DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO

CONCEPTOS PARA UNA INVESTIGACIÓN SOCIAL DE INTERVENCIÓN

WOLFGANG FRITZ HAUG,
FRIGGA HAUG, PETER JEHLE,
WOLFGANG KÜTTLER (EDS.)

EDICIÓN EN CASTELLANO AL CUIDADO DE
MARIELA FERRARI, VÍCTOR STRAZZERI Y MIGUEL VEDDA

DICCIONARIO HISTÓRICO-CRÍTICO DEL MARXISMO

CONCEPTOS PARA UNA INVESTIGACIÓN SOCIAL DE INTERVENCIÓN

Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug,
Peter Jehle, Wolfgang Küttler
(eds.)
Edición en castellano al cuidado de
Mariela Ferrari, Victor Strazzeri y Miguel Vedda

Editorial Ando

Colección Marx y marxismo

Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo. Conceptos para una investigación social de intervención

Edición en castellano al cuidado de Mariela Ferrari, Victor Strazzeri y Miguel Vedda

Editado por:
© Editorial Ande de Máximo Óscar Luis Martínez Salirosas
Jr. Garcilaso de la vega #127, San Gregorio, Ate-Vitarte – Lima – Perú
oscarmartsal@gmail.com
Celular: (+51) 935 867 079

Dirección editorial: Luis Alberto Martínez & Lourdes Flores Bordais
Corrección de estilo: Andre Uriarte
Diagramación: Sergio Saez
Diseño de portada: Óscar Martínez
Prensa: Manuel Cancho, Miguel Mora & Leonardo Vela
Traducción: Irma Castillo Pereira, Rafael Carrión Arias, Juan Ignacio Chia, Mariela Ferrari, Francisco García Chicote, Fara Martha González Fernández, Martín Koval, Ángelo Narváez León, Noelia Peña Rojas, Gabriel D. Pascansky, Carola Pivetta, Pablo Pulgar Moya, Martín Salinas, Tomás Sufotinsky, Miguel Vedda, Santiago Vollmer

Primera edición: Lima, marzo del 2025
Tiraje: 500
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú
N° 2025-
ISBN:

Impreso en Perú – Printed in Perú – Perú llaqtapi qellasqa
Impreso en los talleres gráficos de Imprenta Inversiones Vandgraf EIRL
Urb. Mariscal Cáceres, Manzana F17, Lote 23, Lima 15
Marzo del 2025

Esta publicación forma parte del proyecto "Internacionalización del Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo" del Instituto de Teoría Crítica de Berlín (InkriT), financiado por la Fundación Rosa Luxemburg con recursos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).



InkriT e. V.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
por Mariela Ferrari, Victor Strazzeri y Miguel Vedda 9

ABREVIATURAS, OBRAS CANÓNICAS Y SIGLAS 11

ANÁLISIS DE CLASES (*KLASSENANALYSE*)
por Helmut Steiner 23

ANARQUISMO (*ANARCHISMUS*)
por Marcel van der Linden 35

ANTICOLONIALISMO (*ANTIKOLONIALISMUS*)
por Samir Amin 41

ANTROPOLOGÍA (*ANTHROPOLOGIE*)
por Claude Meillassoux 47

APROPIACIÓN (*ANEIGNUNG*)
por Wolfgang Fritz Haug 58

CLASE TRABAJADORA (*ARBEITERKLASSE*)
por Michael Krätke 75

CORRUPCIÓN (*KORRUPTION*)
por Wolfgang Fritz Haug (I), Pablo González Casanova (II) 97

DIALÉCTICA NATURAL (*NATURDIALEKTIK*)
por Wolfgang Fritz Haug 124

DIVISIÓN DEL TRABAJO (*ARBEITSTEILUNG*)
por Frigga Haug 192

ECONOMÍA INFORMAL (*INFORMELLE WIRTSCHAFT*)
por Mario Candeias, Wolfgang Fritz Haug y
Giustina Orientale Caputo 210

FAMILIA (*FAMILIE*)
por Wolfgang Fritz Haug y Alexis Petrioli (I), Barbara Ketelhut (II) 219

GRAMSCISMO (*GRAMSCISMUS*)
por Alastair Davidson, Peter Jehle y Antonio A. Santucci 237

HOMO OECONOMICUS
por Otto Marquardt y Mario Candeias 250

INVESTIGACIÓN SOCIAL DE INTERVENCIÓN (*EINGREIFENDE SOZIALFORSCHUNG*)
por Frigga Haug 259

IRRACIONALIDAD DEL CAPITALISMO (*IRRATIONALITÄT DES KAPITALISMUS*)
por Wolfgang Fritz Haug 263

MATERIALISMO PRÁCTICO-DIALÉCTICO (*MATERIALISMUS, PRAKTISCH-DIALEKTISCH*)
por Wolfgang Fritz Haug 276

MESTIZAJE
por Javier Sigüenza 299

METRÓPOLIS (*METROPOLE*)
por Ruth May 323

MODO METAFÍSICO DE PENSAR (*METAPHYSISCHE DENKWEISE*)
por Wolfgang Fritz Haug 338

PAÍSES EN VÍAS DE DESARROLLO (*ENTWICKLUNGSLÄNDER*)
por Dieter Boris 355

PEREZA (*FAULHEIT*)
por Klaus-Michael Bogdal (I), Wolfgang Fritz Haug (II) 370

POBREZA-RIQUEZA (*ARMUT-REICHTUM*)
por Margarete Tjaden-Steinhauer 380

RECUERDO (*ERINNERUNG*)
por Frigga Haug 385

TIEMPO DE TRABAJO (*ARBEITSZEIT*)
por Petra Dobner 399

(TIEMPO DE) TRABAJO SOCIALMENTE NECESARIO (*GESELLSCHAFTLICH NOTWENDIGE ARBEIT/ ARBEITSZEIT*)
por Frigga Haug (I), Paresh Chattopadhyay (II) 411

TRABAJO EN DOMICILIO, TELETRABAJO (*HEIMARBEIT, TELEARBEIT*)
por Ursula Huws y Mario Candeias 424

VALOR DE USO (*GEBRAUCHSWERT*)
por Frigga Haug 438

VALORIZACIÓN PRIMARIA (*INWERTSETZUNG*)
por Christoph Görg 470

ÍNDICE DE REFERENCIAS ORIGINALES DE PUBLICACIÓN DE LOS ARTÍCULOS 477

PRESENTACIÓN

En la versión del ensayo "¿Qué es Marxismo ortodoxo?" incluida en la clásica compilación de 1923, György Lukács fundamentó la diferencia entre el pensamiento dialéctico y la metafísica tradicional en el hecho de que los análisis desplegados por esta última dejan al objeto "necesariamente, inmutado", de modo que su examen es "siempre y solo *contemplativo*, no se hace práctico", mientras que "para el método dialéctico el problema central es la *transformación de la realidad*".[1] Si no se tiene en cuenta "esa función central de la teoría, se hace del todo problemática la excelencia de la formación de conceptos 'fluidos', y se convierte en un asunto puramente 'científico'".[2] Estas declaraciones definen de manera certera la particularidad y los horizontes de una investigación social de intervención como la que intentan promover varias de las contribuciones incluidas en este volumen. La propia referencia a la producción de *conceptos fluidos* evoca la exhortación de Marx –citada en varias de las entradas– a interpretar "toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento".[3] Pero no menos central es la referencia a la búsqueda de superación de la perspectiva contemplativa y el énfasis sobre la centralidad de la interrelación entre teoría y praxis. Un punto central en un programa de investigación Marxista fiel a sus propósitos originarios es el convencimiento, no solo de la infertilidad, sino incluso de la imposibilidad de una teoría que se relacione con sus objetos de manera aséptica, "neutral", y al margen de los intereses prácticos y materiales.

Un convencimiento tal no encierra, sin embargo, ninguna seguridad acerca de los resultados; tampoco supone, en el caso de que se alcancen las finalidades prefijadas, que estas sean un logro último y definitivo. Todas las empresas humanas, y todavía más bajo las condiciones de la Modernidad, están permanentemente marcadas por la provisoriedad, de modo que la reflexión y la acción deben reinventarse una y otra vez en respuesta a una realidad en movimiento. Esta problemática fue destacada ya por Maurice Merleau-Ponty en su análisis de la filosofía Marxista temprana de Lukács: el sentido de la historia, como subraya el filósofo francés, "está amenazado […] a cada paso y tiene necesidad de ser reinterpretado

[1] Lukács, György, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica Marxista*. Trad. de M. Sacristán. Introd. y notas de E. Sartelli. Buenos Aires 2009, p.92

[2] Ibíd

[3] Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008, p.20.

sin cesar" (ibíd.).[4] Si la Modernidad capitalista puede ser comprendida como *esencialmente* dialéctica, esto ocurre en la medida en que, en ella, cada elemento está preñado de su contrario, cada progreso está expuesto a la amenaza de la regresión: "Todo progreso es, pues, relativo, en el sentido de que la misma inscripción histórica que lo instala en las cosas pone al orden del día la posibilidad de la decadencia" (ibíd.).

La idea que sustenta la presente compilación es consistente con esta toma de conciencia sobre la provisoriedad y, consecuentemente, con la necesidad de una revisión –y autocorrección– permanente de la propia teoría y las propias acciones. Lineamientos básicos de esta perspectiva pueden extraerse de la entrada "Investigación social de intervención", que, practicando una variación respecto del *pensamiento de intervención* brechtiano, debe ser entendida (ante todo en una de sus expresiones, el *trabajo de rememoración*) como "un proyecto de liberación" que "se alía con los oprimidos y subalternos y trata de que volver útil la ciencia a fin de que esta sirva para alentar la adquisición colectiva de competencias".[5] El volumen reúne entradas sobre asuntos diversos. Además de artículos sobre temas generales ("Antropología", "Familia", "Recuerdo") aparecen otros relacionados con cuestiones de economía y crítica de la economía política ("*homo oeconomicus*", "Tiempo de trabajo", "Valor de uso", "Valorización primaria"), de filosofía ("Materialismo práctico-dialéctico"), de política y sociología ("Análisis de clases", "Anticolonialismo", "Clase obrera", "Mestizaje", "Metrópolis"), de ciencias naturales ("Dialéctica natural") y de aspectos de la teoría e historia de los movimientos emancipadores y, entre ellos, particularmente, el Marxismo ("Anarquismo", "Gramscismo"). Concebido, como ha escrito Wolfgang Fritz Haug, como un *arca de Noé del saber crítico y de las experiencias socialistas y comunistas*, el *Diccionario Histórico-crítico del Marxismo* ha buscado desde sus inicios funcionar más como un espacio de discusión abierto y polémico que como un corpus teórico de saberes axiomáticos e indiscutibles. Confiamos en que la presente compilación signifique un aporte sustancial a esta labor crítica.

Mariela Ferrari
Victor Strazzeri
Miguel Vedda

[4] Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. de León Rozitchner. Buenos Aires 1974, p.48.

[5] Cf. *infra*, p. 270

ABREVIATURAS, OBRAS CANÓNICAS Y SIGLAS

1. Publicaciones periódicas

Argument	*Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Berlín Occ. 1959ss.
DZPh	*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín Or. 1953ss., desde 1990, con el subtítulo *Monatzeitschrift der internationalen philosophischen Forschung*, Berlín.
FKP	*Forum Kritische Psychologie*, fundado por K. Holzkamp, Berlín Occ.
HM	*Historical Materialism: Research in Critical Marxist Theory*, 1997ss. Leiden / Boston.
BMEF	*Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, ed. por el Instituto de Marxismo-Leninismo, perteneciente al Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (PSUA), sección Marx/Engels, Berlín Or. 1977-1990; nueva serie, ed. de C.-E. Vollgraf, R. Sperl, R. Hecker, Berlín/Hamburgo 1991ss.
MR	*Monthly Review. An independent socialist magazine*, ed. de L. Huberman *et. al.*, Nueva York 1949ss.
NLR	*New Left Review*, Londres 1960ss.; desde 2000, en nueva numeración.

2. Siglas de ediciones y títulos de obras en alemán
K. Marx y F. Engels

MEGA	*Marx-Engels Gesamtausgabe*, ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética y del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (PSUA), Berlín Or./ Moscú 1975-1989; desde 1992, ed. de la Internationale Marx-Engels Stiftung Ámsterdam, Berlín/Ámsterdam.
MEW	*Marx-Engels Werke*, 42 vols., ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo, del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (PSUA), Berlín Or. 1957ss.; nueva ed. desde 1990; vol. 43, ed. del Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung [Instituto de Historia del Movimiento de los Trabajadores], Berlín.

Urtext Marx, *Fragment des Urtextes von Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1858), MEW 42, 869-947, MEGA II.2, 17-94.

3. Otras ediciones y títulos de obras
Obras de consulta general

ÄG *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, 7 vols., ed. de K. Barck, M. Fontius *et al.*, Berlín 1990.

EE *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, 4 vols., ed. de H. J. Sandkühler, Hamburgo 1990.

HWPh *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. de J. Ritter y K. Gründer, Basilea 1971ss.

Th. W. Adorno

GS *Gesammelte Schriften*, 20 vols., ed. de R. Tiedemann *et al.*, Frankfurt/M 1973-1986.

W. Benjamin

GB *Gesammelte Briefe*, 6 vols., ed. de C. Gödde y H. Lonitz, Frankfurt/M 1995-2000.

GS *Gesammelte Schriften*, 7 vols., ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M 1972-1989.

B. Brecht

GW *Gesammelte Werke*, 20 vols., Frankfurt/M 1977.

GA *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, 1989ss.

AJ *Arbeitsjournal (1938-1955)*, Frankfurt/M 1973.

