para la teoría marxista como fenómenos que se desarrollaron casi por completo en el nivel de la superestructura, lo que llevó, como se expuso anteriormente, a un análisis serio de la cultura y las formas ideológicas:

Muchos marxistas han tropezado con el problema de la nación. Para ellos, la nación es meramente una ideología producida por las estructuras económicas capitalistas y, por tanto, puede ser disuelta fácilmente a través de la ilustración. En realidad, no obstante, los movimientos marxistas que han minimizado la importancia de la nación se han encontrado incapaces de resistirse al fascismo, el cual emergió bajo la bandera del nacionalismo. Además, incluso los estados socialistas recurrieron al nacionalismo hasta el punto de que los conflictos armados estallaron gracias a él.¹⁴¹

Un pensador que aportó bastante a la conceptualización del nacionalismo es Benedict Anderson¹⁴². Este autor se lanza a una investigación sobre el nacionalismo precisamente debido a las carencias del marxismo ortodoxo sobre el tema:

[...] el nacionalismo ha sido una anomalía incómoda para la teoría marxista y que, precisamente por esa razón, se ha eludido. en gran medida, antes que confrontado

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 213

¹⁴² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993

[...] Mi punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad, o la 'calidad de nación' son artefactos culturales de una clase particular."¹⁴³

Así, Anderson ofrece la definición de nación como *comunidad política imaginada*. Se trata de un fenómeno que reemplazó a la religión como la instancia que dotaba al ser humano con un sentimiento de trascendencia y que ligaba a todos los miembros entre sí como hermanos. Este sentimiento, además, fundamenta la idea de equidad, justicia social y solidaridad, los cuales suelen presentarse para hacerle frente, tanto a los excesos del estado, como a los del capital.

En conclusión, la nación constituye un fenómeno que no puede reducirse a la esfera del estado ni a la de la estructura económica, aunque es evidente que mantiene una relación estrecha con ambos. De acuerdo con Karatani:

[...] la nación no es simplemente el producto pasivo de el capital-estado: es también en sí misma una forma de resistencia al capital-estado. La nación no puede ser explicada completamente a través de la unificación del estado o de la fuerza de trabajo productiva, porque alberga en sí misma una reacción en contra de estos. En este sentido, la nación está arraigada en la dimensión que podríamos llamar sentimiento.¹⁴⁴

En este capítulo se ha discutido, en primer lugar, el determinismo de fuerzas productivas. Se hizo un recuento histórico breve de los autores que constituyeron la primera recepción de la teoría de Marx y Engels, así como el proceso que afianzó su interpretación determinista. Posteriormente, se presentó la sistematización que hace G. A. Cohen de este determinismo a través de sus dos tesis principales: la

¹⁴³ *ibidem*, p. 20-21

¹⁴⁴ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.* p. 212

tesis de la primacía y la tesis del desarrollo. A pesar de los argumentos de Cohen a favor de ambas tesis, nos inclinamos a rechazarlas utilizando los argumentos que esgrime S. H. Rigby, así como el propio Marx en su crítica al materialismo simple o empirista y su crítica al fetichismo.

En la segunda parte del capítulo se consideró la posibilidad de una alternativa al DFP y se expuso la posibilidad de un determinismo de relaciones de producción. No obstante, siguiendo las críticas de autores como Adorno, Benjamin y Gramsci, pero de manera más cercana a Althusser, Karatani y el propio Engels, mostramos que cualquier determinismo que considere a fenómenos superestructurales (como el estado o la nación) como meras consecuencias de la base económica, presenta problemas. Se ofrecieron algunos contraejemplos que indican que, tanto el estado, como la nación, presentan naturalezas eminentemente independientes de la base económica.

No obstante, estas consideraciones parecen alejarse completamente de el materialismo en tanto el estado y la nación no tengan un fundamento material. Ahora, si bien estas consideraciones contradicen en gran medida la interpretación del marxismo ortodoxo, no contradicen por completo a Marx. El filósofo Kojin Karatani ofrece una interpretación sumamente interesante, a través de una nueva interpretación del materialismo, para resolver este problema. Sus argumentos serán analizados en los capítulos siguientes.

Capítulo 3 – Reconstruyendo el materialismo

Hasta ahora, las críticas que se han presentado al determinismo económico nos dejan con un problema. Hemos dicho que el estado y la nación presentan características propias que no están determinadas por la base económica, por lo que cualquier forma de determinismo tanto DFP como de relaciones de producción queda puesto en cuestión. Sin embargo, al presentar el estado y la nación como entes autónomos nos hemos alejado demasiado del materialismo y parece haberse abandonado la máxima marxista de analizar la realidad social en función de sus condiciones materiales. Así, debemos considerar la posibilidad de que tanto el estado, como la nación tengan un fundamento, si no en las fuerzas de producción o en las relaciones de producción, al menos en alguna realidad material del ser humano que sea fundamental. Ésta es precisamente la apuesta de Karatani, la cual será presentada a continuación.

Como primer punto, se expondrá el argumento de Ellen Meiksins Wood acerca del carácter político que se encuentra implícito en el análisis de Marx en *El capital*. La tesis de Meiksins de que lo económico y lo político son inseparables nos llevará a cuestionar directamente la pertinencia de la metáfora estructura/superestructura y a introducirnos en la propuesta de Karatani.

Posteriormente, ofreceremos el fundamento filosófico que guía el materialismo de Karatani en su libro *Transcritique*. Esto significa que analizaremos su materialismo en relación con las premisas de Marx y sus diferencias fundamentales. Veremos que, si bien el autor parte del método de análisis que hace

Marx en *El capital*, busca ampliar dicho análisis a esferas que no están incluidas en *El capital*. Después, expondremos su teoría de los modos de intercambio, una propuesta que pretende una reinterpretación radical de lo social a través de tres categorías económicas de intercambio. Buscaremos mostrar por qué esta reinterpretación del materialismo es, por un lado, válida al conectarla con la crítica del propio Marx, y por otro, necesaria dados los problemas a los que nos llevan los determinismos que discutimos en el capítulo anterior. Finalmente, además de mostrar las virtudes explicativas de su acercamiento teórico a la realidad social, se planteará también las consecuencias de su teoría para la ubicación del sujeto político.

3.1. El intercambio como relación social fundamental

Como se señaló en los capítulos anteriores, la obra de Marx se prestó a distintas interpretaciones debido a la variedad de tesis explícitas e implícitas en sus textos. Esto es algo natural, pues los grandes autores suelen asumir muchos puntos de vista distintos y provocar opiniones diversas. Muchas veces las ideas que proponen cambian a lo largo de su obra conforme ellos mismos desarrollan su pensamiento. Particularmente en la obra de Marx, quien rechazó proponer una teoría universal y omniabarcante de la totalidad social¹⁴⁵, es casi imposible rastrear “la verdadera interpretación” debido al carácter multifacético de su obra.

¹⁴⁵ Como Marx mismo lo señala en una carta citada anteriormente, Karl Marx citado en Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 113

Si retomamos la interpretación que hace Echeverría de las *Tesis sobre Feuerbach*, debemos reconocer que la elaboración del discurso crítico es producto del momento histórico en el que se construye. Así como el motor de vapor ha caído en desuso, aunque fue la fuente de energía dominante hasta antes del siglo XX, una teoría dogmática sobre la realidad social, que no se transformara conforme la historia se desarrolla, sería completamente inutilizable frente a los nuevos problemas que nos plantea la actualidad. De ahí la definición que hemos adoptado de un materialismo teórico que sea capaz de reelaborarse frente a los retos de cada momento histórico. Si bien hemos recalcado las críticas de los distintos tipos de determinismo económico, debemos reconocer que los proponentes de esta visión, como los actores políticos de la segunda internacional, fueron agentes sociales que influyeron determinadamente en su momento histórico. En este sentido fueron partícipes del discurso crítico que transforma la realidad.

Sin embargo, hoy en día nos encontramos en un momento que ha acumulado los eventos históricos del siglo XX, así como las voces y experiencias de los distintos autores que criticaron esta postura y aportaron a la reelaboración del discurso crítico. Fenómenos como el fascismo nacionalista, un fenómeno que emerge del descontento social de las clases populares y que no desembocó en la emancipación socialista, así como las propias revoluciones socialistas que tampoco desembocaron en la abolición de la lucha de clases sino en estados autoritarios, muestran puntos ciegos donde las predicciones de la teoría materialista fueron determinadamente falseadas. Sin embargo, estos contraejemplos no deben llevarnos a enterrar el trabajo de Marx como lo han hecho muchos críticos contemporáneos. El diagnóstico de la sociedad capitalista plasmado en su obra está

muy lejos de ser obsoleto. Por ello, más allá de repetir al pie de la letra lo que Marx escribió, es absolutamente necesaria una reelaboración teórica de su materialismo, la cual sea capaz de repensar el momento histórico que vivimos. Naturalmente esto nos presenta una problemática compleja, pues implica revisar, criticar y reinterpretar lo que Marx propuso, esto es, formar nuevas constelaciones utilizando los elementos de su pensamiento. Para Echeverría este trabajo es inevitable, pues la búsqueda de sentido en la obra de Marx es siempre ya una interpretación: “la única lectura que se puede hacer de [la obra de Marx] es la que [...] se convierte necesariamente en un co-escribirla. Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto a él su propia obra.”¹⁴⁶ Como veremos más adelante, esta reinterpretación tiene un sentido político, particularmente en la tarea de desmontar la metáfora de estructura/superestructura.

Ahora bien, como se observó en los capítulos anteriores, la postura estricta del determinismo económico plantea un problema respecto a la naturaleza de lo político. El uso rígido de la metáfora base/superestructura provocó que esta interpretación separara tajantemente las esferas de lo económico y lo político. Por un lado, lo económico operaba de manera autónoma, y, por otro, lo político surgía meramente como consecuencia inerte de los fenómenos dentro de la base. Veremos que, siguiendo a Ellen Meiksins, esta separación conserva un prejuicio eminentemente burgués: “La separación y aislamiento de esferas -por más que se insista en la conexión de una con la otra [...] reproduce las mistificaciones de la ideología burguesa porque no logra tratar la esfera productiva como una instancia

¹⁴⁶ Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 248

definida por sus determinaciones sociales [...].”¹⁴⁷ Esto significa que, al tratar lo económico como un proceso autónomo cosificado, donde la subjetividad humana tiene una influencia ínfima, lo político queda vaciado de todo contenido material, es decir, un campo de batalla ideológico donde nada tiene un impacto significativo en el rumbo de la sociedad. Como muestra Meiksins, esta separación de esferas es justo un efecto de la ideología burguesa, ya que ésta busca vaciar las relaciones de producción de todo contenido político.

Marx mismo es quién crítica a los economistas clásicos por tratar lo económico “en abstracto”, es decir, separado de lo social y político¹⁴⁸. Los mismos economistas quienes, además de aislar estas esferas, universalizaron las relaciones de producción como las condiciones naturales del hombre. Por ello, Marx hace una crítica de la *economía política*, precisamente, buscando descubrir aquello que los economistas clásicos preferían ignorar, esto es, el hecho de que la economía misma es un conjunto de relaciones sociales entre actores con distintas *disposiciones de poder*. En este sentido, siguiendo a Meiksins, podemos decir que el objetivo de Marx era exactamente lo contrario a aislar estas esferas, era mostrar que *lo económico es siempre político*.¹⁴⁹ Esto debe ser leído a la par de lo expuesto anteriormente en torno a *La ideología alemana*. Si bien en este texto el carácter social de la producción no es resaltado lo suficiente por Marx y Engels, debemos

¹⁴⁷ Ellen Meiksins Wood, *Democracy against capitalism: reviewing historical materialism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 22. (la traducción es nuestra)

¹⁴⁸ En la *Introducción a la crítica de la economía política*, op. cit., Marx hace una fuerte crítica a los politólogos y economistas que parten del individuo aislado como condición ontológica fundamental del ser humano. Este presupuesto ontológico daba la apariencia de que sus teorías eran consecuencia necesaria de la condición natural del ser humano. No obstante, este presupuesto significaba desvincular al ser humano de los lazos sociales en los que efectivamente siempre se encuentra.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 21

reconocer que la producción no puede existir sin una organización social previa que la fundamente. Veremos más argumentos a favor de esta tesis a continuación.