G. W. F. Hegel

HW *Werke in zwanzig Bänden*. Basada en *Werke* 1832-1845 reed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt/M 1971.

M. Horkheimer

GS *Gesammelte Schriften*, 19 vols., ed. de A. Schmidt y G. Schmid Noerr, Frankfurt/M 1985-1996.

R. Luxemburg

GW *Gesammelte Werke*, 5 vols., ed. del Instituto de Marxismo-Leninismo del Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania (PSUA), Berlín Or. 1975.

M. Weber

GA	*Gesamtausgabe*. Ed., por encargo de la "Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte" de la Academia de Ciencias de Baviera, por H. Baier, M.R. Lepsius, W.J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winkelmann, Tübingen 1986ss.
WL	*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), ed. de J. Winkelmann, 6ª ed. revisada, Tübingen 1985.
WuG	*Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921), ed. de J. Winkelmann, 5ª ed. revisada, Tübingen 1976.

4. Siglas de títulos de obras en castellano

K. Marx y F. Engels

18.B	Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Trad. de D. Álvarez Saldaña. México 2013.
AD	Engels, *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* [1878]. Trad. de M. Sacristán. México 1968.
AE	Marx, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Transcriptos, anotados e introd. por L. Krader. Trad. de J. M. Ripalda. Madrid 1988.
C, I/1	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, I/2	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 2. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, I/3	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, II/ 4	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo. II, vol. 4. Libro segundo. El proceso de circulación del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, II/5	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo II, vol. 5. Libro segundo. El proceso de circulación del capital. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, III/6	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III, vol. 6. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de P. Scaron. México 2009.

C, III/7	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III, vol. 7. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de P. Scaron. México 2008.
C, III/8	Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III, vol. 8. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista. Trad. de P. Scaron. México 2008.
CCEP	Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. a cargo de Jorge Tula. Trad. de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México 2008.
CFDHI	Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción". En: *Escritos de juventud*. Trad. de W. Roces. México D.F. 1982, 491-502.
CFEH	Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Trad. de J. M. Ripalda. Madrid 2010.
CJ	Marx, "La cuestión judía". En: VV. AA., *Volver a la cuestión judía*. Edición al cuidado de E. Vernik. Trads. de S. Labado, M. Vedda y L. Carugati. Barcelona 2011, 57-96.
CP	Marx, "La Comuna de París". En: –, *Las luchas de clases en Francia entre 1848 y 1850. La Comuna de París*. Introd., trad. y notas de M. Vedda. Buenos Aires 2022, 219-337.
DDN	Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. de W. Roces. México 1961.
GCF	Marx, "La guerra civil en Francia". En: –, *Las luchas de clases en Francia entre 1848 y 1850. La guerra civil en Francia*. Introd., trad. y notas de M. Vedda. Buenos Aires 2022, 219-332.
Gr.	Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*. 3 vols. Ed. a cargo de J. Aricó. Trad. de P. Scaron. México 2006.
IA	Marx, Engels, *La ideología alemana*. Trad. de W. Roces, Barcelona 1974.
Introd. de 1857	Marx, "Introducción general a la crítica de la economía política", en: *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. a cargo de Jorge Tula. Trad. de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México 2008, 281-313.
Introd. de 1859	Marx, "Prólogo", en: *Contribución a la crítica de la economía política*. Ed. a cargo de Jorge Tula. Trad. de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México 2008, 3-7.

LCF Marx, "Las luchas de clases en Francia entre 1848 y 1850". En: –, *Las luchas de clases en Francia entre 1848 y 1850. La guerra civil en Francia*. Introd., trad. y notas de M. Vedda. Buenos Aires 2022, 39-218.

LF "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". En: –, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros textos*. Trad. de Ediciones Progreso. Medellín 2018.

MC Marx, Engels, *Manifiesto Comunista.* Trad., introd. y notas de M. Vedda. Buenos Aires 2008.

MdF Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la Miseria de P.- J. Proudhon*. Ed. correg. y aum. de M. Soler. Trad. de M. Soler. México 1987.

MEF Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Introd. de M. Vedda. Trads. de F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda. Buenos Aires 2010.

OF Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y el Estado*. Trad. de Ediciones Progreso. Madrid 1992.

Situac. Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra.* Sin datos de trad. Buenos Aires 1974.

SF Marx y Engels, *La Sagrada Familia*. Trad. de W. Roces. México 1967.

SUSC Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Trad. del grupo de traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid 2006.

TAyC Marx, *Trabajo asalariado y capital.* Trad. de Ediciones Progreso. Barcelona 1985.

TF Marx, "Tesis sobre Feuerbach". En: –, *La ideología alemana*. Trad. de W. Roces, Madrid 2014, 499-502.

TSP *Teorías sobre la plusvalía*. 3 vols. Trad. de W. Roces. México 1996.

V. I. Lenin

LOC *Obras completas.* 50 vols. Trad. de Ediciones Progreso. Madrid 1974ss.

R. Luxemburg

AC *La acumulación del capital. Estudio sobre la interpretación económica del imperialismo.* Trad. de J. Pérez Bances. Madrid 1933.

A. Gramsci

Cuad.	*Cuadernos de la cárcel*. 6 vols. Trad. de A. M. Palos, rev. por J. González. México 1981ss.

5. Otros títulos de obras en castellano
Th. Adorno

CCS I	*Crítica de la cultura y sociedad I.* Trad. de J. Navarro Pérez, Madrid 2008.
CCS II	*Crítica de la cultura y sociedad II.* Trad. de J. Navarro Pérez, Madrid 2009.
DI	*Dialéctica de la Ilustración*. cf. *infra*: Horkheimer.
DN	*Dialéctica negativa*. En: *Dialéctica negativa*. *La jerga de la autenticidad*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid 2014, 7-391.
EFT	*Escritos filosóficos tempranos*. Trad. de V. Gómez. Madrid 2010.
ES I	*Escritos sociológicos I*. Trad. de A. González Ruiz. Madrid 2004.
ES II/1	*Escritos sociológicos II/1*. Trad. de A. González Ruiz. Madrid 2009.
ES II/2	*Escritos sociológicos II/2*. Trad. de A. González Ruiz. Madrid 2011.
MM	*Mínima moralia.* Trad. de J. Chamorro Mielke. Madrid 2006.
NSL	*Notas sobre literatura.* Trad. A. Brotons Muñoz. Madrid 2003.
TE	*Teoría estética*. Trad. de J. Navarro Pérez. Madrid 2014.

Aristóteles

EN	Ética Nicomaquea. Trad., notas e int. de E. Sinnott. Buenos Aires 2007.
Metaf.	*Metafísica*. Trad., notas e introd. de E. Sinnott. Buenos Aires 2022.
Poét.	*Poética.* Trad., notas e int. de E. Sinnott. Buenos Aires 2006.
Pol.	*Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid 1988.
RA	*Reproducción de los animales*. Trad. de E. Sánchez. Madrid 1994.
Ret.	*Retórica.* Trad. de Q. Racionero. Madrid 2005.

W. Benjamin

DI	*Discursos interrumpidos I.* Pról., trad. y notas de J. Aguirre. Madrid 1989.
DU	*Dirección única*. Trad. de J. J. del Solar y M. Allende Salazar. Madrid 1987.
Il. I	*Iluminaciones I. Imaginación y sociedad.* Pról. y trad. de J. Aguirre. Madrid 1998.
Il. II	*Iluminaciones II. Poesía y capitalismo.* Pról. y trad. de J. Aguirre. Madrid 1998.
Il. III	*Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht.* Pról. y trad. de J. Aguirre. Madrid 1998.
Il. IV	*Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Trad. de R. Blatt. Madrid 1999.
LP	*Libro de los Pasajes*. Trad. de L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid 2005.
SCH	*Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Pról.: M. Löwy y D. Bensaïd. Trad. de B. Echeverría. Apéndice: A. Blanqui, *Contra el positivismo*. Buenos Aires 2007.

B. Brecht

POT	*El pequeño órganon para teatro.* Traducción de N. Silvetti Paz. En: *La política en el teatro*. Buenos Aires 1972, 63-100.

S. Freud

FOC	*Obras completas.* 24 vols. Orden, coment. y notas de J. Strachey, con la colab. de A. Freud. Trad. de J. L. Etcheverry. Buenos Aires/Madrid 2006.

G. W. F. Hegel

CDL	*Ciencia de la lógica*. Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires 1976.
ECF	*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Trad. de R. Valls Plana. Madrid 2005.
Difer.	*Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.* Trad. de J. A. Rodríguez Tous. Madrid 1989.
EJ	*Escritos de juventud*. Introd., trad. y notas de J. M. Ripalda. México *et al*. 1978.
FDD	*Rasgos fundamentales de la filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Trad. de E. Vázquez. Madrid, 2000.

FE — *Fenomenología del espíritu*. Introd., trad. y notas de A. Gómez Ramos. Madrid 2010.

LSE — *Lecciones sobre la estética*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid 1989.

M. Horkheimer

CCRI — *Crítica de la razón instrumental.* Trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires 1973.

DI — M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. de J. J. Sánchez. Madrid 2005.

TC — *Teoría crítica*. Trad. de E. Albizu y C. Luis. Buenos Aires 2003.

I. Kant

CDFJ — *Crítica del juicio* [= Crítica de la facultad de juzgar]. Trad. de M. García Morente. Madrid 1989.

CRP — *Crítica de la razón pura*. Introd. y trad. de M. Caimi. Buenos Aires 2007.

CRPr — *Crítica de la razón práctica*. Introd. y trad. de D. M. Granja Castro de Probert. Buenos Aires 2013.

G. E. Lessing

DH — *Dramaturgia de Hamburgo*. Traducción de F. Formosa. Madrid 1993.

G. Lukács

HYCC — *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica MARXista.* Trad. de M. Sacristán. Introd. y notas de E. Sartelli. Buenos Aires 2009.

LPE — *Estética 1. La peculiaridad de lo estético*. 4 vols. Trad. de M. Sacristán. Barcelona 1966.

TYE — *Táctica y ética. Escritos políticos (1919-1929).* Introducción de A. Infranca y M. Vedda. Traducción y notas de M. Vedda. Buenos Aires, 2014.

Mao Tse Tung

MOE — *Obras escogidas.* Sin datos de trad. 6 vols. Pekín 1968.

6. Abreviaturas de referencias bibliográficas

ampl.: ampliado/a	introd.: introducción
apénd.: apéndice	lib.: libro
art.: artículo	n.: nota
aum.: aumentado/a	NdA: nota del/la autorx
bibl.: bibliografía	NdT: nota del/la traductorx
ca.: circa, 'hacia', 'alrededor de'	n°: número
cap.: capítulo	n° extraord.: número extraordinario
cf.: confrontar	p.: página (plural: pp.)
cit.: citado/a	p. ej.: por ejemplo
col.: columna (plural: cols.)	pp.: páginas
colab.: colaboradorx, colaboración	pról.: prólogo
coment.: comentario, comentarista	recop.: recopilación
coord.: coordinadorx (plural: coords.)	reed.: reedición
correg.: corregido/a	rev.: revisado/a
cuad.: cuaderno	s.: siglo / siguiente (plural: ss., p. ej. 54ss.)
dir.: directorx	sel.: selección
ed.: editorx, edición (plural: eds.)	ss.: siguientes
ej.: ejemplo	trad.: traducción, traductorx
escr.: escrito	trad. mod.: traducción modificada
especialm.: especialmente	vers.: versión
et al.: et alii, 'y otros'	vol.: volumen
fasc.: fascículo	vv.: versos
i.e.: id est, 'esto es'	VV. AA.: Varixs Autorxs
ibíd.: ibídem	

7. Siglas de instituciones y organismos

Se indican solo aquellas que no son de uso habitual en castellano o que corresponden a otros campos temáticos. En el caso de que la sigla de la institución u organismo no tengan correlato en castellano, se utiliza la sigla en su idioma original. La denominación de la institución en castellano se consigna en la página de abreviaturas (el listado se encontrará al inicio del volumen), tal como figura en el siguiente listado.

Sigla	**Nombre del organismo o institución**
ADPIC	Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio
AdW	Akademie der Wissenschaften (Academia de Ciencias)
AGW	Akademie der Gesellschaftswissenschaften (Academia de Ciencias Sociales)
AIT	Asociación Internacional de los Trabajadores (Primera Internacional)
APEC	Asiatic-Pacific Economic Conference (Fondo de Cooperación Económica Asia-Pacífico)
APO	Außerparlamentarische Opposition (Oposición Extraparlamentaria)
CC	Comité Central
CCCS	Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham (Centro de Estudios Culturales Contemporáneos)
CDU/UDC	Christlich-Demokratische Union / Unión Demócrata-Cristiana
CEIC	Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista
CERM	Centre d'Études et de Recherches Marxistes, París (Centro de Estudios de Investigaciones marxistas)
CGT	Confédération Générale du Travail (Confederación General del Trabajo)
CNT	Confederación Nacional del Trabajo
CNUCYD	Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo
COMECON / CAME	Council for Mutual Economic Aid/Assistance (Consejo de Ayuda Económica Mutua)
Cominform	Oficina de Información de los Partidos Comunistas y de los Trabajadores

Comintern	Internacional Comunista
CSI	Confederación Sindical Internacional
DC	Democrazia Cristiana (Democracia Cristiana)
DGB	Deutscher Gewerkschaftsbund (Federación de Sindicatos Alemanes)
Diamat	Materialismo Dialéctico
FDGB	Freier Deutscher Gewerkschaftsbund (Federación Alemana de Sindicatos Libres)
FDP	Freie Demokratische Partei (Partido Democrático Libre)
FMI	Fondo Monetario Internacional
GDP/PBI	Producto Bruto Interno
IC	Internacional Comunista
IfS	Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social)
IISG	Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Ámsterdam) (Instituto Internacional de Historia Social)
IMES	Internationale Marx-Engels-Stiftung, Ámsterdam
IML	Instituto de Marxismo-Leninismo
IMSF	Institut für Marxistische Studien und Forschungen, Frankfurt/M (Instituto de Estudios e Investigaciones marxistas)
IS	Internacional Socialista
NEP	Nueva Política Económica
OIT	Organización Internacional del Trabajo
PBN	Producto Bruto Nacional.
PC	Partido Comunista
PCA	Partido Comunista Alemán
PCC	Partido Comunista Chino
PCF	Partido Comunista Francés
PCI	Partido Comunista Italiano
PCR	Partido Comunista Ruso (Bolchevique)
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
POSDR	Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia
POUM	Partido Obrero de Unificación Marxista

PSD	Partido del Socialismo Democrático
PSD	Partido Socialdemócrata Alemán
PSDA	Partido Socialdemócrata de Austria
PSOA	Partido Socialista Obrero de Alemania
PSUA	Partido Socialista Unificado de Alemania
RDA	República Democrática Alemana
RFA	República Federal de Alemania
SDS	Sozialistischer Deutscher Studentenbund (Federación de Estudiantes Socialistas Alemanes)

Análisis de clases

Al.: Klassenanalyse.
Ár.: taḥlīl ṭabaqī.
Ch.: jieji fenxi 阶级分析
Fr.: analyse de classe.
In.: class analysis.
Ru.: klassovyj analiz.

El 'a.c.' designa el área del análisis social en la que se investiga la formación socioestructural vertical y horizontal de toda la población según criterios de diferenciación socioeconómicos y basándose en estos; también criterios de diferenciación en cuanto a la política del poder y de la dominación, así como en cuanto a la cultura y los hábitos en su marco de condicionamientos recíprocos, las condiciones teóricas pertinentes, la metodología y el proceder heurístico. El hecho de que, desde el siglo XIX, el a.c. se encuentre entre los problemas fundamentales de la formación teórica y la metodología de las ciencias sociales es el resultado de la contradicción entre la supuesta igualdad y la real división de clases de la sociedad burguesa capitalista, así como de los conflictos teóricos y prácticos entre la burguesía y el proletariado.

Aun cuando Marx y Engels, en el tema de la estructura de clases y la lucha de clases –central para su análisis de la sociedad y la orientación histórica del movimiento de los trabajadores–, no presentaron ninguna exposición consistente, el concepto de clases define toda su obra teórico-social. Lo mismo es aplicable a Lenin, con la especificación de que la definición de clases, que está en deuda con las perspectivas político-agitadoras, fue colocada en el centro por la recepción (y canonizada en la Komintern, así como por el marxismo-leninismo en el socialismo de Estado), y el análisis de estructuras sociales y de clases que está presente en toda la obra tuvo, por el contrario, menor acogida. En la Segunda Internacional, la controversia en torno al revisionismo en la transición del siglo XIX al XX avivó, por cierto, el discurso sobre la teoría de las clases; sin embargo, los impulsos que emanaron de él para el desarrollo ulterior de la teoría de las clases estuvieron limitados principalmente a la socialdemocracia alemana y el austromarxismo. Las investigaciones de clases, estratos y grupos sociales diferenciadas y capaces de conceder algún impulso, como las planteadas por Gramsci, se hicieron públicas recién después de 1945 y por largo tiempo solo de manera selectiva.

La investigación y la doctrina burguesas institucionalizadas, que oscilan entre la incomprensión del marxismo y la hostilidad contra él, desde las postrimerías del siglo XIX desplazaron la recepción de la teoría marxiana de las clases y del a.c. en marcos local, institucional, temporal e individualmente delimitados, o bien restringidos a grupos especiales. Después de la Segunda

Guerra Mundial, se inició en Europa Occidental, bajo la influencia de los Estados Unidos, una discusión sobre los fundamentos de carácter antiMarxista, unida a amplias investigaciones empíricas y a la elaboración de una multiplicidad de instrumentos e implementaciones teóricas de carácter metodológico o metódico-técnico, como las teorías de la estratificación, de la movilidad, del prestigio y otras teorías subjetivas de la estructura, del dominio y de las élites. En la RFA tuvo lugar 'una quíntuple abolición de clases' a través de: 1. la tesis de Helmut Schelsky (1953) sobre la sociedad de clase media nivelada; 2. la teoría del conflicto y la transformación de las clases en "grupos de conflicto" de Ralf Dahrendorf (1957); 3. la proclamación, por parte de Daniel Bell (1973), de la "sociedad posindustrial"; 4. el "Más allá de Marx y Weber" por Ulrich Beck (1983), con las tesis, entre otras, de la ruptura estructural, la erosión de las clases, la pluralización, descentralización e individualización; 5. el descubrimiento de "nuevas desigualdades sociales" derivadas del ambiente, de las condiciones de vida y otros factores, a través de los cuales las estructuras estables, como clases y estratos, permanecen altamente indefinidas desde el punto de vista socioeconómico (cf. Ritsert 1998, 88-109).

En contraste, desde la década de 1960 y, de manera intensificada, en la de 1970, tuvo lugar, en Europa Occidental y en los Estados Unidos, una discusión sobre clases y de estructuras sociales con un carácter marxita innovador y, además, como una alternativa de izquierda; por ejemplo, *Klassen- und Sozialstruktur der BRD 1950-1970* [Estructura de clases y social de la RFA, 1950-1970], del Instituto de Estudios e Investigaciones marxistas (IMSF); el proyecto "Análisis de clases" y el proyecto grupal "Automatización y calificación" en la Universidad Libre de Berlín, además de los trabajos de Eric Olin Wright, Nicos Poulantzas, Margarete Tjaden-Steinhauer y Karl Hermann Tjaden, entre muchos otros.

La profundización, provocada por la globalización neoliberal, de las divisiones sociales en las sociedades, de los rechazos y las disrupciones estratigráficos, da una importancia creciente al a.c. a comienzos del siglo XXI, tanto en los discursos con orientación al pronóstico social como también en la formulación de alianzas y estrategias contrahegemónicas.

1. El a.c. realizado por Marx y Engels (cf. Mauke 1970; Nowak 1972; Jasinska y Nowak 1976; Jaeck 1976; Jessop 1990 y 1999) se basa en el conocimiento de la división y la lucha de clases por parte de los historiadores y economistas burgueses (cf. Herrnstadt 1965). Además, lo que Marx y Engels querían mostrar más allá de esto era, entre otras cosas, "que *la existencia de las clases* solo va unida *a determinadas fases históricas del de-*

sarrollo de la producción; 2. que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado*; 3. que esta misma dictadura no es, de por sí, más que la transición hacia *la abolición de todas las clases* y hacia *una sociedad sin clases*" (Marx en carta a J. Weydemeyer del 5/3/1852; MEW 28, 508). De este modo, el hilo conductor metodológico, la quintaesencia histórica, así como la postulación del objetivo político de las investigaciones del a.c. son perfilados desde la obra temprana (*IA*) hasta las cartas de vejez de Engels.

Las premisas socioeconómicas del a.c. son esbozadas por Marx en la *Introd. de 1859* (MEW 13, 8s.; *Introd. de 1859*, 67s.). La dialéctica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción requiere la mediación diferenciada a través de las formas históricas concretas de la división del trabajo, de la propiedad de los medios de producción, de los intereses objetivos, de las formas de dominio, de los modos de socialización, etc., para no caer en un reduccionismo economicista contra el que el Engels tardío enfatiza que "el factor determinante *en última instancia* en la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien tergiversa esta idea, y dice que el factor económico es el único determinante, entonces convierte aquella tesis en una frase vacía, abstracta, absurda" (carta a J. Bloch, 21/9/1890, MEW 37, 463). Aplicado al a.c., esto quiere decir que las clases tienen un origen económico, un perfil socioeconómico y un carácter político; ellas son el elemento estructural sociológico primario para el análisis de las relaciones sociales desde la disolución de la comunidad originaria; sus peculiaridades son resultantes del conjunto de las relaciones sociales.

Como obra fundacional del a.c. marxista funcionó *Situac.* de Engels (1845), en la que, a partir de las relaciones inglesas concretas, se investiga la interacción entre la división del trabajo, la revolución industrial y las condiciones de vida. Siguiendo este ejemplo, Rosa Luxemburg (1898), Alexandra Kollontai (1903) y Konstantin A. Pashitnov (1907) analizaron el desarrollo capitalista y la situación social de la clase trabajadora en formación en sus países de origen.

La obra temprana de Marx y Engels destaca el antagonismo agudamente delineado entre la burguesía y el proletariado y alcanza su punto culminante en el *MC*. El tema central es el desarrollo de la clase trabajadora desde una masa más o menos homogénea en términos económicos a una "clase para sí" (MEW 4, 181; *MdF*, 120), la transposición de las estructuras objetivas en agentes que actúan colectivamente (MEW 3, 28-78). Las experiencias de la revolución de 1848 originaron un grupo relativamente compacto de escritos en los que –al igual que antes, de manera ejemplar– es investi-

gada por Marx (*18.B*, *LCF*) y Engels (*Revolución y contrarrevolución en Alemania*, MEW 8, 3, 108) la interacción entre el desarrollo económico específico, la estructura social diferenciada y los objetivos y acciones políticos de las clases, estratos y grupos sociales. La influencia sobre la Asociación Internacional de Trabajadores y la Segunda Internacional, la formación y el desarrollo de partidos de trabajadores nacionales (*Crítica del programa de Gotha*; *Programa de Erfurt*), así como la Comuna de París (*GCF*), dieron lugar a su vez a numerosas investigaciones sobre el a.c. que, en contraposición con la evaluación postrevolucionaria, intervinieron de inmediato políticamente o quisieron incitar a ello (cf. PKA 1972a/b).

La crítica de la economía política de Marx proporciona el fundamento del a.c. capitalista. Su tema central es la diferenciación del antagonismo de clases capitalista como una división socioestructural inestable pero constante, que se renueva una y otra vez en el proceso de reproducción. El capítulo 52 de *C*, III (en la edición de Engels), titulado "Las clases", plantea la pregunta: "¿Qué forma una clase?". Después de excluir diferentes fuentes de ingresos y posiciones en la división social del trabajo como características constitutivas, se interrumpe el manuscrito (MEW 25, 892s.; *C*, III/8, 1124). De acuerdo con la continuación supuestamente planificada por Marx, siguiendo el contenido y el modo de exposición de *El capital*, cabe asumir que la posición en el proceso de producción y reproducción debe ser elaborada como la característica formadora de clase decisiva, y sobre esta base debe resumirse la diversidad empírica de la estructura de clases del capitalismo de entonces, sobre la base del proceso económico global. Posiblemente una publicación del tercer volumen al cuidado del propio Marx hubiera tenido en cuenta las tendencias de diferenciación socioeconómicas debidas a la dinámica creciente del desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, así como los procesos sociales y de clases relacionados con la expansión de la explotación capitalista en áreas menos desarrolladas del mundo (cf. Krätke 2001 y 2002).

Dentro de la teoría de clases de Marx y Engels, existen deficiencias que fueron abordadas solo en parte en la historia de la recepción y, en lo que respecta a la investigación, fueron solucionadas solo parcialmente. Esto abarca: 1. una teoría consistente de la acción sobre la base de la concepción materialista de la historia; 2. la elaboración insuficiente de la problemática de la dominación y de toda la problemática política vertical, así como la ideológica de las clases (en este vacío cayeron Max Weber, con su sociología de la dominación, y Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels y los posteriores teóricos de las élites); 3. la cuestión de los géneros, a pesar de declara-

ciones de principios aisladas como "el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer" (MEW 21, 68; *OF*, 143), permaneció, de hecho, sin ser tenida en cuenta en sus elaboraciones conceptuales sobre la estructura social y la teoría de clases; 4. en los análisis acerca de los imperios coloniales de Inglaterra y Francia, quedó excluida la relación con la nación y las etnias; 5. las declaraciones globales sobre las clases, al referirse a lo histórico concreto, se limitaron principalmente a los Estados y regiones y no se relacionaron con el entramado económico mundial existente.

2. Los aportes de LENIN en la esfera del a.c. abarcan: 1. El análisis del desarrollo del capitalismo en Rusia y la transformación de la estructura social y de clases absolutista feudal en una fase temprana y moderna del capitalismo industrial (*El desarrollo del capitalismo en Rusia*); 2. las aproximaciones para evaluar los cambios socioestructurales, sobre todo en la aldea, a partir de la abolición de la servidumbre después de la revolución de 1905, en la Primera Guerra Mundial, así como en la época posterior de revolución y guerra civil; 3. caracterizaciones sociales muy detalladas y especificadas (incluyendo la mentalidad y el comportamiento político) de los campesinos rusos, de la pequeña burguesía (también del "pequeñoburgués" en general) y de la burocracia rusa; 4. los análisis acerca de la conexión entre las características socioestructurales y las estructuras políticas (partidos) en Rusia, ante todo mediante la evaluación de las elecciones en la Duma después de 1905; 5. el análisis y la tipificación de las fracciones de la burguesía rusa en su relación con el zarismo y en comparación con las burguesías de los países capitalistas desarrollados; 6. el análisis diferenciado de las transformaciones socioestructurales después del triunfo del poder soviético y, principalmente, debido a la Nueva Política Económica; 7. en el contexto de su teoría del imperialismo, los análisis de las transformaciones generales en la estructura de clases de la burguesía en la etapa del capitalismo monopólico, unidos a una perspectiva de época de nuevo tipo acerca de la transición revolucionaria hacia el socialismo, en la que junto al proletariado moderno también están involucrados, como sujetos revolucionarios, los campesinos y los pequeños productores de los países menos desarrollados y los explotados como colonias. Aun cuando, en este sentido, LENIN sigue el enfoque MARXista, el material conjunto refleja una conexión diferente de aquel enfoque entre la teoría de las clases, la de la revolución y la de la historia (cf. *Lenin i Sociologija*, 1970; PKA 1972b; KÜTTLER 1978a; *Lenin über Wohn- und Siedlungsbedingungen*, 1978).