En los primeros capítulos de *El capital*, un libro cuya temática parece no ir más allá de lo estrictamente económico, Marx devela que, justamente, la economía está constituida por relaciones sociales determinadas. En la esfera de la circulación, la forma de valor refleja la relación de compra-venta que tienen todos los trabajadores entre sí como propietarios libres, mientras que, en la esfera de producción, es la relación desigual entre capitalista y trabajador la que mantiene vivo el proceso de reproducción de capital, a saber, la producción de plusvalor.¹⁵⁰ La clave de la crítica de Marx es precisamente la especificación de estas relaciones sociales: “la estructura misma del argumento sugiere que, para Marx, el secreto último de la producción capitalista es uno *político*.”¹⁵¹

En su libro *Transcritique*, Kojin Karatani afirma que, a pesar de no ser explícitamente político, *El capital* es un libro que nos ofrece las herramientas críticas para comprender el verdadero fundamento económico-político de la sociedad capitalista. Por lo tanto, al observar cómo economía y política se compenetran, debemos alejarnos de la dicotomía estricta entre base y superestructura: “la economía capitalista no es base económica *per se*. Sin embargo, tampoco es superestructura *per se*. Para poder dar cuenta de la economía capitalista se tiene que, de una vez por todas, abandonar el marco conceptual del materialismo histórico de base/superestructura.”¹⁵² Ahora, si bien hemos hablado extensamente

¹⁵⁰ Karl Marx, *El capital...*, *op. cit.*, Cap V, VI y VII

¹⁵¹ Ellen Meiksins Wood, *Democracy against capitalism...*, *op. cit.*, p. 21 (énfasis de la autora, la traducción es nuestra)

¹⁵² Kojin Karatani, *Transcritique*, *op. cit.*, p.140 (la traducción es nuestra)

de los usos problemáticos que se le ha dado a esta metáfora, no basta simplemente con rechazarla para atender los problemas teóricos del marxismo. Por ello, lo que Karatani busca es una reinterpretación del materialismo histórico que sea capaz de superar los obstáculos del marxismo del último siglo.

A diferencia de la mayoría de interpretaciones sobre Marx que lo acercan a Hegel, en su obra *Transcritique*, el proyecto de Karatani es crear un espacio crítico intersticial entre Kant y Marx: “un intento por leer a Kant a través de Marx y a Marx a través de Kant, y recuperar el significado de la crítica común a ambos”¹⁵³. A causa de los tropiezos del marxismo de articular el campo de lo ético y político con lo económico, Karatani emprende la tarea heterodoxa de acercar la filosofía trascendental kantiana con la economía política de Marx. Como veremos más adelante, este desplazamiento que Karatani realiza entre estos dos autores es propio de su método transcrítico, el cual le permite ofrecer una teoría de la historia que responde a los problemas ético-políticos del marxismo ortodoxo.

En la primera parte de su argumento, Karatani analiza la figura del sujeto trascendental kantiano. Este sujeto suele considerarse como la estructura *a priori* que precede y condiciona toda experiencia posible, una especie de organización fija de categorías abstractas y cerradas, presentes en todo ser racional. No obstante, el autor difiere radicalmente de esta interpretación. Para Karatani, la crítica trascendental kantiana no consiste en adoptar un punto de vista completamente objetivo, es decir, carente de todo contenido subjetivo, sino que lo trascendental consiste en una especie de movimiento entre puntos de vista heterogéneos. Lo

¹⁵³ *Ibidem.*, p. Vii (la traducción es nuestra)

trascendental indica el espacio irreductible entre distintas posiciones, o bien, el efecto producido por la comparación de las diferencias. Este fenómeno es denominado por Karatani como “efecto paralaje”, el cual es un concepto que toma directamente de Kant:

En otras ocasiones consideré al entendimiento universal humano desde el punto de vista del mío, ahora me pongo en el lugar de una razón ajena y exterior y considero mis juicios junto con sus motivos más secretos desde el punto de vista de los otros. Si bien es verdad que la comparación entre ambas consideraciones produce *fuertes paralajes*, sin embargo, es también el único modo de evitar el engaño óptico y de colocar los conceptos en los lugares adecuados donde deben estar en relación a la capacidad del conocimiento de la naturaleza humana.¹⁵⁴

Así, el punto de vista trascendental no consiste en reducir un punto de vista a otro o buscar una especie de síntesis entre ambos, sino en “enfrentar la realidad producida por esta diferencia (paralaje)”¹⁵⁵. Asimismo, este punto de vista no debe concebirse como una simple síntesis producida por la mirada de un tercero, sino que debe entenderse fundamentalmente como un desplazamiento: “La crítica trascendental no es una especie de tercera posición estable. No puede existir sin un movimiento transversal y transposicional.”¹⁵⁶ En otras palabras, debemos concebir la crítica radical no como una posición que se opone a otras, sino como la brecha irreductible que hay entre ellas: “el intersticio puramente estructural entre ellas”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Immanuel Kant, *Sueños de un visionario: explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1994, p. 72. (énfasis nuestro)

¹⁵⁵ Kojin Karatani, *Transcritique, op. cit.*, p. 3 (la traducción es nuestra)

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 4 (la traducción es nuestra)

¹⁵⁷ Slavoj Zizek, *The Parallax View*, MIT Press, Massachusetts, 2006, p. 21 (la traducción es nuestra)

Ahora bien, de acuerdo con Karatani, este método es utilizado por Kant y Marx para criticar las teorías de sus antecesores. Por ejemplo, la teoría kantiana del Yo es producto de una crítica a Descartes y Hume acerca del ego como sustancia. Mientras que Descartes afirma que el Yo es sustancial, Hume argumenta que éste es una ilusión que emerge de nuestras impresiones sensibles. Basado en el desplazamiento entre estas dos posiciones Kant concluye, en un movimiento transcrito, que el Yo es una especie de ilusión, pero una ilusión trascendental, es decir, una ilusión necesaria. Análogamente, Marx hace una crítica parecida entre las teorías del valor de Ricardo y Bailey. Mientras que el primero argumenta que el valor es una sustancia inherente a la mercancía, el segundo afirma que éste es accidental y sólo existe como efecto de las relaciones entre las distintas mercancías entre sí. El primer capítulo de *El capital* describe el proceso que fundamenta estas dos posturas. Su objetivo es mostrar el valor como una especie de ilusión que se asume como sustancia en el proceso del intercambio mercantil. Esto implica una refutación de que el valor sea un elemento esencial de la mercancía, pero también una refutación de que sea meramente accidental. En ambos casos, tanto en Kant como en Marx, se trata de la explicación de un objeto ilusorio a través de *la estructura relacional* que lo fundamenta. En pocas palabras, el Yo es una estructura de relaciones y el valor es también una estructura de relaciones.

Así, la enseñanza que Karatani extrae de este método es la posibilidad de investigar aquello considerado “ilusión ideológica” dentro de la tradición marxista. La tarea entonces no consiste en desestimar lo superestructural meramente como ilusorio, sino en estudiar concretamente la estructura relacional de actores sociales que hace necesarias dichas “ilusiones”. Como veremos, este es el tratamiento que

Karatani le da al estado y la nación para entender su fundamento material. Observamos además que este tipo de procedimiento hace eco de la crítica que realiza Marx sobre Feuerbach: no debemos desestimar la religión meramente como una ilusión, sino mostrar las condiciones materiales que hacen necesaria esa ilusión. Sólo al cambiar esas condiciones materiales es que la ilusión podrá disiparse.

3.2. De la producción al intercambio

A diferencia del *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*, en *El capital* Marx no establece tesis o axiomas generales que fundamentarían una teoría socio-económica completa. Sin embargo, Karatani busca expandir la crítica de la economía política analizando el método que Marx utiliza en este texto. Como se expuso, esta táctica consiste en mostrar cómo el intercambio mercantil desemboca en la creación del fenómeno del valor, el cual se desarrolla hasta alcanzar el nivel de la forma de dinero y, posteriormente, capital:

A pesar de que en *El capital* no se encuentra una explicación de la nación y el estado, existe un marco conceptual para comprender todo (no sólo el capital, sino también la nación y el estado) como estructura económica, a saber, una forma de intercambio.¹⁵⁸

Fundamentalmente, lo que Karatani busca resaltar del procedimiento de Marx es su *énfasis en el momento del intercambio frente al momento de la producción*.

¹⁵⁸ Kojin Karatani, *Transcritique, op. cit.*, p. 279-280

Ahora bien, el segundo eje de Karatani es una relectura de *La ideología alemana* para problematizar el concepto de *intercambio*. De acuerdo con el autor, el concepto que Marx y Engels utilizan en ese texto es el de *verkehr*, el cual no está limitado al intercambio mercantil, sino que cubre distintos significados desde tránsito, transporte y circulación, hasta contacto y relación. Estos distintos significados engloban para Karatani lo que sería una relación social material en sentido amplio. Es decir, no solamente el intercambio mercantil que Marx describe en *El capital*, sino también cualquier tipo de contacto y relación humana que incluso puede significar un intercambio afectivo.

Si recuperamos lo expuesto acerca de *La ideología alemana*, recordaremos que el objetivo de Marx y Engels en ese texto era reducir los fenómenos del estado y la ideología a su base material. Ellos refieren esta base material a la *sociedad civil*:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y *engendrada por él*, es decir, *la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia*. [...] esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia [...] ¹⁵⁹

Y posteriormente: “La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas [...]”. ¹⁶⁰ Como debe observarse claramente en estas citas, para Marx y Engels es de suma importancia tanto el intercambio como la producción, pues ambos

¹⁵⁹ Karl Marx & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, p. 30-31 (énfasis nuestro)

¹⁶⁰ *Ibidem*.

constituyen la sociedad civil. No obstante, esto no se ve reflejado en los desarrollos ulteriores por parte de los marxistas que desarrollaron sus teorías, quienes le dieron a los modos de producción un papel completamente determinante. A decir verdad, Marx también le dio claramente mayor importancia a la producción en textos como el *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*, el cual es quizá el texto más citado con respecto a las ideas generales de su filosofía. Sin embargo, como lo hemos expuesto arriba, en *El capital* se puede observar la gran importancia que tenía para él el momento del intercambio.

Con lo anterior debemos observar que la postura de Karatani es cercana a la postura de los jóvenes Marx y Engels. La sociedad civil, esto es, el conjunto de *relaciones sociales económicas* que subyacen al funcionamiento material de una sociedad, fundamenta las demás dimensiones de la formación social. No obstante, como se ha argumentado, Karatani entiende *relaciones económicas* en un abanico más grande de comportamientos de intercambio. Justo aquí podemos ligar claramente la discusión sobre el determinismo económico que habíamos expuesto en el capítulo anterior. Se había declarado que, una vez rechazado el DFP, la alternativa que nos ofrecía el marxismo era que el peso de la determinación recaía en otro elemento: las relaciones sociales de producción. Éstas serían el fundamento de todo elemento de la superestructura. Sin embargo, se mostró que el énfasis en las relaciones de producción no nos permitía comprender las particularidades de dos elementos de la superestructura: estado y nación. Ambos son fenómenos que muestran cierta independencia de las relaciones de producción. Así, debemos reconocer como necesario que, si el énfasis en el conjunto de relaciones de producción no nos ofrece las herramientas para interpretar la totalidad social,

debemos ampliar este conjunto para incluir otras relaciones económicas relevantes, esto es, ciertos tipos de comportamientos económicos que habían pasado desapercibidos por el marxismo. Podemos hacer esto bajo el concepto de *relaciones sociales económicas* en sentido amplio, se trata de un conjunto superior donde podemos incluir las relaciones de producción, entre otro tipo de relaciones.