En 1919, en *Una gran iniciativa*, LENIN define: "Las clases son grandes grupos de personas que

se diferencian unas de otras por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por su relación (en la mayoría de los casos fijada y formulada por la ley) con los medios de producción, por su papel en la organización social del trabajo y, en consecuencia, por la magnitud de la parte de riqueza social de que disponen y el modo en que la obtienen. Las clases son grupos de personas, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo de otro en virtud de los diferentes lugares que ocupan en un sistema de economía social determinado" (*LOC* 31, 289). Los conceptos fundamentales se basan en el punto de partida del a.c. de Marx, en el proceso de producción y reproducción social; se remontan a las investigaciones histórico-sociológicas concretas de la década de 1890. Por el contrario, en el marxismo-leninismo del socialismo de Estado, en lugar de investigar el desarrollo, se separó, absolutizó y deshistorizó la 'definición de clases'. Dentro del marxismo occidental, esto provocó recepciones controversiales. En el Este, los enfoques de una recepción diferenciada chocaron con la sospecha de revisionismo y, por consiguiente, con el rechazo, o bien quedaron limitados a las áreas marginales de las investigaciones sobre la historia de la teoría (cf. Küttler 1978b y 1980; Kössler 1982).

3. El a.c. de Marx compartió el destino de todo el marxismo, desde la escisión del movimiento internacional de los trabajadores, en una fracción socialdemócrata y en una comunista: el de continuar elaborándose y desarrollándose de acuerdo con los intereses teóricos selectivos y los políticos. En la Komintern se llevaron a cabo, en las décadas de 1920 y 1930, intensas discusiones sobre cuestiones de la lucha de clases, principalmente con respecto al fascismo (entre otros, Clara Zetkin y Georgi Dimitroff, quienes, a pesar de los enfoques progresivos, permanecieron dentro de los límites políticos trazados, por ejemplo, en la tesis del socialfascismo o la definición de fascismo). Con frecuencia, el potencial innovador fue marginado o reprimido. *Economía del período de transformación* (1920), de Nikolai I. Bujarin, así como *Los problemas económicos de la dictadura del proletariado* (1920) de Eugen Vargas, solo por breve tiempo fueron objeto de discusión. Las "Notas al margen", escritas por Lenin en forma de crítica constructiva para ambas publicaciones, solo fueron publicadas íntegramente, por primera vez, setenta y cinco años más tarde. *La oposición obrera* (1921), de Kollontai –entre otras cosas, con agudas críticas al "burocratismo" como una "plaga que ha penetrado hasta lo más profundo de nuestro partido, y que también ha disgregado hasta la médula a los órganos soviéticos" (228)–, fue condenada por el Tercer Congreso de la Komintern y se exigió su expulsión del partido (cf. Steiner 2004). En 1923, *Historia y conciencia de clase*, de György Lukács, desencadenó

dentro de la Komintern una discusión condenatoria, que culminó con la autocrítica del autor.

A la investigación posterior se le plantean, entre otras, las siguientes preguntas: ¿cuán profundamente diferenciado se encuentra en Marx únicamente el concepto de producción? (cf. Albers 1975). ¿A qué realidad social se refería Gramsci cuando apuntaba: "Una clase se forma sobre la base de su función en el mundo productivo"? (Cuad. 2, 146). ¿En qué diversidad de formas se representa el concepto de producción en la realidad social a principios del siglo XXI? ¿Qué consecuencias tiene esto para la comprensión del trabajo productivo e improductivo y su importancia para la constitución y las relaciones de clase en las sociedades de clase capitalistas altamente desarrolladas, así como para las restantes regiones del mundo, que están sometidas a la globalización exponencialmente creciente del proceso de reproducción?

4. *Recepción burguesa.* Bajo el efecto del movimiento de los trabajadores fortalecido tuvo lugar, en el inicio del siglo XX, una ocupación intensa con el marxismo y con la problemática de las clases sobre bases socioeconómicas. Es característica de la primera mitad del siglo XX, en el plano nacional como también en el internacional, una viva discusión en torno a las transformaciones estructurales de la clase trabajadora ("aristocracia obrera", "aburguesamiento"), así como a la esencia y a las perspectivas de las clases y estratos medios, cf., por ejemplo, Emil Lederer (1912), Fritz Croner (1921) y Siegfried Kracauer (1929) sobre los empleados. Casos ejemplares de estos desarrollos son Max Weber, Joseph Alois Schumpeter y, más tarde, también Pierre Bourdieu, quienes, a pesar de ser muy diferentes por las circunstancias históricas, la nacionalidad y la especificidad científica, se destacan por posiciones socioeconómicas similares y por una recepción productiva de Marx y del marxismo.

El aporte específico de Weber consiste, entre otras cosas, en que él –que mantiene una relación intelectual consciente con Marx y contra él– colocó en el centro de la obra de su vida el concepto de economía social, fundado en el análisis de las normas y de los motivos de la acción social; y también en su gran obra inconclusa, *Economía y sociedad*, lo desarrolla como un elemento central de un análisis comparativo abarcador de la sociedad y la cultura. En este sentido, relacionó la problemática de la propiedad con las condiciones y las oportunidades vitales y logró, a partir de esto, un análisis y una tipología diferenciada de las clases. Así, por más que ambas problemáticas necesiten ser completadas, el proyecto total "Economía Social" –y no solo la propia contribución de Weber– tiene como objetivo central, sin embargo, una visión global de la problemática de la economía

y la sociedad. También en 1909, con la colaboración de Weber, fue fundada la Sociedad Alemana de Sociología, con un programa en gran medida socioeconómico que va mucho más allá de la concepción de la sociología practicada más tarde (cf. Takebayashi 2003). Los trabajos de Weber sobre teoría de las clases resaltan: 1. la relación entre las estructuras socioeconómicas y políticas, así como institucionales (clases y partidos), de manera que las *estructuras de dominación* determinadas por la estructura social pasaron a ocupar el centro de atención; 2. el análisis socioestructural de la burocracia económica y política; 3. la elaboración de los resultados de las encuestas de la Asociación de Política Social sobre los trabajadores agrícolas al este del Elba, mediante la cual se pudo mostrar la diversidad de circunstancias de explotación, represión y dependencia en el campo.

Los temas centrales de Pierre Bourdieu a nivel político, espiritual-cultural, en el plano del 'espacio social' y en el de la vida cotidiana (1992, 1997, 2001 y 2002) tratan los problemas que están emparentados con la economía social de Marx y los complementan críticamente. Para caracterizar las socializaciones complejas en el siglo XX, determinadas por las relaciones de producción (cf. Steiner 1967, 1988, 2008), elige a la cultura. La cultura caracteriza y refleja las diferentes condiciones de producción, de trabajo y de vida, la formación como recurso para alcanzar puestos profesionales y como canales de movilidad social, así como las condiciones de reproducción de la dominación económica, política y simbólica. Pero, a diferencia de lo que ocurre en muchos de los *cultural studies*, la cultura está determinada en última instancia por la dimensión socioeconómica.

Para Bourdieu, "el espacio social es un espacio multidimensional, un conjunto abierto de campos que son relativamente autónomos, es decir, más o menos directa y fuertemente subordinados, en su funcionamiento y en sus transformaciones, al campo de producción económica" (1989, 44). Con esto, la teoría de las clases de Marx –que reduce "el mundo social solo al campo económico", y allí a las relaciones de propiedad antagónicas– queda liberada de su reducción (ibíd.). En este sentido, "el capital, que puede existir en estado objetivado –bajo la forma de propiedades materiales– o, en el caso del capital cultural, en estado incorporado […], representa un poder sobre el campo (en un momento dado) y, más precisamente, sobre el producto acumulado del trabajo anterior (en particular sobre el conjunto de los instrumentos de producción) y por tanto de los mecanismos que aseguran tendencialmente la producción de una categoría particular de bienes, y gracias a ello a un conjunto de ingresos y beneficios" (28). Por consiguiente, hay que definir "la

posición social de un agente […] por la posición que él ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de poderes actuantes en cada uno de ellos, sea principalmente el capital económico –bajo sus diferentes especies–, el capital cultural y el capital social, así como el capital simbólico, comúnmente denominado prestigio, reputación, renombre, etc."; si cada uno de los campos resultantes de esto cuenta con "su propia lógica y su propia jerarquía, la jerarquía que se establece entre las diferentes especies de capital y la ligazón estadística entre los diferentes haberes hacen que el campo económico tienda a imponer su estructura a los otros campos" (29s.; cf. 1983; Engler y Krais 2004).

En la bibliografía en lengua alemana, Sebastian Herkommer ha dado quizás la síntesis más diferenciada de las fortalezas y debilidades teórico-metodológicas del concepto de clase de Bourdieu (2002). Valora la crítica del difundido economicismo marxista, la superación de una comprensión sustancialista de las clases mediante la proposición de un punto de vista centrado en los vínculos relacionales entre las clases, la efectivización de los criterios de clases económico-objetivos en todas las esferas de la vida social, política, cultural y simbólica, como oportunidad y desafío, también para el a.c. marxista. En cambio, rechaza como científicamente inaceptable la expansión indiscriminada del concepto de capital económico a otras esferas de la sociedad; la reducción, asociada a esto, de la relación de capital a un recurso; las *relaciones* de clases sociales –resultantes de esto– sin contenidos socioeconómicos unívocos, así como la consecuente relativización del papel, determinante en última instancia, de lo económico en la vida social (en cierta medida, como reverso del economicismo), así como la 'disolución' de la teoría de la explotación y del plusvalor en Marx.

A partir del último cuarto del siglo XX, tuvo lugar internacionalmente una reanimación de la discusión y del a.c. Los cambios estructurales en el capitalismo de alta tecnología, la transformación del socialismo (de Estado) en capitalismo y el nuevo imperialismo del capital transnacional han provocado procesos profundos y de largo alcance en las relaciones de clase capitalistas (cf., entre otros Balibar y Wallerstein 1990; Bude y Willisch 2008; Vester *et al*. 2007).

Bibliografía: F.-J. Albers, *Zum Begriff des Produzierens im Denken von Karl Marx*, Meisenheim / Glan 1975; E. Balibar e I. Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburgo 1990; U. Beck, "Jenseits von Stand und Klasse? Ungleichheit, gesellschaftliche Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten", en: R. Kreckel (ed.), *Soziale Ungleichheiten*, volumen especial n° 2 de *Soziale Welt*,

Göttingen 1983, 35-74; D. Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M/Nueva York 1975; P. Bourdieu, "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital", en: R. Kreckel, *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen 1983, 183-198; –, "El espacio social y la génesis de las 'clases'", en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas* 3/7 (1989), 27-55; –, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburgo 1992; –, *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburgo 1997; –, *Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik*, Hamburgo 2001; – *et al*., *Der Einzige und sein Eigenheim*, Hamburgo 2002; N. I. Bujarin, *Ökonomik der Transformationsperiode*. *Mit Randbemerkungen von Lenin*, ed. de W. Hedeler y R. Stoljarowa, Berlín Or. 1990; H. Bude y A. Willisch (eds.), *Exklusion. Die Debatte über die Überflüssigen*, Frankfurt/M 2008; F. Croner, *Soziologie der Angestellten*, Colonia 1921; R. Dahrendorf, *Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart 1958; St. Engler y B. Krais (eds.), *Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen*, Weinheim 2004; E. Hanke y W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 2001; S. Herkommer, "Klassenstruktur in Europa: Theorie und Empirie", en: J. Bischoff, S. Herkommer y H. Hüning, *Unsere Klassengesellschaft*, Hamburgo 2002; –, "Klassen, Milieus, Klassenmilieus", en: ibíd., cap. 6; R. Herrnstadt, *Die Entdeckung der Klassen*, Berlín Or. 1965; IMSF, *Klassen-und Sozialstruktur der BRD 1950-1970*, 3 vols., Frankfurt/M 1973-1975; H. P. Jaeck, "Der Begriff 'Klasse' in Marx. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en: H. Bartel *et al*. (eds.), *Evolution und Revolution in der Weltgeschichte*, vol. I, Berlín Or. 1976, 191-215; A. Jasinska y L. Nowak, "Grundlagen der Marxschen Klassentheorie. Eine Rekonstruktion", en: J. Ritsert (ed.), *Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie*, Frankfurt/M 1976, 175-213; B. Jessop (ed.), *Karl Marx's Social and Political Thought*, vol. II: *Social Class and Class Conflict*, y vol. VI: *Modes of Production, the World System, Classes and Class Struggle*, Londres/Nueva York 1990 y 1999; A. Kollontai, *Schisn' Finljandski Rabotschich* [*La vida del obrero finlandés*], San Petersburgo 1903; –, "Die Arbeiter-Opposition in Russland" [1921], en: G. Mergner (ed.), *Die russische Arbeiteropposition. Die Gewerkschaften in der Revolution*, Reinbek 1972, 131-177; R. Kössler, *Dritte Internationale und Bauernrevolution. Die Herausbildung des sowjetischen Marxismus in der Debatte um die "asiatische" Produktionsweise*, ed. del Internationales Institut für Sozialgeschichte, Ámsterdam, Frankfurt/M 1982; S. Kracauer, *Los empleados*. Trad., postfacio y notas de M. Vedda. Introds. de W. Benjamin e I. Belke. Barcelona 2008; M. R. Krätke, "'Hier bricht das Manuskript ab'. (Engels) Hat das *Kapital*