Ahora, naturalmente parece que el concepto de *relaciones sociales económicas* es quizá demasiado abstracto y ambiguo. Por ello, Karatani ofrece el concepto de *modos de intercambio*, el cual incluye tres conceptos: don/contradon; saqueo/redistribución e intercambio mercantil. Como veremos, la reducción analítica a estas tres categorías de relaciones sociales económicas le permiten hacer un análisis social más preciso y sistemático.

Así, Karatani se da a la labor de defender su hincapié en el intercambio frente al énfasis en la producción por parte del marxismo tradicional. De acuerdo con el autor, es falso que la sociedad mercantil moderna esté fundamentada por su modo de producción particular, sino que es el modo de intercambio el que da la pauta de las relaciones sociales dentro de ella. Siguiendo a Marx, Karatani argumenta que es incluso el modo de intercambio lo que fundamenta las relaciones entre trabajador y capitalista en la esfera de la producción. Esto es porque, para vincular a empleado y empleador, es necesario que exista la forma abstracta de la mercancía y, consecuentemente, pueda aplicarse a la fuerza de trabajo en particular. Así, para Karatani ni siquiera el capitalismo puede entenderse apelando al modo de producción como fundamento:

La producción capitalista es diferente del sistema esclavista o feudalista en que depende de la mercancía fuerza de trabajo para producir otras mercancías. En el sistema esclavista, los seres humanos se vuelven mercancías. En consecuencia, solamente puede decirse que hay producción capitalista en una sociedad donde la fuerza de trabajo humana es la mercancía y no los seres humanos mismos. Además, sólo existe este tipo de producción cuando el intercambio mercantil permea la sociedad completa, incluyendo la mercantilización de la tierra. Por estas razones, la producción capitalista sólo puede entenderse si la vemos en términos de modo de intercambio – no en términos de modo de producción.¹⁶¹

Como debe observarse, la forma en la que empleador y empleado se relacionan se basa en la forma en que estos asumen al intercambiar, entonces el concepto de *intercambio* debe ser lógicamente anterior al de *relación de producción*. Al aplicar esta lógica Karatani propone que es falso que las fuerzas productivas o las relaciones de producción determinen lo social. Más bien lo primordial son las *relaciones de intercambio*, es decir, la manera particular en que bienes materiales circulan dentro de una sociedad y que crean una estructura relacional entre actores socialmente determinados. En el caso del intercambio mercantil esta estructura produce a su vez el fenómeno del valor y del capital, pero esta estructura opera paralela a otras, las cuales producen a su vez al estado y la nación.

Asimismo, la conceptualización de Karatani busca, bajo el concepto del intercambio, retornar el “marxismo cultural” a lo económico, de manera que el análisis de los fenómenos culturales mantenga el espíritu del materialismo: “[...] no hay actividad humana que no sea intercambio (comunicación). El estado, la nación e incluso la religión son formas de intercambio. En este sentido, es posible ver todas

¹⁶¹ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 10 (la traducción es nuestra)

las actividades humanas como económicas.¹⁶² Así, para realizar este giro se tiene que abandonar la idea de leer la historia a través de el concepto de *modos de producción* y, en cambio, interpretarla a partir de los *modos de intercambio*.

Por otro lado, veremos que es posible resolver esta controversia entre intercambio y producción una vez que entendemos que la producción misma es una forma de intercambio. Como se expuso en el primer capítulo, en *La ideología alemana* Marx y Engels entienden la producción bajo la idea de *metabolismo (Stoffwechsel)* entre el ser humano y la naturaleza. A ciencia cierta, lo que implica el concepto de metabolismo es *una serie de elementos que circulan dentro de un sistema relacional*. Mientras que la producción suele entenderse como un fenómeno donde el humano *extrae* o *transforma* algo de la naturaleza, se olvida que este proceso necesariamente introduce elementos nuevos dentro del ecosistema, los cuales son a su vez reabsorbidos por la naturaleza. Se trata entonces de un proceso que no es en ningún sentido unidireccional, sino bidireccional, es decir, un intercambio¹⁶³.

Ahora bien, en *Transcritique* Karatani establece las bases para leer la historia a través de los modos de intercambio, pero no es hasta su libro *The Structure of World History: From modes of production to modes of exchange* que el alcance explicativo de su propuesta es desarrollado a cabalidad. Este texto parte de la tesis de *Transcritique* de que el estado y la nación deben considerarse como fenómenos independientes del capital, aunque íntimamente interrelacionados con él, de manera que la formación social dominante que culmina en la Europa del siglo XIX debe

¹⁶² Kojin Karatani, *Transcritique*, op. cit., p. 185 (la traducción es nuestra)

¹⁶³ Kojin Karatani, *The Structure...*, op. cit., p. 17-20

entenderse como una triada: estado-nación-capital. Esto ya había sido observado por Hegel en su filosofía del derecho¹⁶⁴, quien entiende esta triada como una totalidad dialéctica donde cada parte es necesaria para las demás. Como se expuso en el primer capítulo, Marx se pronunció en contra de esta visión y afirmó que lo económico era lo fundamental (el sistema de producción capitalista). Esto significa que los otros dos elementos de la triada (estado y nación) tienen un papel secundario¹⁶⁵. No obstante, Karatani considera que esto fue un error, pues así como Marx fue capaz de develar la estructura relacional que fundamenta el el capital, el estado y la nación se prestan para una deconstrucción del mismo estilo, es decir, una crítica que deleve la estructura material que los hace posibles. Esto significa recuperar auténticamente la crítica que hace Marx de Hegel, pues será mostrar que ni el estado ni la nación son productos de un espíritu universal, sino que están fundamentados en principios materiales bien concretos, aunque claramente distintos del intercambio mercantil.

Si bien los argumentos de Karatani acerca de la importancia del intercambio son convincentes, debemos analizar el fundamento de cada uno de sus categorías de intercambio, así como mostrar su valor al analizar su aplicabilidad a fenómenos sociales concretos. Esto será llevado a cabo a detalle en el siguiente capítulo

3.3. Acerca del sujeto político

¹⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, *op. cit.*

¹⁶⁵ Esta visión la describimos detalladamente en el primer capítulo leyendo de cerca Marx & Engels en *La ideología alemana*, *op. cit.*

Finalmente, otra de las tesis importantes de *Transcritique* es sobre la ubicación del sujeto político en la teoría marxista. Como se describió anteriormente, la pauta de acción política de una teoría está íntimamente ligada a su manera de conceptualizar la realidad social. Recordemos también que, siguiendo la tesis de Meiksins, lo económico es siempre político, pues refiere a vinculaciones entre actores sociales con distintas disposiciones de poder. Por ello, el proletariado siempre ha sido considerado por el marxismo como el sujeto político por excelencia dentro del capitalismo. Esto es una de las tesis centrales del *Manifiesto*...., si la teoría considera que las relaciones de producción son el fundamento de la realidad social, entonces la lucha política se ubica necesariamente en la esfera de la producción, pues al transformar estas relaciones las demás dimensiones sociales serán revolucionadas. Justamente la revolución rusa buscó abolir las relaciones de producción para transformar la sociedad en su conjunto.

Ahora bien, al proponer el intercambio como fundamento del materialismo, Karatani busca también ampliar el espacio del sujeto político. En *Transcritique* su tesis es que no sólo es posible la resistencia política en la esfera de la producción, sino también en la esfera del intercambio. Su argumento es que, si bien en la esfera de la producción el trabajador está en desventaja frente al capitalista, esto se invierte en la esfera del intercambio, pues ahí el consumidor ostenta cierto poder sobre el capitalista al decidir si comprarle o no:

Aquellos que venden su mercancía fuerza de trabajo no tienen otra opción más que ser pasivos; en cambio existe una excepción en esta estructura: esto es un *topos*

donde los trabajadores parecen ser sujetos- el lugar donde los productos de la producción capitalista son vendidos. Éste es el lugar del consumo.¹⁶⁶

Así, fundamentado en su propia teoría materialista, Karatani critica la larga tradición de los movimientos laboristas que buscan la acción política sólo en el campo de la producción¹⁶⁷. De acuerdo con el autor, las victorias en este campo político sólo tienden a disminuir la brutalidad de las medidas de explotación, pero no han sido capaces de cambiar las condiciones fundamentales de ésta. Por ello, propone integrar otro aspecto del sujeto político al considerar la importancia del momento del consumo: “es imperativo descubrir un nuevo contexto donde los movimientos laboristas y los movimientos de consumidores se encuentren.”¹⁶⁸

Con esto en mente, Karatani propone un movimiento llamado *asociacionismo*, el cual consiste en la creación de sistemas de circulación de cooperativas de productores/consumidores que sean capaces de intercambiar globalmente sin la necesidad de la mediación de los estados-nación. Propone además utilizar un sistema monetario que no permita la acumulación de valor, de modo que no sea posible la aparición de la forma de capital¹⁶⁹. No evaluaremos a detalle esta propuesta política ya que el propio Karatani la abandona en su siguiente libro, pero basta con mostrar las posibilidades que se abren al pensar el sujeto político desde una reelaboración de la teoría materialista. Como veremos más

¹⁶⁶ Kojin Karatani, *Transcritique*, *op. cit.*, p. 288 (la traducción es nuestra)

¹⁶⁷ *ibidem*, p. 294 (la traducción es nuestra)

¹⁶⁸ *Ibidem*. Con “movimientos de consumidores” Karatani se refiere a movimientos contra alguna empresa o producto como lo son los boicots feministas o ambientalistas.

¹⁶⁹ Karatani propone el sistema LETS (Local Exchange Trading System) conceptualizado por Michael Linton en 1980.

adelante, de su teoría de los modos de intercambio se desprenden otros campos políticos que sería fructífero explorar.

Al comienzo de este capítulo discutimos la necesidad de reinterpretar la teoría materialista. Particularmente fue necesario poner en cuestión la metáfora estructura/superestructura resaltando el carácter político inherente a las relaciones económicas. Esto fue un punto de partida para la teoría de Karatani, quien busca abandonar el método marxista de analizar la historia a través del concepto de modos de producción y hacerlo ahora a través del de modos de intercambio. El autor llega a esta propuesta a través de una reflexión transcítica entre Kant y Marx. Su tesis es que, así como el valor en Marx y el Yo en Kant son estructuras relacionales, el estado y la nación modernos son analizables bajo los mismo términos. La exposición detallada acerca de cómo es que ciertas estructuras relacionales fundamentan estas figuras será expuesta en el siguiente capítulo.

Capítulo 4 - Los principios económicos de la superestructura

En este capítulo se presentará a detalle la teoría de los *modos de intercambio* de Karatani, ésta es su propuesta frente a los planteamientos que se discutieron en el capítulo anterior. Será necesario, además de dar razones para aceptar las premisas del autor, utilizar su marco conceptual para interpretar fenómenos sociohistóricos que no habían sido bien trabajados por el marxismo, esto es, el estado y la nación. Buscaremos mostrar que los buenos resultados que nos ofrece la teoría de Karatani para interpretar la historia y los fenómenos superestructurales deben ser una razón para discutirla actualmente como una propuesta valiosa frente a otros abordajes teóricos acerca de la superestructura, una propuesta que, a diferencia de la micropolítica que tiende a la fragmentación de la lucha social, es sistemática y logra poner en diálogo distintos discursos que de otra manera resultarían inconmensurables. Asimismo, veremos que, al utilizar este marco conceptual para entender las relaciones sociales, se abren tres dimensiones del sujeto político que corresponden a cada modo de intercambio. Consideramos que esto, a pesar de que no sea una de las conclusiones de Karatani, es una consecuencia necesaria de su teoría.

*The Structure of World History*¹⁷⁰ se trata de una obra sumamente ambiciosa que busca explicar la historia, así como los distintos cambios en las formaciones sociales que ella alberga, utilizando tres principios económicos de intercambio: la

¹⁷⁰ Kojin Karatani, *The Structure of World History: From modes of production to modes of exchange*, op. cit.

reciprocidad del don-contradon (modo A), el saqueo-redistribución (modo B) y el intercambio mercantil de equivalentes (modo D).

A cada modo le corresponde una dimensión diferente de la realidad moderna: modo A-Nación, modo B-Estado y modo C-Capital. No obstante, los modos por sí mismos no son inventos modernos, sino que han operado de distintas maneras desde el inicio de la civilización. Así, a diferencia del marxismo tradicional que identifica cada transformación social con un modo de producción específico, Karatani argumenta que lo que determina particularmente a una formación social es el modo de intercambio dominante en ese momento histórico. Asimismo, las grandes transformaciones sociohistóricas se dan cuando otro modo de intercambio se vuelve dominante. En las confederaciones de clanes, por ejemplo, encontramos el modo A como dominante, el cual se observa en los distintos rasgos de este tipo de sociedades, como es la ausencia de un poder centralizado. El modo B se vuelve dominante con la emergencia de las ciudades-estado antiguas y toma también la forma del estado despótico asiático. Finalmente, el intercambio mercantil, si bien había existido desde los inicios de la humanidad, no se vuelve dominante sino hasta las revoluciones burguesas de Europa. Un modo de intercambio que gradualmente transformó el panorama mundial al establecer el mercado global.¹⁷¹

Karatani propone que a cada uno de estos modos de intercambio le corresponde una forma de poder específica. El autor define el poder de la siguiente

¹⁷¹ En este libro Karatani utiliza un número sumamente robusto de fuentes antropológicas, económicas, sociológicas y políticas. Además de Marx, de los autores que más depende para fundamentar cada modo de intercambio son: Marshall Sahlins, Benedict Anderson, V. Gordon Childe, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, Marcel Mauss, Max Weber, Thomas Hobbes, entre otros. En las siguientes secciones se citan a los autores relevantes para cada modo de intercambio.

manera: “la habilidad de obligar a los otros a obedecer a través de ciertas normas comunes”¹⁷². Al modo A le corresponde el tipo de coerción que se encuentra dentro de la comunidad, el cual adopta la forma de imperativos morales. Por otro lado, el modo B opera bajo un aparato jurídico y utiliza la violencia (o bien la amenaza de ella) para asegurar su cumplimiento. Finalmente, el poder del modo C reside en el poder de la forma de intercambiabilidad directa (dinero), esto es, estar en la posición de recibir cualquier tipo de mercancía directamente¹⁷³. De acuerdo con Marx, el dinero es equivalente de trabajo social objetivado y, a pesar de que se trata de una medida otorgada socialmente: “el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte en poder privado, perteneciente a un particular.”¹⁷⁴ Ahora, si bien cada uno de estos modos de intercambio es fundamentado por Karatani por medio de una robusta argumentación y la utilización exhaustiva de ejemplos históricos y antropológicos, en esta investigación nos concentramos en exponer los conceptos clave que estructuran estos modos y sus antecedentes, así como ejemplos concretos que nos sirvan para ilustrar cómo operan. Esto de modo que nos ayude a comprender finalmente la triada estado-nación-capital como un todo.

4.1 Modo A – intercambio de dones

¹⁷² *ibidem.*, p. 11 (la traducción es nuestra)

¹⁷³ Incluso si este modo es característicamente libre de violencia ya que vincula a actores que voluntariamente ceden sus mercancías, no deja de constituir cierto poder. Esto se observa particularmente en el hecho de que quien posee dinero en grandes cantidades siempre está en ventaja frente a quien posee mercancías, pues la mercancía dinero tiene la cualidad de ser intercambiable potencialmente por cualquier objeto existente. Esta asimetría constituye la base del poder que ostenta el capitalista frente al trabajador.

¹⁷⁴ Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 161

En el influyente *Ensayo sobre el don*¹⁷⁵, el antropólogo Marcel Mauss describe el modo económico en torno al que se organizan las llamadas “sociedades arcaicas”. Este texto presenta un argumento sumamente relevante en contra de la visión que considera la producción como el fundamento de las sociedades y ofrece una interpretación alternativa sobre qué constituye el fundamento material de la estructura de una sociedad. A raíz de sus estudios antropológicos de la polinesia meridional y las tribus indígenas del pacífico noroeste, Mauss propone que estas culturas se relacionan política, económica e incluso religiosamente a través del *intercambio de dones*¹⁷⁶. La producción de objetos para el consumo, así como el excedente de esta producción, está subordinada completamente a las prácticas de circulación de dones. La importancia capital de este intercambio reside en que éste fija las vinculaciones entre los actores sociales al imponer la obligación de dar, recibir y reciprocitar. Esto establece la estructura de la formación social, es decir, la base material que fundamenta toda actividad dentro de ella: “Toda la sociedad puede ser descrita por el catálogo de transferencias que trazan un mapa de todas las obligaciones entre sus miembros, *el regalo cíclico es la sociedad*.”¹⁷⁷

El argumento de Mauss, además de funcionar como un contraejemplo fuerte a la teoría de los modos de producción, es utilizado por Karatani para fundamentar el modo de intercambio A. Para el autor, antes del advenimiento del aparato estatal, las sociedades de clanes estaban organizadas a partir de este modo de intercambio.

¹⁷⁵ Marcel Mauss, *The Gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, Routledge, London, 2002.

¹⁷⁶ El concepto francés de *don* suele traducirse también como regalo.

¹⁷⁷ Mary Douglas, “No Free Gifts” en Marcel Mauss, *op. cit.*, p. xi (la traducción y el énfasis son nuestros)

Mientras que el intercambio mercantil propio de las sociedades modernas está basado en el contrato efímero de la compra-venta, esto es, la transferencia de objetos con un valor equivalente, la circulación de regalos se caracteriza por ser un intercambio desigual. Esto no se trata de un intercambio fraudulento o algo por el estilo, sino que el valor de un regalo tiene un carácter incalculable, por lo que no puede equipararse a ningún otro a través de algún tipo de equivalencia. Para ilustrar esto nos es útil el análisis que Marx hace en *El capital* acerca del intercambio mercantil:

Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*. [...] Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con el acuerdo de la voluntad del otro, [...] va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*.¹⁷⁸

Vemos que el intercambio mercantil presupone al propietario privado, esto es, el individuo aislado cuya voluntad es irreductible a él mismo. Este individuo, en un acto voluntario, cede su propiedad y corta todo lazo que existe entre él y el objeto, para recibir un objeto con un valor equivalente. Esto pone fin a la transacción social y económica entre ambos actores, de modo que no existen obligaciones ulteriores entre ellos, ni se mantiene ningún tipo de derecho sobre la propiedad alienada. Ahora bien, el intercambio de regalos contrasta fuertemente con este modelo de compra-venta e incluso tiene características directamente contrarias. Mientras que

¹⁷⁸ Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 103

el segundo se caracteriza por una transacción efímera, el primero impone obligaciones futuras que no pueden ignorarse. Asimismo, en el intercambio de regalos, el objeto regalado nunca pierde cierta conexión con su propietario, de modo que dicho objeto, en manos de otros, mantiene una alianza entre todos aquellos por quienes el objeto ha circulado, en palabras de Mauss:

[...] hacer un regalo de algo a alguien es hacer un presente de una parte de sí mismo. Luego, de esta manera podemos dar cuenta de la propia naturaleza del intercambio a través de regalos, de todo aquello que llamamos “servicios totales”, y entre estos, el potlatch. En este sistema de ideas uno se da cuenta clara y lógicamente que uno tiene que devolver a otra persona aquello que es parte integral de su propia naturaleza y sustancia, porque aceptar algo de alguien es aceptar una parte de su esencia espiritual, de su alma. Retener ese objeto podría ser peligroso y mortal, no sólo porque va en contra de la ley y la moralidad, sino también porque ese objeto, que viene de otra persona, no sólo moralmente, pero física y espiritualmente, esa esencia, esa comida, esos bienes, muebles o inmuebles, esas mujeres o esos descendientes, esos rituales o esos actos de comunión – todos ejercen un control mágico sobre ti. Finalmente, la cosa regalada no es algo inactivo. Investida con vida, usualmente poseyendo individualidad, busca retornar a lo que Hertz llama su “lugar de origen” o producir, en nombre del clan y del suelo nativo donde se originó, un equivalente para reemplazarlo.¹⁷⁹

Lejos del intercambio mercantil en donde el agente económico es capaz de alienar voluntariamente el objeto que vende, un regalo impone una obligación de reciprocidad al que lo recibe y, ya que los regalos no se miden en términos de valor, al reciprocarse no se equilibra la situación de intercambio, sino que el primero se encuentra ahora con la obligación de dar, y así sucesivamente. Esto fundamenta un mecanismo de

¹⁷⁹ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 16 (la traducción es nuestra)

reciprocidad que permea toda la formación social y que toma formas insólitas de aparente solidaridad.

Como observa Mauss, la circulación de regalos es equivalente a la circulación de cierta sustancia espiritual de la que nadie es propietario pero que, sin embargo, contiene parte de la esencia de cada miembro de la comunidad. De este modo la circulación material misma fundamenta el carácter espiritual que toma la unión de una comunidad. Este sistema de deudas cobra un significado político y religioso¹⁸⁰, y mantiene a los miembros de la comunidad vinculados entre sí a través del sentimiento de una deuda perpetua. De acuerdo con Karatani, este fenómeno nos muestra el fundamento material de la cohesión social de distintos grupos y comunidades, así como el origen de los sistemas y sentimientos morales. En la *Genealogía de la moral*, Friedrich Nietzsche argumenta en la misma dirección. Para él, la moralidad está basada en el sentimiento de culpa, el cual está íntimamente vinculado con el concepto de deuda. En palabras de Nietzsche:

El sentimiento de la culpa (Schuld), de la obligación personal [...], ha tenido su origen, como hemos visto, en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera se enfrentó la persona a la persona, fue aquí donde por vez primera las personas se midieron entre sí.¹⁸¹

¹⁸⁰ Otro ejemplo que emplean Mauss y el mismo Karatani es el del sacrificio. Las ofrendas en las que una comunidad sacrifica, o bien objetos valiosos, o la vida de uno de sus miembros, buscan imponer una deuda a las deidades de la naturaleza, de manera que se vean obligados a devolver a la comunidad algo aún más valioso que aquello sacrificado.

¹⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, p. 80

Este modo de intercambio se presenta entonces como una fuerza que vincula a los agentes sociales sin importar su opinión consciente y de él se deriva cierto poder coercitivo que obliga a los agentes sociales a actuar en conformidad con las reglas del intercambio de dones. Este poder es la manera en que el intercambio se manifiesta de manera ético-política. Así, cierto tipo de jerarquías sociales no rígidas se forman entre los que son capaces de regalar más. No obstante, difícilmente emergen grandes disparidades económicas, pues las concentraciones de fortuna rápidamente se equilibraban debido a los mecanismos de reciprocidad. Todo el poder político se deriva del acto de regalar y sacrificar, de modo que quien sustente el poder en el clan, para mantener su estatus social, debe estar constantemente regalando grandes partes de su patrimonio o bien destruyéndolas en grandes rituales: “La relación económica del donante y el receptor es la relación política de el líder y el seguidor. Éste es el principio de funcionamiento. Más precisamente, es la ideología operante.”¹⁸² Así, ya que para afianzar su poder político requieren sacrificar su riqueza, no es posible que se produzcan grandes concentraciones de bienes. En la cita anterior de Sahlins encontramos una reflexión importante que liga el intercambio con la ideología. La circulación de regalos es el fundamento del poder que ejercen los sujetos entre sí, de modo que la sensación de deuda y la obligación a reciprocitar son las formas ético-políticas en las que se manifiesta la situación material de estas comunidades.