einen Schluss?", en: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge*, Ed. de C.-E. Vollgraf, R. Sperl y R. Hecker. Berlín, Hamburgo; parte 1: 2001, 7-43; parte II: 2002, 211-262; W. Küttler, *Lenins Formationsanalyse der bürgerlichen Gesellschaft in Russland vor 1905. Ein Beitrag zur Theorie und Methode historischer Untersuchung von Gesellschaftsformationen*, Berlín Or. 1978a; –, "Lenins Untersuchung des russischen Kapitalismus als Weiterentwicklung und historische Konkretisierung der Kategorie Gesellschaftsformation", en: E. Engelberg y W. Küttler (eds.), *Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx und Engels und Lenin*, Berlín Or. 1978b, 360-477; –, "Totalität und Heterogenität konkret-historischer Gesellschaften. Zur Theoriegeschichte und methodologischen Bedeutung des Begriffs 'uklad' besonders im Werk Lenins", en: *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 32, Berlín Or. (1980), 109-125; E. Lederer *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung*, Tübingen 1912; *Lenin i Sociologija* 2 vols., Moscú 1970; *Lenin über Wohn- und Siedlungsbedingungen, Bedürfnisse und Lebensweise und das Verhältnis von Stadt und Land*, 2 vols., Weimar 1978; R. Luxemburg, *Die industrielle Entwicklung Polens*. Tesis de doctorado, en: Leipzig 1898; en: *GW* 1/1, 113-216; M. Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Frankfurt/M 1970; H. H. Nau, *Eine "Wissenschaft vom Menschen". Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871-1914*, Berlín 1997; L. Nowak, "Marksowski Model Struktury Klasowej Spoleczenstwa Kapitalistycznego" [El modelo marxista de la estructura de clases en la sociedad capitalista], en: *Studia Socjologiczne* 12/2 (1972), 5-45; PAQ (Projektgruppe Automation und Qualifikation), *Automation in der BRD*, en: *Argument*, nº extraord. 7, Berlín Occ. 1975; –, *Widersprüche der Automationsarbeit. Ein Handbuch*, Berlín Occ. 1987; K. A. Paschitnow, *Die Lage der arbeitenden Klasse in Russland*, Stuttgart 1907; PKA (Projekt Klassenanalyse), *Zur Taktik der proletarischen Partei: Marxsche Klassenanalyse Frankreichs von 1848-1871*, Berlín Occ. 1972a; –, *Leninismus – neue Stufe des wissenschaftlichen Sozialismus. Zum Verhältnis von Marxscher Theorie, Klassenanalyse und revolutionärer Taktik bei W. I. Lenin*, 2 vols., Berlín Occ. 1972b; N. Poulantzas, *Klassen im Kapitalismus – heute*, Berlín Occ. 1975; J. Ritsert, *Soziale Klassen*, Münster 1998; H. Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart. Darstellung und Deutung einer empirisch-soziologischen Tatbestandsaufnahme*, Dortmund 1953; J. Schumpeter, *Aufsätze zur Soziologie*, Tübingen 1953; H. Steiner, *Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Zur Klassenanalyse der Angestellten in West-*

deutschland, Berlín Or. 1967; –, "Die Marxsche Theorie des gesellschaftlichen Reproduktionsprozesses in ihrer Bedeutung für die soziologische Theorie", en: *MEJb* 11 (1988), 9-38; –, "Die Herausbildung neuer Sozialstrukturen im gegenwärtigen Russland", en: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 41/7 (2000), 5-72; –, "Alexandra Kollontai über Theorie und Praxis des Sozialismus", en: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 63/ II (2004), 83-122; –, "Sozialökonomik und Klassenanalyse", en: W. Eichhorn y W. Küttler (eds.), *Was ist Geschichte?*, Berlín 2008, 231-266; S. Takebayaschi, *Die Entstehung der Kapilalismustheorie in der Gründungsphase der deutschen Soziologie. Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie Werner Sombarts und Max Webers*, Berlín 2003; E. Varga, "Die wirtschaftlichen Probleme der proletarischen Diktatur" [1920], en: –, *Ausgewählte Schriften 1918-1964*, vol. 1, Berlín Or. 1982, 70-176; M. Vester, Ch. Teiwes-Kügler y A. Lange-Vester, *Die neuen Arbeitnehmer – zunehmende Kompetenzen, wachsende Unsicherheiten*, Hamburgo 2007; E. O. Wright, "Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure", en: *Politics and Society* 3 (1980), 323-370; –, *Class, Crisis and the State*, Londres 1987.

Helmut Steiner

Trad. de Fara Martha González Fernández e Irma Castillo Pereira

➪ Antagonismo, Aristocracia obrera, AustroMarxismo, Automatización, Burguesía, Burocracia, Campesinos, Capital monopólico, Capital, Clase en sí/para sí, Clase trabajadora, Comuna de París, Comunidad aldeana, Comunidad originaria, Conjunto de las relaciones sociales, Crítica de la ideología, Cultura, Culturalismo,Determinación, Dictadura del proletariado, División del trabajo, Dominación de clase, Dominación,Economicismo, Edición de *El capital*, Empleado, Etnia, Exclusión, Fascismo, Fuerzas productivas, *Habitus*, Imperialismo, Industrialización,Komintern, Lucha de clases, Materialismo cultural, Mercado mundial, Modo de producción capitalista, Modo de vida, Movimiento de los trabajadores, Pequeñoburgués, Poder, Producción, Proletariado,Relaciones de género, Relaciones de producción, Reproducción,Revisionismo, Situación de clase, Sociedad, Sociedad industrial, Sociedad sin clases.

Anarquismo

Al.: Anarchismus.

Ár.: fauḍawīya.

Ch.: wu zhengfu zhuyi 无政府主义

Fr.: anarchisme.

In.: anarchism.

Ru.: anarhizm.

El concepto de 'anarquía' con el significado de "ausencia de dominio" proviene del griego antiguo (ἀναρχία) y poseía una fuerte connotación negativa; el concepto '*anarchiste*' surgió en la Revolución Francesa y fue utilizado ante todo para calificar peyorativamente a los jacobinos (Ludz 1972, 80). Recién en los años posteriores a 1848 se desarrolló el a. como teoría política, a pesar de que existían iniciativas anteriores; por ejemplo, en *Enquiry Concerning Political Justice* [Una investigación acerca de la justicia política] (1793) de William Godwin y en *Der Einzige und sein Eigentum* [El único y su propiedad] (1845) de Max Stirner (i.e., Johann Kaspar Schmidt). Fueron principalmente Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Mijaíl Bakunin (1814-1876) y Piotr Kropotkin (1842-1921) quienes desarrollaron la teoría anarquista. Contribuyeron a su difusión, entre otros, Erich Mühsam (18781934) y Gustav Landauer (18701919), quienes conjuntamente con Martin Buber fundaron en 1908 la Liga Socialista; así como Max Nettlau (1865-1944), Augustin Souchy (1892-1984), Rudolf Rocker (1873-1958), Alexander Berkman (1870-1936) y Emma Goldmann (1869-1940).

El a. tuvo su mayor influencia en el movimiento obrero internacional entre 1870 y 1914. Sin embargo, la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa llevaron a su decadencia en la mayoría de los países, con algunas excepciones (China, hasta 1927; España, hasta 1939). Junto con los movimientos sindicales, el a. se convirtió en anarcosindicalismo en varios países. En las décadas de 1960 y 1970, aumentó nuevamente la expansión del a., esta vez por la influencia de las protestas juveniles internacionales y, fundamentalmente, fuera del movimiento de los trabajadores. Desde mediados de la década de 1970, se desarrolló en el discurso feminista estadounidense, como nueva corriente teórica, el "anarcofeminismo", que tuvo sus seguidoras también en Europa en los años siguientes. Entre las representantes del anarcofeminismo se cuentan Carol Ehrlich, Peggy Kornegger, Nancy Evechild, Margot Rideau, Beverly Adams y Mary Hastings. Remitiéndose al anarquismo de Kropotkin y a los escritos de Emma Goldmann, así como a la teoría feminista, ellas criticaban, por una parte, las estructuras y los teoremas patriarcales en los grupos anarquistas y, por otra, se deslindaban de las feministas socialistas, a las que se les reprocha-

ba no querer superar todo tipo de dominación (Ehrlich y Kornegger 1979; *Schwarzer Faden* 1988; Kamann 1991). En el movimiento autónomo desde la década de 1980, en Europa occidental, los principios anarquistas desempeñan un papel, así como la crítica a las estructuras organizativas anárquicas o la forma de la acción directa.

Aunque, con el correr del tiempo, se ha constituido una amplia gama de teorías anarquistas, se pueden reconocer algunos rasgos fundamentales en común. El *objetivo* del a. es la asociación voluntaria de todas las personas. Para alcanzar ese objetivo, es necesario que se cumplan dos condiciones. La condición *negativa* es la abolición total del Estado, ya sea por su destrucción violenta, ya sea no respetándolo. La condición *positiva* es la construcción rudimentaria de la nueva sociedad dentro de la vieja mediante formas de organización y métodos de lucha que prefiguran la libre asociación anhelada.

La relación del a. con el marxismo ha cambiado con mucha frecuencia. En tanto Proudhon y otros anarquistas tempranos adoptaron una actitud negativa frente al marxismo, en las décadas de 1870 y 1880 muchos anarquistas se convirtieron en marxistas en lo que se refiere a la crítica de las relaciones económicas; Bakunin, Carlo Cafiero y otros anarquistas de ese tiempo promovieron la difusión de aspectos del legado intelectual de Marx. En la década de 1890 y más tarde, tuvo lugar nuevamente una separación que se expresó, por ejemplo, en la voluminosa crítica de Christiaan Cornelissen a Marx. En la segunda ola anarquista, de las décadas de 1960 y 1970, los anarquistas (por ejemplo, Daniel Guérin) intentaron esporádicamente nuevos acercamientos al marxismo.

A Marx y Engels, la confrontación con el individualismo radical de Max Stirner (1806-1856) les sirvió para la autocomprensión teórica en la *IA*. A partir del trabajo crítico con la obra de Stirner *Der Einzige*, ellos se apropian de una serie de conceptualizaciones que se vuelven constitutivas para el desarrollo ulterior de su teoría (MEW 3, 101s.; Labica 1983, 55s.). Marx se ocupó detalladamente de Proudhon (MEW 4, 63s.) y Bakunin (por ejemplo, MEW 18, 597s.). Sin embargo, solo esporádicamente se encuentran consideraciones más generales acerca del a. Marx y Engels consideraban el a. como una enfermedad infantil del movimiento de los trabajadores. En 1871, Marx observa: "el cuento de hadas [de Bakunin] tuvo aceptación (y tiene aún cierto respaldo) en Italia y España, donde las condiciones reales del movimiento de los trabajadores están aún poco desarrolladas" (MEW 33, 329); y Engels escribe en 1877 acerca de Italia: "Mientras predomine en las masas proletarias un odio de clase apasionado, pero sumamente confuso hacia su explotador, una multitud de jóvenes abogados, docto-

res, literatos, secretarios, etc., bajo las órdenes personales de Bakunin, se apoderará de la dirección en todos los lugares donde asome un elemento trabajador revolucionario. […] Mientras el movimiento […] estaba en su infancia, todo esto avanzó de manera excelente" (MEW 19, 91s.). Más tarde (1894) se lee en Engels, con respecto a las tempranas influencias anarquistas en el movimiento de los trabajadores: "los movimientos de masas tienen la tendencia a ser confusos al principio; confusos porque el pensamiento de las masas, en los primeros momentos, se mueve entre contradicciones, falta de claridad y de cohesión, y también debido al papel que los profetas todavía desempeñan en estas primeras etapas de los movimientos. Esta confusión se ve en la formación de numerosas sectas que luchan entre sí por lo menos con el mismo fervor que emplean contra el enemigo exterior" (MEW 22, 460).

Entre el a. y Marx y Engels no existen diferencias en lo que respecta al fin último. Los "socialistas científicos" aspiraban al "reino de la libertad" donde "los productores asociados" tengan "bajo su control colectivo" el metabolismo con la naturaleza y de esta manera se hace posible "el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo" (MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044).

Las diferencias con el a. comienzan con la pregunta por el camino hacia este fin último. Una primera diferencia se refiere a la abolición del Estado, que, según la concepción del a., es la condición previa para todos los progresos siguientes. Para Marx y Engels, una medida tal solo tiene sentido "como consecuencia necesaria de la abolición de las clases, debido a lo cual la necesidad del poder organizado de una clase conduce al mantenimiento de la otra" (MEW 7, 288; cf. MEW 19, 7). Los anarquistas, en cambio, pondrían todo de cabeza: "Ellos explican que la revolución proletaria tiene que empezar con la abolición de la organización política del Estado. Pero la única organización que el proletariado encuentra preparada después de su victoria es la del propio Estado. Este puede necesitar cambios sustanciales antes de que pueda cumplir sus nuevas funciones. Pero destruir el Estado en un momento como este significa destruir el único aparato por medio del cual el proletariado victorioso reafirma su poder conquistado, derrota a su enemigo capitalista y puede llevar a cabo la revolución económica de la sociedad, sin que la victoria tenga que terminar en una nueva derrota y en una masacre de los trabajadores similar a la de la Comuna de París" (MEW 19, 344s.).