Karatani observa que este modo de intercambio opera predominantemente en la sociedad de clanes, donde distintas familias se vinculan bajo los mecanismos de

¹⁸² Marshall Sahlins, *op. cit.*, p. 120 (la traducción es nuestra)

reciprocidad que incluyen la circulación de bienes, tierra, rituales, etc... Una forma de sistema donde, no obstante, no emerge una autoridad centralizada que subordine a todos los grupos, lo cual dota de gran flexibilidad los lazos sociales de cada clan. Es importante notar también que la reciprocidad del don no sólo tiene un carácter socialmente solidario, sino que cobra también un carácter negativo mientras crece en número la población y la diversidad de los clanes. Este tipo de intercambio, al mediar los conflictos entre distintas familias, tribus o clanes, puede generar cierto tipo de jerarquías de poder, así como disputas, artimañas y robos. El caso de los ciclos de venganzas o guerras son casos paradigmáticos en los que el principio de reciprocidad se manifiesta de esta forma que, aunque parece negativa o antisocial, no pierde el carácter socialmente vinculante que mantiene a las familias o clanes relacionados en circuitos de intercambios. Lo que es particularmente notable es que, a pesar de no depender de una organización centralizada que domine a todos los clanes, este mecanismo mantiene un equilibrio que evita la aniquilación de los clanes entre sí. A diferencia del intercambio que fundamenta una figura como el estado, el intercambio de regalos funciona como una especie de “contrato social” que organiza a los miembros de la comunidad sin necesidad de la amenaza de violencia característica del estado. Como lo describe Marshall Sahlins:

Así, la condición de paz como la entiende Mauss – y como de hecho existe en las sociedades primitivas - tiene que diferir políticamente de aquella modelada a partir del contrato clásico, el cual es siempre una estructura de sumisión, y a veces de terror. Excepto por el honor otorgado a la generosidad, el regalo no es ningún

sacrificio de la equidad y tampoco de libertad. Los grupos aliados por este intercambio cada uno retiene su fuerza, aunque no la inclinación a usarla.¹⁸³

El sentimiento de deuda y el carácter moral que adopta el intercambio de regalos opera de distintas maneras en las formaciones sociales una vez que aumentan en complejidad. Como veremos más adelante, la adopción de un asentamiento fijo trae grandes problemas a este tipo de organización social. De momento es crucial entender el modo de intercambio A en su forma abstracta para observar, posteriormente, su relación con la figura moderna de la nación.

4.2 Modo B – saqueo/redistribución

Pasemos ahora a analizar conceptualmente el modo de intercambio B: saqueo-redistribución. Para ilustrar el modo de intercambio B, Karatani recurre a la llamada “revolución agrícola”. De acuerdo con la visión dominante propuesta por V. Gordon Childe¹⁸⁴, apegado a los dogmas del marxismo, una revolución tecnológica en los medios de producción hizo posible la agricultura, lo que a su vez tuvo como consecuencia la adopción de un asentamiento fijo y, con ello, el establecimiento del primer estado centralizado. No obstante, a diferencia de Childe, Karatani considera que los grandes proyectos de agricultura propios de las culturas antiguas como Mesopotamia no habrían sido posibles sin la presuposición de un poder centralizado

¹⁸³ *Ibidem*, p. 154 (la traducción es nuestra)

¹⁸⁴ *Cfr.* Vere Gordon Childe, *op. cit.*

que echara a andar tecnologías de organización del trabajo a gran escala, de modo que la aparición del aparato estatal debe ser la causa y no la consecuencia de la revolución agrícola. Analicemos este argumento a detalle.

Karatani describe el momento en el cual se instituye un aparato estatal a través el siguiente proceso: por la comodidad que otorgaba la pesca, distintos clanes se vieron atraídos a fijar su asentamiento cerca de ríos, esta adopción de un territorio llevó a la concentración de población en pequeñas proto-ciudades que, al mantener el contacto con otras comunidades, comenzaron rutas de comercio, así como conflictos bélicos con ellas. Posteriormente, a medida que las sociedades de clanes se expandían, el espacio creado por estos asentamientos funcionó como lugar comercio e interacción, así como de reunión de los distintos jefes de clanes, lo cual llenó de importancia a las proto-ciudades y afianzó su hegemonía frente a otro tipo de comunidades. Así, esta posición privilegiada permitía a las proto-ciudades saquear continuamente las comunidades circundantes, de modo que el equilibrio arcaico posibilitado por el intercambio de dones en las sociedades nómadas se vio seriamente perturbado¹⁸⁵.

Este cambio de organización marca, para Karatani, la primera transformación significativa de las formaciones sociales, donde el modo A dejaría de tener su lugar dominante. Ahora bien, es importante mencionar que la proto-ciudad no emergió en un lugar solamente, sino que varias ciudades emergen de esta manera simultáneamente, lo cual mantenía a estos lugares en competencia con un peligro

¹⁸⁵ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 63-65 (la traducción es nuestra)

constante de guerra. En este contexto, la aparición de el aparato estatal como un modo de intercambio puede apreciarse mejor.

Para entender el funcionamiento formal de el modo de intercambio B, Karatani recurre a la teoría del estado que Thomas Hobbes desarrolla en el *Leviatán*¹⁸⁶. De acuerdo con este autor, el estado emerge como respuesta a un estado de guerra constante. Distintos individuos hacen un pacto de manera que ceden su derecho natural a un sujeto o instancia única que sea capaz de garantizar la paz. En palabras de Hobbes, la alianza que lleva a la institución de un poder común tiene el objetivo esencial de “que pueda usar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común”¹⁸⁷, esto incluye tanto la amenaza externa por parte de estados enemigos, como interna por parte de personas que violen este pacto. Sólo una vez que existe este poder común es que se pueden instituir un aparato jurídico, pues sería imposible hacer cumplir las leyes sin una institución encargada de obligar su cumplimiento, si es necesario, por la vía de la violencia. Así, el estado garantiza la seguridad de sus súbditos al ser el único capaz de ejercer la violencia¹⁸⁸. Como puede observarse, este contrato se vuelve necesario precisamente por la amenaza de guerra en el estado de naturaleza. Karatani concibe este proceso materialmente como un intercambio:

¹⁸⁶ Thomas Hobbes, *Leviatán o, la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, FCE, México, 1994.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 141

¹⁸⁸ Naturalmente Karatani le debe también esta descripción de la esencia del estado a Max Weber: “el estado es la única *Gemeinschaft* humana que reclama el monopolio de el uso legítimo de la fuerza física” en Tony Waters & Dagma Waters (eds.), *Weber’s Rationalism and Modern Society: New Translations on Politics, Bureaucracy, and Social Stratification*, Palgrave Macmillan, New York, 2015, p. 136

Este pacto provocado por el miedo es una especie de intercambio -aquellos que se someten reciben algo a cambio: 'Se les otorga la vida en esa condición.' Asimismo, el gobernante toma la obligación de garantizar esto. Hobbes observó que lo que a primera vista no parece un intercambio es de hecho un intercambio: 'Uno recibe el beneficio de la vida; el otro recibe dinero o servicios por ello.'¹⁸⁹

Así, en términos de Karatani, las proto-ciudades sólo pueden transformarse en ciudades-estado al establecer cierto tipo de "contrato" entre ellas y las comunidades que dominan. Primero hay un saqueo continuo por parte de las comunidades dominantes a las dominadas. Posteriormente éstas últimas eventualmente acceden a ser dominadas por el miedo a ser saqueadas también por otras comunidades externas. De esta manera el saqueo violento se vuelve una transacción legal donde comunidades pequeñas permiten voluntariamente el saqueo por medio de tributos o impuestos, a cambio de ser protegidas de la amenaza externa de guerra. Esta transacción es, de acuerdo con Karatani, la forma más abstracta del modo B.

El estado emerge cuando la comunidad vencida consiente activamente a ser gobernada. Eso es lo que hace de esto un intercambio. El gobernante consecuentemente es obligado a garantizar la seguridad de la comunidad [...] el estado es establecido a través de la transformación del saqueo y la compulsión violenta en un modo de intercambio.¹⁹⁰

Así el modo B debe entenderse como un sistema de intercambios entre una unidad política centralizada y una población gobernada. El estado recibe un tributo y tiene la labor de organizar internamente a una población a través del uso de la fuerza, así

¹⁸⁹ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 67 (la traducción es nuestra)

¹⁹⁰ *Ibidem.*, p. 68 (la traducción es nuestra)

como usar esa misma fuerza para defenderla de la interferencia de otros estados externos.

A estas funciones se les sumarán otras una vez que los otros modos de intercambio, no obstante, primero deben apreciarse las diferencias importantes entre este modo de intercambio y el modo A. Mientras que este último exige una distribución constante de los bienes materiales, el primero tiende a concentrarlos en una clase dominante. El modo A no permite la centralización del poder y mantiene equilibrados los conflictos a partir de los circuitos perpetuos de guerras y venganzas, por su parte, el modo B anula los conflictos internos a través de la amenaza del castigo por parte de un poder central. Sin embargo, a pesar de que el modo A se ve seriamente limitado por el modo B, éste no desaparece en absoluto con el advenimiento del segundo. Para Karatani, el estado no podría subsistir por sí mismo como una relación unidireccional de saqueo a comunidades pequeñas, ya que esto eventualmente desaparecería a estas comunidades y, con ello, el estado perdería agentes productivos necesarios para mantener la competencia con otros estados enemigos. Así, un estado organizado a partir solamente del modo B está condenado a desaparecer. Justamente, el dominio del modo B encuentra su equilibrio a través del retorno del modo A en una dimensión diferente.

Así como el estado moderno toma la forma del estado-nación, el estado desde la antigüedad toma la forma de la comunidad-estado y aquí la religión cobra un papel fundamental. Ya hemos explicado cómo las protociedades afianzan su poder al emerger victoriosas en la guerra con otras comunidades. Paralelamente, los dioses particulares de estas ciudades eran elevados a un rango trascendente en el que estos dominaban a las deidades de las demás comunidades:

El monarca de la ciudad-estado que ha emergido victorioso de estas guerras gobierna a los otros no solamente a través de la fuerza militar, sino que también se ha vuelto el sacerdote que sirve a un dios que trasciende todos los dioses que han existido previamente (en el caso de Egipto, el faraón se volvía directamente una deidad). Así es como el monarca obtiene la sujeción voluntaria de las masas. De esta manera, paralelamente al establecimiento del estado monárquico, una nueva comunidad imaginada es creada, la cual trasciende a las distintas tribus y clanes.¹⁹¹

La institución del carácter trascendente de estos dioses produce, asimismo, el establecimiento de una comunidad/religión que abarca a toda la población que domina el estado. La aparición de esta gran comunidad mantiene el principio de reciprocidad del modo A, por lo que cada miembro se encuentra ahora en el circuito de circulación de regalos que exige el cumplimiento de una deuda, no obstante, esta vez el estado es el miembro de la comunidad que debe garantizar esta promesa de reciprocidad:

Para que un estado se establezca completamente, son necesarios intercambios constantes. Además de recaudar tributo y trabajo forzado a partir de la comunidad gobernada, la comunidad que gobierna debe también redistribuir la riqueza que recibe en la forma de impuestos. El estado debe aparecer como si fuera el agente de la redistribución en la comunidad –en pocas palabras, como si estuviera cumpliendo una función pública de la comunidad.¹⁹²

A través del modo de intercambio A, las comunidades dominadas obtienen el poder político que obliga al grupo gobernante (el estado) a la reciprocidad, por ello debe aminorar las desigualdades producidas por el modo B a través de distintas vías para

¹⁹¹ *Ibidem.*, p. 73 (la traducción es nuestra)

¹⁹² *Ibidem.*, p. 71 (la traducción es nuestra)

la redistribución de la riqueza. A pesar de manifestarse de cierta manera contraria, ambos modos operan paralelamente para mantener la estabilidad económica y política de la formación social.

Por otro lado, después de esta exposición debe observarse que la combinación entre el modo A y B hicieron posible la revolución agrícola, pues es el intercambio entre el aparato estatal y sus súbditos, donde la riqueza obtenida por el saqueo (impuestos o tributo) se redistribuye a través de proyectos públicos de infraestructura, el que permite desarrollar el potencial de una tecnología productiva. En el argumento de Gordon Childe observaremos rastros del DFP que discutimos en el capítulo dos. Para esta postura existe una tendencia inherente a las fuerzas productivas que las mueve a desarrollarse y esto provoca la invención de nuevas técnicas productivas, lo cual a su vez es la causa de las grandes transformaciones sociales. No obstante, ya hemos cuestionado esta supuesta “tendencia inherente” y encontramos ahora para el caso concreto de la “revolución neolítica” una razón que subyace a este desarrollo de las fuerzas productivas. La comunidad-estado demanda la ampliación del poder militar y la redistribución al interior de la riqueza, esto plantea un reto al modo anterior de sembrar y producir alimento, finalmente ésta es la causa de la puesta en marcha del desarrollo de la tecnología. Es decir, fue la confluencia del modo A y el modo B lo que provocó la revolución agrícola y no la técnica por sí misma.

4.3 Modo C – intercambio de valor equivalente y la triada moderna

Cómo se adelantó arriba, el modo de intercambio C consiste en el intercambio de objetos con valor equivalente. Este tipo de intercambio es teorizado con gran precisión por Marx en los primeros capítulos de *El capital*. Ahí, Marx argumenta que el punto de partida para el capital es la forma como se manifiestan los objetos en el mercado: como mercancías. Ahora bien, para que dos objetos puedan ser intercambiados como mercancías, debe ser posible equiparar, comparar y medir cierto elemento común entre ellos. Para esto, tienen que abstraerse todas las determinaciones del objeto para dejarlo con aquello que tiene en común con todos las demás mercancías. Esto es, las horas de trabajo socialmente necesarias para producirlo. Esta unidad de medida sirve para reflejar el valor de toda mercancía bajo los mismos términos y, conforme el intercambio se desarrolla, una mercancía especial toma la función de esta unidad de medida: el dinero.

Es inmediatamente notable que esta forma de intercambio no es exclusiva a los estados-nación modernos, sino que ha existido desde las civilizaciones antiguas: “Ninguna comunidad puede ser completamente autosuficiente; siempre existirá la necesidad de obtener bienes del exterior. Por esta razón, el intercambio de mercancías es inevitable- aún más después de que se adopta un asentamiento fijo.”¹⁹³ ¿Cuál es entonces su relación con los demás modos de intercambio? Y ¿Cómo es que este modo cobra el papel dominante en la europa moderna?

En primer lugar, para entender la relación del modo C y el modo B, es necesario notar una característica crucial de la transacción de compra-venta que Marx describe:

¹⁹³*Ibidem*, p. 81 (la traducción es nuestra)

Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro,[...] va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia [...]. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* -legalmente formulado o no-, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o *entre voluntades* queda *dado* por la relación económica misma.¹⁹⁴

Lo que podemos observar en la cita anterior es que esta relación económica es una relación jurídica, donde ambos sujetos y su voluntad es plenamente reconocida, de otro modo no sería posible esta transacción. Así, debe verse que el intercambio mercantil está íntimamente ligado al modo B, pues, en ausencia de un poder centralizado que reconozca la propiedad y castigue el incumplimiento de contratos, no sería posible la implementación amplia de este modo de intercambio. Por ello, de acuerdo con Karatani:

[...] el estado se forma en tándem con la práctica del comercio. Bajo el estado centralizado, a cambio (intercambio) del pago de impuestos (tributo y trabajo forzado), cada comunidad asegura su derecho a la propiedad. Gracias a esto se vuelve posible realizar intercambios de mercancía- esto es, la transferencia mutua de posesiones.¹⁹⁵

Además, el modo C resultó de suma importancia para sostener los grandes aparatos estatales, pues facilita la contratación y el pago a la creciente clase burocrática,

¹⁹⁴ Karl Marx, *El capital*, *op. cit.*, p. 103 (énfasis del autor)

¹⁹⁵ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 82 (la traducción es nuestra)

necesaria para realizar los grandes proyectos de infraestructura que mencionamos anteriormente.

Ahora, de acuerdo con Marx, en los inicios del modo C el intercambio tenía lugar siempre con una función cualitativa. Esto significa que, antes de la aparición de la figura del capital, los comerciantes realizaban el intercambio para obtener objetos con un uso distinto a los objetos que ofrecían. De este modo, los individuos lograban poseer una gran variedad de objetos que necesitaban a pesar de sólo ser productores de un tipo específico de mercancía. No obstante, el desarrollo de este intercambio transforma esencialmente su propósito. Con la aparición del dinero nace una motivación distinta para intercambiar: la acumulación de valor. En palabras de Marx:

no se venden mercancías para adquirir mercancías, sino para sustituir la forma mercantil por la dineraria. De simple fase intermediaria del intercambio de sustancias, ese cambio formal se convierte en fin en sí mismo [...] El dinero se petrifica en *tesoro*, y el vendedor de mercancías se convierte en *atesorador*.¹⁹⁶

Como se mencionó antes, la forma de dinero otorga a su poseedor cierto tipo de poder, esto es, el derecho de conseguir cualquier otra *mercancía*¹⁹⁷ directamente. Como Marx expone, una vez que se desarrolla la forma de dinero, ésta lleva gestado en su interior su siguiente forma: la de capital. Ésta busca la acumulación constante de valor a través de la fórmula D (dinero) – M (mercancía) – D' ($D + \Delta D$)¹⁹⁸. Si bien

¹⁹⁶ Karl Marx, *El capital*, op. cit., p. 159

¹⁹⁷ Como debe observarse, en la sociedad mercantil cualquier cosa puede adoptar la forma de la mercancía, de modo que este poder extiende constantemente sus límites.

¹⁹⁸ Karl Marx, Cap. V “Transformación de dinero en capital” en *El capital*, op. cit.

la figura del atesorador busca no gastar su dinero para acumularlo, el capitalista, bajo la misma lógica, busca el intercambio que lo haga obtener una mayor cantidad de valor al final de la transacción. Aunque ambos buscan la acumulación, el capitalista invierte su dinero con la esperanza de obtener una ganancia. En la primera forma histórica del capital, el capital mercantil, la forma de generar este plusvalor era a través del comercio de largas distancias. Al producir una mercancía en un lugar y venderla en otro mercado lejano donde dicha mercancía sea escasa, el valor del objeto aumenta y, así, el mercader obtiene una ganancia¹⁹⁹.

Ahora bien, se ha dicho que la acumulación de valor, esto es, de dinero o capital, es en cierto sentido acumulación de poder ya que pone a su poseedor en la posición de intercambiabilidad directa. Por ello, las sociedades gobernadas por el modo de intercambio B no permitían el desarrollo irrestricto de esta actividad. En muchas, el comercio con fines de lucro se vió por mucho tiempo como una actividad inmoral²⁰⁰. Si bien el aparato estatal era el responsable de establecer rutas de comercio y relaciones diplomáticas con estados externos, se mantenía un control estricto de los precios a través de los impuestos y el estado era el mayor beneficiado de los intercambios a gran escala:

Una vez que el estado trasciende la escala de la comunidad tribal, requirió contratar soldados, así como emplear a especialistas calificados para producir armas. Para estos propósitos requirió de dinero. El estado lo adquirió a través del comercio con

¹⁹⁹ Ésta es una postura que defiende Karatani en *Transcritique, op. cit.*, Karatani argumenta que la *diferencia* entre distintos sistemas de valor es lo que es esencial al proceso de producción de plusvalor.

²⁰⁰ Aristóteles descalifica agudamente la búsqueda de la acumulación del valor como fin en sí mismo en Aristóteles, *Política*, Libro I, Gredos, Madrid, 1256a-1259b. Asimismo, es conocida la profunda desconfianza a la riqueza por parte de la iglesia católica. No obstante, en la modernidad, esta concepción se vio fuertemente transformada. Este proceso es descrito a detalle por Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia, Puebla, 1979.

tierras lejanas, ya sea que él mismo realizaba este comercio directamente o simplemente al imponerle aranceles.”²⁰¹

Asimismo “[...] el estado mantuvo un monopolio sobre el comercio. Una razón de esto era el peligro involucrado en el comercio de largas distancias. El comercio de largas distancias habría sido imposible sin el poder del estado.”²⁰²

Entonces, si bien este modo de intercambio había sido importante desde la antigüedad, ¿qué lo hace adoptar el papel dominante en la Europa moderna? Para Karatani se trata de un conjunto de condiciones particulares a la zona. En primer lugar, es importante notar la situación política de Europa desde la caída del imperio romano. A diferencia de los grandes imperios asiáticos, Europa nunca se mantuvo unificada por largos periodos de tiempo. La región sufrió por varios siglos constantes conflictos entre la iglesia, emperadores, monarcas y señores feudales:

Ahí la ausencia de un estado centralizado permitió la integración del comercio de larga distancia y los mercados locales. Como resultado, ciudades aparecieron en toda Europa, y estas se convirtieron en ciudades libres como resultado del balance de poder entre fuerzas tales como la iglesia y los señores feudales.²⁰³

Estas ciudades fueron la incubadora de las primeras semillas de la economía capitalista de Europa. Esta particularidad de la región es una condición importante para la aparición del dominio del modo C. Sin embargo, la forma del capital mercantil no produjo por sí misma esta transformación pues, como se observó, ha existido desde tiempos antiguos y se mantuvo al margen por el dominio del modo B. Para

²⁰¹ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 83 (la traducción es nuestra)

²⁰² *Ibidem*, p. 98 (la traducción es nuestra)

²⁰³ *ibidem*, p. 182 (la traducción es nuestra)

Karatani, como también para Marx, fue la aparición del *capital industrial* la que significó una verdadera revolución, el cual, como veremos, implicó una dinámica muy distinta entre los modos de intercambio A, B y C.

Como Marx escribe en *El capital*: “Por vueltas y vueltas que le demos, el resultado es el mismo. Si se intercambian equivalentes, no se origina plusvalor alguno, y si se intercambian no equivalentes, tampoco surge ningún plusvalor.”²⁰⁴ De modo que la transformación del dinero en capital “debe efectuarse en la esfera de la circulación y *no* debe efectuarse en ella. Tales son las condiciones del problema.”²⁰⁵ Precisamente, para entender la naturaleza del capital industrial no podemos mantener nuestra mirada sólo en la esfera del mercado de consumo, sino tomar en cuenta el papel del intercambio propio que se da en la esfera de la producción. Allí encontraremos la respuesta al misterio del plusvalor del capital industrial y, al mismo tiempo, el de la revolución del modo de intercambio C: la mercancía fuerza de trabajo²⁰⁶.