La segunda diferencia de opinión está estrechamente relacionada con esta diferencia. Mientras que el a. recomienda prescindir de la política y apoya la no participación en las elecciones y en el parlamento, Marx y Engels son de la opinión

de que una abstinencia de este tipo puede llevar al debilitamiento de la clase trabajadora: "La propia vida, la opresión política que abandona a los obreros en manos de los gobiernos existentes –ya sea con fines políticos o con fines sociales– impulsa a los trabajadores a la política, quieran ellos o no. Predicarles la abstención a la política significó llevar en brazos la política burguesa" (MEW 17, 416; cf. MEW 33, 389).

Una tercera diferencia fundamental se refiere a la cuestión de las formas de organización prefigurativas. Un movimiento de los trabajadores organizado bajo los principios de la asociación voluntaria está condenado a repetidas derrotas: "¡Justo ahora", escribió Engels, "cuando tenemos que defendernos con uñas y dientes, el proletariado no debe organizarse de acuerdo con las necesidades de la lucha, esa que lo obliga cada día y cada hora, sino de acuerdo con las ideas que se hacen algunos fanáticos acerca de una sociedad futura incierta! […] De unión de fuerzas, de acción conjunta no se habla más. ¡Cuando en cada sección individual la minoría se suma a la mayoría, se comete un crimen contra los principios de la libertad y se reconoce el principio de esforzarse por la autoridad y la dictadura!" (MEW 17, 477s.). "Si en la Comuna de París hubiera habido un poco más de autoridad y centralización, entonces no habría triunfado la burguesía. Después del triunfo, podemos unirnos como queramos, pero para la lucha me parece necesario agrupar todas nuestras fuerzas y enfocarnos en el mismo punto de ataque. Y cuando me dicen que eso no es posible sin autoridad y centralización, y que esas son dos cosas absolutamente reprobables, entonces me parece que aquellos que así se expresan, o no saben lo que es una revolución, o son revolucionarios solo de palabra" (MEW 33, 372s.).

En la tradición marxista posterior, se repiten una y otra vez los diferentes elementos de la crítica de Marx y Engels; pero, en este caso, se desarrolla al mismo tiempo una tendencia que no contempla ya al a. como integrante genuino del movimiento de los trabajadores, sino como una influencia (pequeño)burguesa externa que induce a error. Georgi Plejánov –bajo la impresión de los atentados anarquistas– definió a los anarquistas como "*utopistas de la decadencia* afectados por una anemia espiritual incurable" cuya táctica solo beneficia a la burguesía. "Si entre los anarquistas hay trabajadores que quieren verdaderamente el bienestar de su clase y se sacrifican por lo que ellos consideran la buena causa, esto sucede solo por el equívoco de que ellos se encuentran en ese bando. Ellos conocen la lucha por la emancipación del proletariado solo de la forma en que los anarquistas se la han dado a entender. Con mayor ilustración, ellos se sumarían a nosotros" (1894, 72, 83). Lenin consideró el a. como "fruto de la *desesperación*" que surge de "la

psicología del intelectual descarriado o del elemento desclasado, pero no del proletario" (*LOC* 5, 401).

Recién después de la Revolución Rusa de 1917 se dirimen nuevos elementos en el análisis marxista del a. Nikolai Bujarin le añade, a la crítica clásica, dos nuevas ideas. En primer lugar, señala que, a pesar del fin último conjunto (la sociedad sin Estado), también desde esa perspectiva existe una diferencia importante: los comunistas aspiran a una producción "centralizada y planificadamente organizada de las grandes empresas; y en última instancia, a la organización de toda la economía mundial", mientras que el a. desea "pequeñas comunas, que por su estructura característica no pueden impulsar una economía grande; que los 'acuerdos' tengan lugar entre ellas y que, mediante una red de convenios voluntarios, ellas estén en comunicación unas con otras" (1918, 7). En segundo lugar, Bujarin opina que el a., en la fase *prerrevolucionaria*, puede jugar un papel totalmente positivo: "La revolución de los trabajadores muestra dos lados: el destructivo y el constructivo-creativo. El lado destructivo se expresa, en primer lugar, en la caída del Estado burgués. […] En esa obra de destrucción del Estado burgués, los anarquistas pueden jugar un papel positivo. Pero ellos son orgánicamente incapaces de crear un 'nuevo mundo'. Y *después* de la toma del poder por parte del proletariado, cuando el centro de gravedad se desplaza hacia la *construcción* del socialismo, los anarquistas juegan un papel casi exclusivamente negativo al estorbar esta construcción mediante sus intervenciones desquiciadamente desorganizadas" (ibíd., 14).

También en Antonio Gramsci encontramos, en 1920, indicios de una interpretación más matizada: él considera al a. como un concepto abstracto que se apoya en la idea de una verdad 'eterna': "El a. no es un concepto que sea propio de la clase trabajadora y solo de la clase trabajadora: he aquí la razón para el 'triunfo' permanente, para la 'razón' permanente de los anarquistas. El a. es la concepción elemental de toda clase dominante. Pues toda opresión de clase ha tomado forma en un Estado, el anarquismo es la concepción subversiva elemental que coloca en el Estado en sí y para sí la causa de toda la miseria de la clase oprimida" (Gramsci 1920, 340). No obstante, la verdad absoluta no es verdaderamente revolucionaria, sino "una verdad *determinada*" ("una 'verità' *determinata*"), ya que la verdad práctica "se materializa en la realidad, satisface la conciencia actual con pasión y la impulsa, se convierte en un movimiento profundo y alcanza logros reales a través de las propias masas" (ibíd., 397). A pesar de esto, es posible y necesario un diálogo entre el comunismo y el a., porque también en el concepto abstracto de verdad del a. puede estar contenida una posición rebelde.

Pero aquí es preciso establecer una diferencia entre los intelectuales o "ideólogos profesionales" y los trabajadores: "Para los intelectuales el a. es un ídolo; es una razón de existir para su actividad actual y futura: de hecho, el Estado obrero, para los agitadores anarquistas, será un 'Estado', un freno a la libertad, una coerción, igual que para el burgués. Para los trabajadores libertarios, el a. es un arma de lucha contra la burguesía; la pasión revolucionaria supera la ideología; el Estado que ellos combaten es única y verdaderamente el Estado capitalista burgués y no el Estado en sí, la idea del Estado; la propiedad privada que ellos quieren abolir, no es la 'propiedad privada' en general, sino el modo capitalista de propiedad privada" (ibíd., 399).

Desde la segunda mitad de la década de 1920, la antigua interpretación Plejánov-Lenin eclipsó las propuestas de Bujarin y Gramsci, y volvió a predominar la concepción de que el a. es un elemento (pequeño)burgués 'impropio' en el movimiento de los trabajadores. Y así pareció corroborarlo el carácter predominantemente no proletario del nuevo a. de las décadas de 1960 y 1970 (ver Frei 1971).

Bibliografía: M. Bakunin, *Staatlichkeit und Anarchie und anderen Schriften*, ed. de H. Stuke, Frankfurt/M/Berlín/Viena 1972; N. Bujarin, *Anarchismus und wissenschaftlicher Kommunismus*, Hamburgo 1918; A. Carter, *Die politische Theorie des Anarchismus* [1971], Berlín Occ. 1998; C. Cornelissen, *Théorie de la valeur. Réfutation des théories de Rodbertus, Karl Marx, Stanley Jevons et Böhm-Bawerk*, París 1903; A. Dadà, *L'anarchismo in Italia: fra movimento e partito. Storia e documenti dell'anarchismo italiano*, Milán 1984; C. Ehrlich y P. Kornegger, *Anarchafeminismus*, Berlín Occ. 1979; B. Frei, *Die anarchistische Utopie*, Frankfurt/M 1971; W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* [1793], en: M. Philip (ed.), *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, vols. 3 y 4, Londres 1993; E. Goldmann, *Das Tragische an der Emanzipation der Frau*, Berlín Occ. 1987; –, *Gelebtes Leben*, Berlín Occ. 1978-1980; A. Gramsci, "Discorso agli anarchici", en: *L'Ordine Nuovo*, 3-10 de abril de 1920, 339s.; D. Guérin, *Anarchismus, Begriff und Geschichte*, Frankfurt/M 1967; –, *Pour un marxisme libertaire*, París 1969; F. Kamann, "Der Anarchafeminismus als Radikalisierung des Feminismus", en: H. J. Degen (ed.), *Anarchismus heute. Positionen*, Berlín 1991, 91-101; F. Kool y E. Oberländer (eds.), *Arbeiterdemokratie und Parteidiktatur*, Olten-Freiburg, Berlín 1967; P. Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes* [1892], Berna/Grafenau 1989; –, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* [1902], Leipzig 1904 (reimpreso en Grafenau 1989); G. Labica, "Anarchismus",

en: *KWM* 1, 1983, 54-58; P. C. Ludz, "Anarchie", en: *GG*, 1972, 49-109; G. Plejánov, *Anarchismus und Sozialismus*, Berlín 1984; P. J. Proudhon, *Oeuvres complètes*, París 1968-1976; *Schwarzer Faden*, número especial: *Feminismus-Anarchismus*, Grafenau 1988; P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Londres 1980.

Marcel Van Der Linden
Trad. de Irma Castillo Pereira

⇨ Anarcosindicalismo, Asociación, Autoadministración, Autoridad, Comuna de París, Comunidad, Democracia/Dictadura del proletariado, Descentralización, Elecciones, Emancipación, Escritos tempranos, Espontaneidad, Estado, Estatismo, Extinción del Estado, Feminismo, Guerra Civil Española, Individuo, Jerarquía, Liberación, Libertad, Línea Korsch, marxismo-feminismo, Movimiento antiautoritario, Movimiento de mujeres, Movimiento estudiantil, Nueva Izquierda, Odio, Parlamentarismo, Poder, Radicalismo de izquierda, Reducción progresiva del Estado, Sindicalismo, Socialización, Socialrevolucionarios, Teoría de la revolución, Teoría del foco revolucionario, Terrorismo, Violencia/poder, Voluntarismo.

Anticolonialismo

Al.: Antikolonialismus.
Ár.: al-ʿadāʾliʾl-istʿamār.
Ch.: fan zhimin zhuyi 反殖民主义
Fr.: anticolonialisme.
In.: anti-colonialism.
Ru.: antikolonializm.

La ideología y la postura política del a. se fundamentan en el reconocimiento del derecho de todos los pueblos a disponer de un Estado independiente que, sobre la base de una igualdad *de derechos* con los demás, participe del sistema estatal. Este derecho es nuevo: en 1945, cuando se funda la ONU, se lo proclama por primera vez como derecho universal. Su reconocimiento supone identificar –entre los actores de la historia que están en condiciones de expresar una voluntad común– unidades de diferente naturaleza, caracterizadas como naciones, etnias, pueblos, etc. El debate requiere, por tanto, que se establezcan criterios a través de los cuales las unidades colectivas adquieren el estatuto de un pueblo con derecho a la autodeterminación, así como una precisión de las condiciones que un pueblo debe cumplir para respetar las reglas del sistema internacional de Estados.

La opresión de un grupo étnico, lingüístico o religioso –sin importar si se trata de todo un pueblo o de una minoría en medio de un pueblo distinto– se remonta a la Antigüedad temprana; un ejem-

plo conocido es Roma. Aunque la opresión a menudo está estrechamente asociada con alguna forma de explotación del trabajo, es también un fenómeno en sí mismo, que a veces incluso puede existir en forma independiente de la explotación. Sin embargo, en comparación con la teoría de lo económico y de la explotación del trabajo, la teoría de la opresión –así como la de la política y el poder en general– está todavía en sus albores.

Desde su origen mercantilista en el siglo XVII, el surgimiento del sistema capitalista mundial se sustenta en una enorme expansión de la situación colonial, que adopta cinco formas distintas, con diferentes funciones cada una: 1) Las colonias con reasentamiento europeo –ya sea en áreas deshabitadas o escasamente pobladas, ya sea a través de la erradicación de la población asentada allí (Nueva Inglaterra y Canadá; más tarde, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda)– son el producto de un inmenso movimiento migratorio, causado en Europa por el desarrollo del capitalismo, que expulsa de la tierra a los campesinos pobres. Los emigrantes restauran un pequeño sistema de producción de mercancías libre de cualquier atadura feudal. Inspirados en una ideología anticolonialista, para la cual la revolución de los Estados Unidos representa el ejemplo más hermoso, rápidamente emprenden la lucha por la independencia respecto de las metrópolis. 2) En determinadas regiones de América-Latina, las poblaciones, diezmadas pero no del todo erradicadas por el mercantilismo atlántico, se ven sometidas a una explotación que se relaciona primero con la extracción de los recursos minerales y luego, de la agricultura. Aquí, como en el caso de Brasil, el movimiento independentista anticolonial de principios del siglo XIX es un asunto de las clases dominantes locales de origen ibérico (los criollos). El movimiento, que se dirige contra los monopolios de las metrópolis declinantes, es apoyado por Gran Bretaña, el poder en ascenso del sistema capitalista. 3) Una tercera forma de colonización son las colonias reales de ese período, cuya importancia está relacionada con la extracción de plusvalor a través de la explotación esclavista (Antillas, el sur de América del Norte, el nordeste de Brasil). Aquí el a. asume la forma violenta de una revuelta de esclavos, cuyo principal ejemplo es Haití durante la Revolución Francesa. 4) Los grandes territorios poblados de Asia (India, Indonesia y Filipinas) recién se integran en el nuevo sistema capitalista después de la Revolución Industrial, y en el siglo XIX se desarrollan hasta volverse fuentes de suministros de materias primas agrícolas y mercados de consumo para las industrias manufactureras de las metrópolis. 5) Finalmente, la dominación de los mares –por parte de Inglaterra y, en posición subalterna, de Francia– permite construir una red mundial de sedes para el comercio marítimo.

El Acta General de la Conferencia de Berlín (1884/1885) es el preludio de una nueva ola de conquistas coloniales que conduce, después de unos años, a la repartición de África. Al mismo tiempo, los antiguos Estados de Asia (China, Persia, el Imperio Otomano) se rebajan *de facto* a la condición de 'semicolonias'. Se cristaliza entonces la moderna ideología colonialista, que procura justificarse como una 'misión civilizadora' de Occidente.

El contraataque de las víctimas del sistema imperial no se hace esperar: ya a fines del siglo XIX se forman movimientos de liberación nacional que son antiimperialistas y, a la vez, impulsores de reformas sociales y políticas internas. Este movimiento es el mediador del a. moderno, que, después de la Segunda Guerra Mundial, conduce primero al reconocimiento del derecho internacional y luego, tras la Conferencia de Bandung (1955), a la aceleración de la descolonización general; en especial, la de África.

Se ha observado que el fenómeno colonial fue específico de los períodos de intensa competencia entre las diferentes metrópolis que se disputaban la hegemonía mundial: tanto los siglos XVII y XVIII, marcados por el enfrentamiento entre Inglaterra y Francia, como la etapa de conflicto entre los imperialismos analizada por Lenin, que se extiende de 1880 a 1945. Por el contrario, el poder hegemónico defiende, en los cortos períodos en los que realmente ejerce esta hegemonía (Inglaterra entre 1815 y 1870, los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial), el principio de apertura del mundo a todos los competidores (el libre intercambio del siglo XIX, la libre empresa actual), un principio que es absolutamente compatible con el reconocimiento formal de la independencia estatal.

El colonialismo se diferencia pues del fenómeno, más esencial, de la desigualdad en la expansión mundial del capitalismo; fenómeno que se caracteriza por la polarización entre centros y periferias. Esta polarización de ninguna manera puede reducirse a su forma imperialista-colonialista propia del período comprendido entre 1880 y 1945; es inherente al sistema capitalista y acompaña todas las fases de su desarrollo, desde sus comienzos hasta nuestros días.

Aunque la forma colonial puede parecer antediluviana, existió, en dos casos, hasta la década de 1990: en Palestina, reclamada por la colonización del asentamiento sionista, y en Sudáfrica, donde el régimen del *apartheid* le negó, a la mayoría africana, los derechos de un pueblo. Estas formas solo podían sobrevivir porque estaban integradas en las estrategias globales del imperialismo.

La filosofía de la Ilustración produjo una primera ideología anticolonialista, que en el momento de radicalización de la Revolución Francesa llegó incluso a solidarizarse con los insurgentes de Haití. Posteriormente, en Europa

la izquierda liberal e incluso las corrientes dominantes del movimiento de los trabajadores (Segunda Internacional), renunciaron al a. Estas últimas llegaron a justificar el trabajo de colonización 'objetivamente progresista'. También en este plano, el quiebre consumado por Lenin sentó las bases de un nuevo internacionalismo, que puede conectar a los trabajadores del mundo capitalista desarrollado con los pueblos oprimidos y explotados de las periferias. Este objetivo permanece hasta el día de hoy como una tarea no saldada.

Al enfrentarse con el problema del desarrollo desigual del capitalismo, el marxismo siempre ha tenido posiciones antiimperialistas, anticoloniales y antineocoloniales. Marx y Engels criticaron el efecto corruptivo de la colonización inglesa en Irlanda y el de la colonización rusa en Polonia: "Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede emanciparse a sí mismo" (MEW 18, 527). Luego, mientras la Segunda International pasaba a tener posiciones favorables al colonialismo, Lenin expuso, en 1917, una teoría del imperialismo como "etapa superior del capitalismo" (*LOC* 23, 299ss.), en la que vincula la formación de monopolios en los centros capitalistas de fines del siglo XIX con la distribución colonial, el conflicto entre los imperialistas y la corrupción de la 'aristocracia obrera'. Desde el I Congreso de los Pueblos del Este (Bakú, septiembre de 1920), la Tercera Internacional llamó a las clases trabajadoras de Occidente a realizar una campaña de solidaridad con los pueblos en lucha por su liberación nacional. Con ese espíritu, Stalin dijo que el emir afgano, que resistía las agresiones británicas, era objetivamente más progresista que los trabajadores británicos organizados en el Partido Laborista, que apoyaban a sus amos imperialistas. Finalmente, después de la Conferencia de Bandung (1955), la URSS superó el aislamiento al que la confinaron las potencias occidentales desde 1917 precisamente por su apoyo a los movimientos de liberación en Asia y África, así como a los Estados radicales antiimperialistas y antineocolonialistas que surgieron de esta liberación. Con la disolución del sistema soviético, se han alterado totalmente las circunstancias: con motivo de la Guerra del Golfo en 1991, la nueva Rusia se ha unido al bloque unificado de los países capitalistas.

Si bien la colonización es, en sentido estricto, un fenómeno particular de ciertas épocas, el antagonismo entre centros y periferias resulta inherente a la expansión mundial del capitalismo desde sus inicios. Sin embargo, aún siguen estando incompletos tanto el análisis de las causas y los mecanismos de esta polarización mundial, asociada con el capitalismo, como las conclusiones de ella para la acción política. El marxismo histórico, como todo el pensamiento socialista, puede incluso haber subestimado esta po-

larización. En su visión optimista, esperaba que las burguesías cumplieran su papel histórico asegurando un desarrollo de las fuerzas productivas que homogeneizara las condiciones de la lucha de clases en todo el mundo. En discrepancia con ello, Rosa Luxemburg formuló en *AC* la tesis según la cual la reproducción del capital requiere una expansión hacia espacios precapitalistas y no capitalistas. Aunque Lenin rechazó el argumento teórico de Luxemburg, constató el desarrollo desigual y sugirió, mediante su teoría del "eslabón más débil de la cadena" (Stalin, 1946, cf. Lenin, *LOC* 36, 211 y *LOC* 6, 173), que la revolución mundial socialista podría introducirse a partir de las periferias del sistema.

La teoría y la práctica de la 'transición al socialismo' deben revisarse y criticarse a la luz de los análisis propuestos sobre la polarización del capitalismo mundial realmente existente. Ante los intolerables efectos sociales de esta polarización, los pueblos de la periferia están llamados a rebelarse y oponerse a la subordinación frente a la lógica polarizadora de la expansión mundial del capitalismo. Después de la Revolución rusa, las revoluciones en China, Vietnam y Cuba desarrollaron una estrategia para la construcción del socialismo en las periferias del sistema mundo, que fue sistematizada en la teoría de la revolución "ininterrumpida" de la "nueva democracia" de Mao Tse-Tung (1952, 353-400). En el otro polo del pensamiento de inspiración marxista, la teoría soviética se inclinó después de 1955 por un apoyo a los intentos nacionales burgueses de desarrollo en el período de Bandung (1955-1975). Estas prácticas consideraban oportunistas e ineficaces a quienes, como el Che Guevara, creían que el papel histórico de las burguesías en la periferia no podía superar los límites de la subalternización ("*compradorisation*") impuestos por el capitalismo mundial.

La experiencia histórica muestra que hay que reconsiderar toda la teoría de la transición del capitalismo mundial al comunismo; transición que es también necesariamente global. Una mejor comprensión de la naturaleza de la polarización capitalista es condición necesaria para un impulso renovado tanto del pensamiento y la acción socialistas como del marxismo creativo.

Bibliografía: S. Amin, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo* [1970]. Trad. de L. Mames. Madrid 1974; –, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* [1973]. Trad. de N. Vidal, Barcelona 1974; –, *Classe et Nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, París 1979; N. I. Bujarin, *El imperialismo y la economía mundial* [1917]. Trad. de L. Bustamante y J. Aricó. Córdoba 1971; A. Emmanuel, *El intercambio desigual. Ensayo sobre el antagonismo en las relaciones econó-*

micas internacionales. Trad. de S. Fernández Bravo. Madrid 1972; A. G. Frank, *Le développement du sous-développement*, París 1972; –, *Acumulación dependiente y subdesarrollo*. Trad. de I. Fraire y J. Montes. México 1979; H. Grossmann, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista: una teoría de la crisis* [1929]. Trad. de J. Tula. Madrid 2004; G. Haupt, M. Löwy y C. Weil, *Les marxistes et la question nationale 18481914. Études et textes*, París 1974; R. Hilferding, *El capital financiero* [1910]. Trad. de V. Romano. Madrid 1963; J. A. Hobson, *Imperialismo* [1902]. Trad. de J. Fomperosa, Madrid 2009; Mao Tse-tung, *Obras escogidas,* vol. 2. Sin datos de trad. México 1976; J. Stalin, *Cuestiones del leninismo*, Moscú 1946; I. M. Wallerstein, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* [1974]. Trad. de A. Resines. Madrid 2016; –, *El capitalismo histórico* [1983]. Trad. de P. López Máñez. México 1988.

Samir Amin
Trad. de Ángelo Narváez León

⇨ Aristocracia obrera, Capitalismo periférico, Colonialismo, Descolonización, Disociación, desacoplamiento, Explotación, Guerra de Vietnam, Guerrilla, Imperialismo, Intercambio desigual, Ilustración, Liberación, Liberación nacional, Modo de producción colonial, Movimiento campesino, Neocolonialismo, No alineación, Opresión, Periferia/centro, Poder, Pueblo, Revolución china, Revolución cubana, Revolución de octubre, Revolución Francesa, Solidaridad, Teoría de la dependencia, Teoría de los tres mundos, Tercer Mundo.

Antropología

Al.: Anthropologie.
Ár.: ʿilm al-sullālāt, ʿilm al-adjnās.
Ch.: renleixue 人类学
Fr.: anthropologie.
In.: anthropology.
Ru.: anthropologija.

Etimológicamente, "antropología" significa el discurso sobre el ser humano; el gr. ἄνθρωπος tiene un significado tanto físico como ontológico, hace referencia tanto a un particular como al género. Las formas ahistóricas de la a. son sometidas por Marx a una crítica radical en nombre de una a. materialista histórica.

1. No obstante, el discurso sobre el "concepto abstracto 'el ser humano'" en lugar de "el ser humano realmente existente, […] activo" es criticado por Marx (MEW 3, 44; *IA*, 48s., trad. mod; cf. 42.); en esa medida, el concepto, en el sentido de una "'concepción más alta'", dispensa de tener que contemplar, "por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos" (45; 49). "Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica" (20; 19). "La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción" (25; 25). "Pero *el hombre* no es un ser abstracto, aislado del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad" (MEW 1, 378; 1981, 491). La esencia del ser humano, por lo tanto, no debe ser explicada mediante Dios, la esencia humana en su individualidad o su abstracción general, sino solo cuando se concibe a las mujeres y los hombres vivos tal como se relacionan orgánicamente y producen por sí mismos su contexto vital. Por consiguiente, "la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de […] los hombres mismos solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica *revolucionaria*" (MEW 3, 6; *TF*, 666).

Hegel construye un pensamiento que, en cuanto "forma fundamental de toda dialéctica" (Marx a Kugelmann, 6 de marzo de 1968, MEW 32, 538; 1975, 88), sirvió a Marx y Engels para hacer estallar la muralla metafísica tras la que están presos los seres humanos en sus propias representaciones. "La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana" es que "concibe […] al hombre

objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*" (MEW 40, 574; *MEF*, 193). "El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente intelectual*", añade, sin embargo, Marx: "solo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado" (ibíd.; ibíd.). "El *filósofo* se coloca –por consiguiente, incluso una forma abstracta del hombre alienado– como el *parámetro* del mundo alienado". "La *alienación* […] es la contraposición del pensamiento abstracto y de la realidad sensorial, o de la sensorialidad real dentro del pensamiento mismo" (572; 191). Los jóvenes hegelianos consideraban "las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada […] como las verdaderas ataduras del hombre" (MEW 3, 19s.; *IA*, 18). "Este postulado de cambiar la conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación" (20; ibíd.).

En cambio, Marx manifiesta que estas contraposiciones (abstractas) "pierden su carácter contrapuesto y, con ello, su existencia como tales oposiciones solo en el estadio social" y que "la propia solución de las oposiciones *teóricas* solo es factible en forma *práctica*"; que, por lo tanto, ella es "una tarea vital *auténtica*, que la *filosofía* no pudo resolver, precisamente porque *solo* concibió dicha tarea como una tarea teórica" (MEW 40, 542; *MEF*, 150). La "historia de la *industria* y la existencia *objetiva* que ha asumido la industria es el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*, es la *psicología* humana sensorialmente disponible" (ibíd.; ibíd.). "En la *industria corriente, material* […] tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensoriales*, *ajenos*, útiles, bajo la forma de la alienación, las *capacidades esenciales* del hombre *objetivadas*. Una *psicología* para la cual esté cerrado dicho libro, es decir, precisamente la parte sensiblemente más actual y accesible de la historia, no puede convertirse en una ciencia verdaderamente cargada de contenido y *real*" (ibíd.; ibíd.). Pues "la existencia de *una* base para la vida, *otra* para la *ciencia*, es de antemano una mentira. La naturaleza que deviene en la historia humana –en el acto constitutivo de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; por ello la naturaleza, tal como se constituye a través de la industria, aunque también en una forma *alienada*, es la verdadera naturaleza *antropológica*" (543; 151).

El enfoque antropológico de Marx actúa entonces en primer lugar como crítica de la filosofía. Supera su reflexión clásica al mostrar que la alienación es inherente a dicho pensamiento, justamente, en la medida en que este busca la solución de las contradicciones teóricas únicamente en la teoría, en que no

lee en el libro abierto de la industria para intervenir de manera práctica allí donde se ejercitan las actividades productivas del hombre. No hay discurso científico desligado de la vida, la acción y la intervención.