La aparición de este tipo particular de mercancía es inseparable de la aparición de un sujeto insólito en la historia política mundial: el individuo libre. En primer lugar, este sujeto se encuentra libre de las relaciones de esclavitud y servidumbre, lo cual significa que su capacidad productiva y el uso de su fuerza han quedado liberados de obligaciones con un amo, señor feudal e incluso con la comunidad. Esto le permite tener la opción de intercambiar su fuerza productiva al capitalista por un salario. El reverso de esta libertad es que, al liberarse de estas

²⁰⁴ Karl Marx, *El capital*, p. 199

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 202

²⁰⁶ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 185-189

obligaciones, este sujeto ha quedado también privado de la protección del señor feudal, así como de la reciprocidad de la comunidad. Si bien antes podía gozar de cierto tipo de autosuficiencia por los beneficios de los modos A y B, ahora se encuentra desamparado, por lo que *no tiene otra opción más que* intercambiar su fuerza de trabajo por un salario, el cual necesita para cambiarlo por todo aquello que no tiene. Esta condición fue provocada a su vez por un proceso que Marx describe en el capítulo XXIV y XXV de *El capital* llamado *acumulación originaria*. Se trata del despojo masivo de tierras a través de la privatización del campo, un proceso que privó a una gran cantidad de campesinos de derechos ancestrales para el acceso a la tierra y que los obligó a dejar sus lugares de origen para convertirse en el proletariado industrial.

Así, la aparición de esta forma de subjetividad será crucial para el capitalismo, pues tiene simultáneamente dos cualidades decisivas para la existencia y funcionamiento del capital: por un lado, la aplicación de su fuerza de trabajo para la creación del producto (producción), y por otro, la utilización de su salario para comprar el producto (circulación). Ahora bien, con lo anterior debe observarse que la existencia de este sujeto es indispensable para el funcionamiento del capital industrial, por ello debemos ahora concentrarnos en las condiciones de aparición de dicho sujeto y su relación con los modos A y B. La clave para entender el sistema estado-nación-capital como un todo interdependiente está en este hecho: la creación, promoción y reproducción del proletariado industrial²⁰⁷.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 188

El capital mata dos pájaros de un tiro al promover a este sujeto: la creación de fuerza de trabajo y de consumidores, por lo que tiende irremediablemente a promover este principio en todos los rincones del mundo. ¿Cómo es que el capital logra esta dramática expansión? Como veremos, es a través del retorno del modo A y B con características distintas.

En primer lugar debemos analizar la forma particular que tomó el modo B en Europa, esto es, figura estatal precursora de los estados nación modernos: la monarquía absoluta. Como se adelantó arriba, antes de la aparición de esta figura del poder estaba Europa agudamente fragmentada en unidades políticas heterogéneas. Tanto la iglesia como emperadores de distinto origen luchaban constantemente por el control de regiones, sin mantener dicho control por mucho tiempo: “[...] la iglesia, rey, señor feudal, ciudades y otras entidades existían en un estado confuso de competencia simultánea e interdependencia. Ésta es la condición de la cual emerge la monarquía absoluta.”²⁰⁸ De manera similar al surgimiento de las primeras ciudades-estado, las monarquías absolutas emergen con una doble función: poner fin a los ciclos de guerras internas entre señores feudales y defender el interior de la influencia externa de poderes supraestatales (la iglesia o un emperador).

Es importante resaltar esta segunda función pues, al considerar que un estado sólo existe en función de su interior, distintos aspectos de él se pierden de vista. Éste es el caso del determinismo económico propio de la ortodoxia marxista, quienes consideran que el estado es un instrumento de dominación interna de la

²⁰⁸ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 167 (la traducción es nuestra)

clase opresora. Esto los lleva a la conclusión de que, al abolir las relaciones de clase, el estado desaparecería. No obstante, al considerar este aspecto externo del estado podemos observar el problema de este razonamiento. Las revoluciones socialistas, que pretenden abolir la maquinaria estatal previa, pronto caen en cuenta que esto invita la interferencia exterior de otros estados, por lo que “para defender la revolución, los regímenes revolucionarios terminan teniendo que depender en los antiguos aparatos burocráticos y militares. Como resultado, la vieja maquinaria estatal no sólo se preserva, sino que se fortalece.”²⁰⁹ Como se expuso más arriba, esta doble función del estado es la esencia del modo de intercambio B y es aquello que lo mantiene como una unidad separada del modo C.

La transición de las monarquías absolutas a los estados parlamentarios burgueses no cambió esta función doble del aparato estatal, por lo que la mayoría de sus rasgos se mantuvieron. Como se adelantó arriba, el estado mantiene su poderío y supervivencia a través de la violencia y la amenaza de ella, tanto al interior como al exterior, por lo que fue necesaria la expansión constante del personal militar, así como de una mayor cantidad de recursos para financiar el aparato militar. Estos dos factores son sumamente representativos para explicar el punto al que queríamos llegar: la creación del proletariado industrial.

Si bien la unión del estado y el capital se puede observar a través de las políticas proteccionistas, la implementación de bonos de gobierno, el desarrollo de caminos y puertos para el comercio, etc; el papel económico crucial que asume el

²⁰⁹ *ibidem*, p.175 (la traducción es nuestra)

estado es el de la creación del proletariado industrial²¹⁰. Como se señaló antes, la aparición del sujeto libre es precedida por un violento despojo de tierras y de obligaciones sociales previas. No obstante, esto sólo tendría como consecuencia la aparición de una clase vagabunda y confundida. Y ya que el capital requiere de sujetos con disciplina y habilidades generales para la organización y división del trabajo²¹¹, hace falta la intervención de una instancia diferente para que el proletariado industrial pueda ser reproducido. Como observa Karatani:

Entre las labores realizadas por el estado, la más importante para el capitalismo industrial es la cultivación del proletariado industrial. Esto no significa simplemente a los pobres: significa una población disciplinada, industriosa, una equipada con las habilidades que le permitan adaptarse a una variedad de nuevos trabajos. Miembros del proletariado industrial son, además, consumidores que compran productos con el dinero que ganan a través del trabajo asalariado -no son autosuficientes, como los campesinos. El capital es incapaz por sí mismo de producir este tipo de proletariado industrial (la mercancía fuerza de trabajo). El estado debe asumir esta tarea. En términos concretos, el estado realiza esto a través de medidas como la educación escolar y la conscripción militar.²¹²

Como podemos observar, el estado busca su propia preservación a través de la ampliación de su poder militar y las consecuencias de este movimiento desembocan en un beneficio directo para el capital industrial, de modo que, en la búsqueda de su supervivencia, ambos modos de intercambio, capital y estado, encuentran intereses en común que retroalimentan y expanden el poder de ambos:

²¹⁰ El propio Marx describe el papel activo del estado para la creación de este tipo de sujeto en Karl Marx, "La jornada laboral" en *El capital...*, *op. cit.*

²¹¹ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p.197 (la traducción es nuestra)

²¹² *Ibidem*, p. 173 (la traducción es nuestra)

[...] la intervención estatal fue crítica para el desarrollo del capitalismo industrial. A su vez, el estado requirió el desarrollo del capital industrial para asegurar su propia existencia continuada. Estado y capital difieren en características, aún así sólo pueden continuar existiendo a través de la interdependencia mutua.²¹³

Con esta exposición debe apreciarse la unión del modo de intercambio B y C, no obstante, ¿qué hay del modo A? Si bien este modo mantiene su vigencia en las comunidades agrarias de la Europa campesina, las políticas estatales de renta y el despojo de tierras comienzan a desmembrar gradualmente a estas comunidades, lo cual a su vez produjo el individuo aislado. Como menciona Karatani:

A diferencia del capital mercantil, el cual tuvo sólo un impacto superficial y limitado en la sociedad, el capital industrial por necesidad tiene que desmembrar la comunidad existente hasta sus estratos más profundos, completamente reorganizando la comunidad para integrarla en la economía mercantil.²¹⁴

Así como en el paso de la sociedad de clanes a las ciudades-estado antiguas, en la modernidad el modo A retorna como una protesta a la problemática generada por la transformación de los modos B y C. Este retorno puede ser abordado desde el punto de vista del capital o del estado y, de acuerdo con Karatani, “la nación surge como síntesis de estos dos momentos.”²¹⁵

Si tomamos el punto de vista del modo B, la nación surge como consecuencia de la instauración del estado moderno. El ejemplo más representativo es el ascenso al poder del monarca absoluto, que es quien organiza y ordena el interior de un

²¹³ *Ibidem*, p. 198 (la traducción es nuestra)

²¹⁴ *Ibidem*, p. 193 (la traducción es nuestra)

²¹⁵ *Ibidem*, p. 210 (la traducción es nuestra)

territorio fragmentado políticamente y lo defiende de la influencia externa. La aparición de este monarca posiciona a todos a quienes gobierna en un estatus estructural unificado de *súbditos*, es decir, sujetos al monarca. Posteriormente, a pesar de la decadencia de la figura del monarca, la unificación de la identidad nacional queda afianzada a través de esta unificación política. Incluso en los estados fuera de Europa, fue crucial la intervención de un estado unificador para la aparición de los sentimientos nacionalistas. En los casos, por ejemplo, de los pueblos colonizados, el despertar de los movimientos de liberación nacional se dan precisamente como rebelión al estado colonialista.

Por otro lado, Karatani argumenta que la nación es también consecuencia de la aparición del proletariado industrial. Siguiendo a Ernest Gellner²¹⁶, el autor explica que, para el desarrollo de la industria, el proletariado necesitaba la capacidad de trabajar en conjunto con extraños, para lo que se requería una cultura y lenguaje en común. Para Karatani, esto significa que “la cultivación del nacionalismo no puede separarse de la cultivación de la mercancía fuerza de trabajo”.²¹⁷

Si bien estas condiciones son necesarias para la aparición de la nación, no resultan aún suficientes. Anteriormente se mencionó que la nación es una respuesta a la problemática del capital y el estado. Esto quiere decir que es una reacción contraria a ellos. Por un lado, responde al desmembramiento de la comunidad agraria a través de la nueva pertenencia a una “comunidad imaginada”²¹⁸, el conjunto nacional donde los miembros están incluidos en un proyecto que

²¹⁶ Cfr. Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Madrid, 1988

²¹⁷ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 212 (la traducción es nuestra)

²¹⁸ Cfr. Benedict Anderson, *op. cit.*

trasciende a cada individuo: “Diferente del amor que existió en la familia o en la comunidad tribal, se trata de un nuevo sentimiento de solidaridad que emerge entre aquellos que han perdido esos lazos anteriores.”²¹⁹ Debe observarse que esto es una reacción contraria al proceso de individuación provocado por el estado y el capital. Este sentimiento de solidaridad mantiene las cualidades esenciales que habíamos observado en el intercambio de dones. Se trata de una deuda que exige la reciprocidad de cada miembro de la comunidad. Así como en las antiguas comunidades-estado, esto dota a la nación del potencial político para exigir la redistribución de la riqueza.

Con esta unión tripartita, fundamentada en tres principios económicos fundamentales, la formación social moderna mantiene un equilibrio sólido que ha sobrevivido consistentemente al paso del tiempo y que es responsable de la ausencia del colapso anunciado por el *Manifiesto*... Asimismo, estado y nación, lejos de ser superestructuras que emergen como efectos de una base económica fundamentada en la producción, resultan ser fenómenos con una naturaleza propia que se sostienen por sí mismos y tienen efectos propios. Intercambio mercantil, saqueo-redistribución e intercambio de dones, operan juntos como un sistema. Como describe Karatani:

Éste es un aparato mutuamente complementario. Por ejemplo, una economía capitalista que se le permite seguir su propio curso inevitablemente provocará desigualdades económicas y conflictos. Pero la nación, como algo que tiende a la comunidad y la equidad, buscará resolver las diversas contradicciones y desigualdades introducidas por el sistema capitalista. El estado a su vez realiza esta

²¹⁹ Kojin Karatani, *The Structure...*, *op. cit.*, p. 213 (la traducción es nuestra)

intención a través de medidas tales como los impuestos, la redistribución y distintas regulaciones. Capital, nación y estado son entidades distintas, cada una operando de acuerdo a sus propios principios, pero como un nudo borromeo, están ligadas de tal manera que todo colapsaría si alguna de las tres hace falta.²²⁰

La teoría de los modos de intercambio de Kojin Karatani busca responder a las problemáticas del marxismo ortodoxo con respecto al determinismo económico de la metáfora estructura/superestructura. Karatani logra desarrollar su teoría con gran destreza teórica apuntando hacia la construcción de un sistema, una ambición que suele estar ausente en el pensamiento político contemporáneo. Nuestro análisis es que Karatani responde de manera original e interesante a muchos de los dilemas del marxismo. En el segundo capítulo observamos cómo el determinismo económico de la segunda internacional era incapaz de explicar la naturaleza de ciertos aspectos del estado y la nación, por lo que era urgente una reelaboración de la teoría político-histórica que mantuviera el potencial crítico del materialismo de Marx. Esto es crucial para acercarnos a comprender mejor la formación social moderna. Ha sido nuestra labor aquí exponer y desarrollar los argumentos de Karatani como respuesta a esta problemática, y asimismo introducir al trabajo del autor en una discusión amplia sobre el lugar del marxismo en medio de las grandes transformaciones político-económicas del siglo XXI.

Por otro lado, un objetivo importante de este trabajo de investigación fue buscar la posibilidad del potencial político del marxismo en el contexto contemporáneo. Como se ha venido trabajando desde capítulos anteriores, la teoría establece el marco conceptual para la acción política. Si adoptamos la reflexión de

²²⁰ *Ibidem*, p. xiv

Karatani de ampliar las categorías económicas, esto es, abandonar la idea de que la relación de producción sea la que fundamenta todas las demás dimensiones sociales, esto necesariamente amplía los campos dónde se pueden realizar la política. Si consideramos los tres modos de intercambio como formas fundamentales de relacionarse socialmente, encontramos también tres espacios políticos donde el poder puede negociarse: el espacio del mercado; el espacio de la violencia/redistribución, que no sólo se limita al estado sino a toda instancia que utilice la amenaza de la violencia como moneda de cambio; y, finalmente, el espacio comunitario del don. Siguiendo a Karatani éste último merece quizá mayor atención pues se fundamenta una lógica descentralizada, equitativa, solidaria, etc. De acuerdo con el autor, la formación social que logre subsumir la triada Estado-Nación-Capital debe estar fundamentada en el retorno de este modo de intercambio en una dimensión superior.

A nosotros nos parece particularmente valioso articular la noción del don con el discurso marxista, pues esta vinculación es capaz de poner en discusión a la tradición materialista con el trabajo de autores como Derrida, Bataille, Nancy, Blanchot, Esposito, etc., quienes han desarrollado profundamente el concepto de don y comunidad. Estas esferas de discusión política que habían sido aisladas podrían reconectarse fructíferamente. Asimismo, el concepto de don de Karatani parece claro en el contexto de las “sociedades arcaicas” donde se ha estudiado ampliamente, no obstante, resulta complicado comprender su relación con las figuras modernas de grupalidad como la nación. Mientras que en las anteriores hay objetos tangibles circulando como correlato a la unión comunitaria, en el caso moderno no las hay. Como describimos anteriormente, el don impugna la

separación entre el objeto regalado y el donante, y al circular impugna también la distancia misma entre individuos que en la modernidad se asume como irreductible. Conceptos como el flujo de afectos que se han desarrollado a partir del trabajo de Deleuze y Spinoza pueden contribuir de manera importante al concepto de don. De cualquier modo, el trabajo de Karatani es sumamente valioso para todas estas discusiones.

Conclusiones

En este trabajo hemos discutido el problema del determinismo económico en Marx, particularmente las problemáticas que se encuentran al asumir la unidireccionalidad de la influencia entre la base económica y dos elementos de la superestructura: estado y nación. Asimismo, reconstruimos los argumentos que ofrece el filósofo Kojin Karatani como solución a dicha problemática. En primer lugar, fue crucial introducir la discusión y referirnos directamente a los textos de Marx y Engels, donde encontramos que, si bien cierto determinismo era interpretable, la diseminación de la doctrina del determinismo de fuerzas productivas como teoría socio histórica es consecuencia más bien de la influencia de la segunda internacional en el contexto de la recepción de la obra de Marx. Ya que en los mismos textos de Marx y Engels encontraremos críticas al DFP, esto nos lleva a una primera conclusión: que el determinismo de fuerzas productivas no es una consecuencia necesaria del materialismo de Marx.

Por otro lado, aunque dicha doctrina no sea inequívocamente la postura de Marx, no cabe duda de que ha sido sumamente influyente en la manera en que la teoría política y sociohistórica ha abordado la realidad social el último siglo. Por ello, fue necesario reconstruir puntualmente las premisas y conclusiones del DFP a partir de uno de sus principales defensores: G. A. Cohen. Esto de modo que fuera posible mostrar de manera clara y concisa los problemas de dicha doctrina. En primer lugar presentamos argumentos en contra de la *tesis de la primacía*. Se mostró que es falso que las fuerzas productivas determinen necesariamente cierto tipo de

relaciones de producción ya que determinadas fuerzas productivas pueden convivir con distintas formas de relaciones de producción. Asimismo, diferentes niveles de desarrollo de las fuerzas productivas coinciden con el mismo tipo de relaciones de producción. Posteriormente argumentamos en contra de la *tesis del desarrollo*. Se alzaron los siguientes puntos: (1) que las definiciones de escasez y racionalidad de Cohen son criticables con contraejemplos concretos, (2) que en sociedades precapitalistas no hay una tendencia inherente por parte de las fuerzas productivas a desarrollarse y (3) en el caso del capitalismo, la idea de una tendencia transhistórica que dicte que las fuerzas productivas tienden a desarrollarse es redundante, ya que dicha tendencia puede ser explicada por las características propias del sistema capitalista. Finalmente, ya que el DFP considera, las fuerzas productivas como objetos activos de manera independiente de los sujetos que los emplean, recuperamos la crítica de Marx en torno al materialismo empirista y el fetichismo.

Ahora bien, ya que el DFP depende de la premisa cuestionable de que las fuerzas productivas tienen una tendencia inherente a desarrollarse, al abandonar el DFP se crea el siguiente problema para el materialismo histórico: si la determinación del edificio social no reside en las fuerzas productivas ¿Qué elementos de la base económica determinan la superestructura? Una respuesta posible fue: la base económica, es decir, las relaciones sociales de producción.

No obstante, al recuperar las críticas de Althusser, Gramsci y Karatani, se buscó mostrar que no es posible explicar ciertos elementos de la superestructura si se mantiene el énfasis solamente en la producción, por lo que había que considerar que ciertos elementos superestructurales tienen una naturaleza propia que puede

ser autónoma a las relaciones de producción.

En el tercer capítulo se argumentó que debíamos ampliar nuestro complejo de categorías para abarcar toda relación social que implique un comportamiento económico. Siguiendo a Marx y a Meiksins, argumentamos que el secreto de las relaciones de producción reside en el hecho de que son relaciones tanto económicas como políticas, pues vinculan a actores sociales con distintas disposiciones de poder, no obstante, no solamente encontraremos estas vinculaciones económico-políticas en la esfera de la producción sino también en la esfera de la circulación. Con esto en mente, se introdujo la teoría de los modos de intercambio Kojin Karatani como una forma de entender la realidad social desde tres categorías fundamentales de intercambio: don/contradon, saqueo/distribución e intercambio mercantil. Estos modos nos develan la naturaleza propia del capital, así como de dos elementos tradicionalmente considerados superestructurales: estado y nación.

Nuestro último capítulo consistió en una exposición detallada de cada modo de intercambio; la manera en que fundamentan el estado, la nación y el capital; y cómo se compenetran entre sí para construir la triada estable estado-nación-capital. Finalmente, ofrecimos una reflexión sobre cómo la teoría de Karatani ofrece una respuesta interesante al problema del determinismo económico. Asimismo, ya que la visión teórica determina la manera en la que se concibe la acción ética y política en el mundo, la teoría de Karatani nos abre concretamente tres espacios ético-políticos que corresponden a cada modo de intercambio. Esto, a su vez, puede vincular el marxismo con debates contemporáneos sobre política.

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2016.
- Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, NLB, London, 1974.
- Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Princeton University Press, Princeton, 2013.
- Brooks, Thom, *Hegels Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton Paperbacks, 7. print., Princeton University Press, New Jersey, 2001.
- Echeverría, Bolívar, *El Discurso crítico de Marx*, Fondo de cultura económica, 2017.
- Feuerbach, Ludwig, *La Esencia Del Cristianismo*
<<https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/>>
[accessed 29 August 2019]
- , *The Fiery Brook: Selected Writings*, Verso, London, 2012.
- Fukuyama, Francis, "The End of History?", *The National Interest*, No. 16, 1989, pp. 3–18
- Gramsci, Antonio, *Escritos políticos, 1917-1933*, trad. Raúl Crisafio, Pasado y presente, México, 1987.
- , *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, trad. Quintin Hoare & Geoffrey Nowell, International Publishers, New York, 1971.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 1966.
- , *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho: o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, trad. Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Hobbes, Thomas, *Leviatan, o, la materia, forma y poder de una republica, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

- Kant, Immanuel, *Los Sueños de un visionario: explicados por los sueños de la metafísica*, trad. Isidoro Reguera, Alianza, Madrid, 1994.
- Karatani, Kojin, "Introducción a La Teoría de Los Modos de Intercambio" en *Revista Valenciana, Estudios de Filosofía y Letras*, 25, 2019, pp. 203–36
- , *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*, trad. Michael K. Bourdaghs, Duke University Press, Durham; London, 2014)
- , *Transcritique: On Kant and Marx*, trad. Sabu Kosho, MIT Press, Massachusetts, 2003.
- Karatani, Kojin & Joel Wainwright, "“Critique Is Impossible without Moves”: An Interview of Kojin Karatani by Joel Wainwright”, *Dialogues in Human Geography*, 2.1 (2012), 30–52 <<https://doi.org/10.1177/2043820612436923>>
- Kautsky, Karl, *Ethics and the Materialist Conception of History*, trad. John B. Askew, C. H. Kerr & Company, Chicago, 1909.
- Lange, Elena Louisa, "Exchanging without Exploiting: A Critique of Karatani Kojin’s The Structure of World History" en *Historical Materialism*, 23.3 (2015), pp. 171–200
- Lenin, V. I., *Obras Escogidas*, Progreso, Moscú, 1979.
- Lukács, Georg, "Technology and Social Relations“, en *New Left Review*, 39, sep/oct, 1966.
- Marx, Karl, *El Capital: Crítica a la Economía Política*, Siglo XXI, México, 1975.
- , *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, The Marx Library, Vintage Books, New York, 1973.
- , *Introducción general a la crítica de la economía política: 1857*, trad. Jorge Tula, Siglo XXI, México, 2004.
- , *Miseria de la filosofía: respuesta a la Filosofía de la miseria de Proudhon*, ed. by Martí Soler, Siglo XXI, México, 1987.
- Marx, Karl, & Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Akal, Madrid, 2014.
- , *Manifiesto del Partido Comunista*, UAM, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Política y Cultura, México, 1997.
- , *Obras Escogidas*, Vol. III, Progreso, Moscú.

- Mauss, Marcel, *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, trad. W. D Halls, Routledge, London, 2002.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1986.
- Plekhanov, G. V., *In Defence of Materialism: The Development of the Monist Conception of History*, Lawrence & Wishart, London, 1947.
- Rigby, Stephen H., *Marxism and History: A Critical Introduction*, Manchester University Press, 1987.
- Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, Routledge, London, 2017.
- Waters, Tony, and Dagmar Waters (eds.), *Weber's Rationalism and Modern Society: New Translations on Politics, Bureaucracy, and ... Social Stratification*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia, México, 1979.
- Wood, Ellen Meiksins, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 1995.
- Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Short Circuits, MIT Press Cambridge, 2006)