2. Por cierto, el planteo marxiano parece afectado por un 'naturalismo' latente. Este se manifiesta en el sustento en las ciencias naturales, que en el siglo XIX eran consideradas la cima de los conocimientos. Acerca del escrito de Darwin *El origen de las especies*, escribe Marx que "contiene la base, en la historia natural, de nuestras concepciones" (carta a Engels, 19 de diciembre de 1860, MEW 30, 131; Marx y Engels 1973, 110) y que le sirve "como base para la lucha de clases en la historia" (carta a Lassalle, 16/1/1861, ibíd., 578; ibíd., 110). Marx y Engels también están fascinados por el evolucionismo del antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan, que parece posibilitar una diferenciación materialista de las fases del desarrollo humano, y adoptan las concepciones naturalistas de Morgan respecto de los comienzos de la humanidad. Entre el cientificismo y el naturalismo, el planteamiento marxiano propone así un determinismo que ya no es solamente histórico y que plantea la pregunta por cuál es el sitio que ocupan la conciencia y la actividad revolucionaria.

La a. de Marx y Engels procede entonces en una doble dirección; por una parte, se refiere al capitalismo y, con ello, al presente y, por otra, a las primeras sociedades. *El capital* investiga "el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes" (MEW 23, 12; *C*, I/1, 6). Marx examina las legalidades que dominan la producción capitalista y la reproducción del sistema capitalista, con lo que se trata de una empresa rigurosamente 'científica'. No se trata "del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista", sino "de estas leyes mismas, de estas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad" (ibíd.; 7). "El objetivo último de esta obra es, en definitiva, sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna" y esta "no puede saltearse fases naturales de desarrollo ni abolirlas por decreto. Pero puede abreviar y mitigar los dolores del parto" (15s.; 8). "Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económico-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una creatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas" (16; ibíd.).

Esta brecha, evidente en *El capital*, entre 'ciencia' y acción política ha motivado a determinados autores a realizar una interpretación 'cientificista', según la cual el enfo-

que científico de Marx podría ser llevado adelante con independencia del proyecto revolucionario. Una expresión de esta tendencia es el "corte epistemológico" que Althusser cree ver en los trabajos de Marx y que coloca a los *MEF* (y, con ellos, al concepto de alienación) en un contexto completamente distinto de *El capital*. No obstante, Marx diferencia radicalmente su enfoque económico del de los clásicos, que no tienen en cuenta el hecho fundamental de los antagonismos de clases. "En la medida en que es burguesa, esto es, en la medida en que se considera el orden capitalista no como fase de desarrollo históricamente transitoria, sino, a la inversa, como figura absoluta y definitiva de la producción social, la economía política solo puede seguir siendo una ciencia mientras la lucha de clases se mantenga latente o se manifieste tan solo episódicamente" (19s.; 13).

Marx no pretende, por cierto, haber descubierto las clases sociales, pero las relaciona con un hecho económico decisivo, con la explotación del trabajo. Así salen a la luz las relaciones antagónicas que surgen de ella y, con estas, las condiciones de vida de los hombres y las mujeres que tienen parte en ello. De esta manera, sus trabajos deben dar lugar a una conciencia política y social que los capacite para superar la alienación y actuar por sí mismos, sin líderes ni profetas: allí donde trabajan y mediante su intelectualidad práctico-vital. La producción capitalista y el trabajo a los fines de la producción encadenan a burgueses y proletarios entre sí y los ponen en relación de oposición; ellos no surgen de la unidad "del ser humano", sino como personas sociales antagonistas de la historia. El concepto orgánico de las clases sociales, es decir, el de su relación necesaria, es la herramienta antropológica para la escisión del "ser humano" abstracto en aquellas categorías prácticamente significativas con las que los hombres y las mujeres pueden comprender lo que los une y lo que los subordina entre sí.

Así como Aristóteles no puede entender la esencia del trabajo porque no tiene en cuenta el del esclavo, el burgués permanece ciego en relación con la existencia social del proletario. El *proletario* no es "el ser humano", sino solo una existencia marginal en las fronteras de la humanidad. En cuanto trabajador "abstracto", sustituible, puede disolverse a cada momento en la "superpoblación" y desaparecer en las estadísticas sobre el nivel de empleo.

Porque produce al ser humano, la *mujer* también produce la fuerza inherente a él con la que se une estrechamente su destino. Ella está sometida como ser humano y, a la vez, en cuanto reproductora del ser humano. Así como el capitalista depende de la fuerza de trabajo del proletario, el proletario depende de la mujer. "El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado", dice Engels (MEW 21, 75; *OF*, 152) y subraya

así su doble subordordinación.

"El ser humano", en realidad, es el *propietario*, aquel burgués cuya ganancia se debe, no al tiempo de trabajo gastado, sino a su propiedad, que le proporciona el trabajo proletario. Esto se alcanza mediante la disciplina que les impone a las "masas trabajadoras" de manera directa o, por regla general, indirectamente mediante las corporaciones sociales que su clase engendra. Gracias a los ejércitos, la policía, los dirigentes, los burócratas, los intelectuales, los políticos profesionales del burgués, los proletarios del mundo son puestos a trabajar, son sujetados, oprimidos o son arrastrados y consumidos en los conflictos que mantienen entre sí las distintas fracciones burguesas.

"Solo en cuanto capital personificado el capitalista tiene un valor histórico", se dice en *El capital* (MEW 23, 618; *C*, I/2, 631). "El capitalista solo es respetable en cuanto personificación del capital" (ibíd.; ibíd.). (La traducción francesa, en la que colaboró el propio Marx, habla de "*capital fait homme*", "capital hecho hombre"). "En cuanto tal, comparte con el atesorador el afán absoluto de enriquecerse. Pero lo que en este se manifiesta como manía individual, es en el capitalista el efecto del mecanismo social, en el que dicho capitalista no es más que una rueda del engranaje" (ibíd.; ibíd.).

Para el burgués, continúa existiendo el concepto "del ser humano". El mundo del hombre es el suyo propio, y única y solamente el suyo. Los valores universales son sus valores totalmente determinados. En su perspectiva, el burgués se presenta, gracias a la fe en la no existencia de clases y, por consiguiente, en la movilidad social total, como el futuro del proletario. Para el burgués, la a. del proletario es la del "pobre", mientras que para Marx y Engels es la del "explotado". El pobre es culpable de su propia pobreza; esta debe ser remontada a sus deficiencias personales, a su limitación, a su fealdad, pero, sobre todo, a su irresponsabilidad demográfica, que ha de ser castigada con hambre. El control poblacional mediante la restricción del acceso a los alimentos y la vigilancia de la vida íntima sexual son las lecciones aprendidas de Malthus, que fueron gustosamente acogidas por la burguesía. La sociedad burguesa liberal no ve otra solución para la pobreza que la combinación de limosnas y aniquilamiento. Para la a. marxista, la pobreza es el efecto de la explotación. La solución es la lucha de clases, es decir, la intervención políticamente activa y consciente de quienes están expuestos a aquella, con el objetivo de suprimir sus condiciones materiales, morales e institucionales.

3. Si por a. (o etnología, para marcar más fuertemente la diferencia) se entiende no solo un discurso filosófico sobre la definición metafísica de "el" ser humano, sino también sobre las sociedades humanas,

Marx y Engels desarrollaron la a. en relación con los períodos más antiguos de la humanidad. Hay observaciones etnológicas en numerosos textos de Marx y Engels, pero los más importantes son *OF*, de Engels, y, de Marx, el fragmento *Formas que preceden a la producción capitalista* (MEW 42, 383-421; *Gr.,* 1, 433-476) y *AE*. Pero lo hacen en una perspectiva que es más comparativa que analítica, más evolucionista que histórica, más naturalista que materialista.

De la terminología clasificatoria de parentesco que observa en determinadas sociedades exóticas del presente, Morgan (1877) deduce las relaciones sociales que imperaron en un estadio anterior. A partir de esta hipótesis problemática y no comprobada, reconstruye –en concordancia con las representaciones eugenésicas y morales de su época– la sucesión, igualmente hipotética, de diversos sistemas familiares, cuyo progreso él liga a la ampliación de prohibiciones sexuales y matrimoniales entre consanguíneos. Este recurso a la categoría de la consanguineidad dividiría entonces la historia de la humanidad en dos grandes períodos, uno de los cuales se fundaría en el "derecho de la sangre" y el otro en el "derecho del suelo". La etnología de Marx y Engels se refiere al primer período hipotético, que se extiende desde los orígenes del ser humano hasta la "familia sindiásmica". Durante todo este período de tiempo, por lo tanto, el género humano se hallaba, según la concepción darwiniana, sometido a las leyes de la "selección natural", y este se manifestó en una evolución "espontánea" y continua en dirección hacia la prohibición de relaciones sexuales entre consanguíneos, de quienes se da por supuesto que se reconocían como tales. Morgan y Engels ven en ello un progreso eugenésico cuyo "poderoso efecto" se evidencia en "la institución de la *gens*", que no solo "formó la base del orden social de la mayoría, sino de todos los pueblos bárbaros de la Tierra" (MEW 21, 45; *OF*, 115). "El matrimonio entre *gens* no consanguíneas engendra una raza más fuerte", escribe Morgan, y por ello, agrega Engels, las tribus con organización gentil "estaban llamadas […] a predominar sobre las atrasadas o a arrastrarlas tras de sí con su ejemplo" (52; 124). Este progreso "constituye, para Morgan, 'una magnífica ilustración de cómo actúa el principio de la selección natural'" (45; 115). Así, se afirma "la tendencia a impedir el matrimonio entre consanguíneos […] una y otra vez, pero de modo espontáneo, a tientas, sin conciencia clara del fin que se persigue" (50; 121). "La evolución de la familia en los tiempos prehistóricos consiste en una constante reducción del círculo que en su origen abarcaba la tribu entera. […] A través de la exclusión progresiva, primero de los parientes cercanos, después de los lejanos […] en último término no queda sino la pareja" (52; 124). Siguiendo a Bachofen (1861), él remonta la transición hacia la monogamia a las

mujeres: "Cuanto más perdían las antiguas relaciones sexuales su candoroso carácter primitivo selvático a causa del desarrollo de las condiciones económicas y, por consiguiente, a causa de la descomposición del antiguo comunismo, y de la densidad cada vez mayor de la población, más envilecedoras y opresivas deberían parecer esas relaciones a las mujeres y con mayor fuerza debieron de anhelar estas, como liberación, el derecho a la castidad, el derecho al matrimonio temporal o definitivo con un solo hombre" (57; 130; trad. mod.). El hecho de que la escasez de mujeres, por un lado, las exponga al rapto y la 'compra' y, por otro, les brinde la posibilidad de imponer su voluntad, es una incoherencia debida al carácter puramente especulativo de estas reflexiones. Con el surgimiento de la familia sindiásmica "la selección natural había realizado su obra". Para que de la familia sindiásmica resulte una nueva forma de familia, tenían que entrar en juego otras "fuerzas motrices *de orden social*" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.).

En el famoso fragmento sobre las formas precapitalistas, Marx esboza ya este desarrollo mediante una sucesión hipotética de los sistemas de propiedad de la tierra. Para ello, presupone que la organización social de la apropiación precede a las condiciones objetivas de vida: "En la primera de estas formas de propiedad de la tierra, aparece, ante todo, como primer supuesto, una entidad comunitaria resultante de un proceso natural" (MEW 42, 384; *Gr.,* 1, 434). Esta sería sencillamente la familia y el clan, unidos por la "comunidad de sangre, de idioma, de costumbres" (384; 434). Aquí, Marx invierte la relación sostenida en 1845-1846 en *IA* entre el nivel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en favor de una relación, entre ambas instituciones, de "entidad comunitaria resultante de un proceso natural" y de propiedad comunitaria. La definición concreta de la propiedad le sirve como parámetro de referencia para las diferentes *formas* sociales, que cree poder diferenciar partiendo de este criterio jurídico.

Para Marx y Engels, así pues, la evolución en este estadio "prehistórico" es el resultado de un doble movimiento a través del cual las sociedades humanas fueron arrancadas de las dos instituciones, que consideran originarias: el grupo de parentesco y la propiedad colectiva del suelo. La debilidad de esta forma de proceder en la etnología consiste en que el materialismo histórico es abandonado en favor de las ciencias naturales y del derecho. En la medida en que Marx y Engels aceptan la idea de una *familia natural*, la reproducción deja de presentarse como problema social y se fusiona con la procreación. Un hecho biológico universal ocupa el lugar de las contingencias materiales que hacen de él un proceso social. Esta sustitución es realizada tanto por el conservadurismo, que justifica así la estabilidad de las

instituciones, como por el "materialismo estructuralista", que cree descubrir así la solución del problema de la relación entre la infraestructura y las superestructuras (y las confunde entre sí).

Sin embargo, el propio Marx ha rehusado en parte esta a. especulativa, que se ha formado en el clima asfixiante del naturalismo, la eugenesia, el darwinismo y la moral dominante. Diez años después de aceptar la teoría de Darwin como "base científico-natural de la lucha de clases en la historia" (cf. *supra* carta de Marx a Lassalle, 19/2/1861), rechaza la subsunción de la historia bajo la "única gran ley natural" de la *lucha por la vida* y la ley malthusiana de la superpoblación a ella vinculada, a fin de analizar la "'*struggle of life*' [lucha por la vida] tal como se manifiesta en diversas formaciones sociales determinadas" (carta de Marx a Kugelmann, 27/6/1870, MEW 32, 685; 1975, 182). Como señala Krader al analizar los apuntes etnológicos, si bien Marx encuentra en Darwin un sustento para su perspectiva antiteleológica, esta lo lleva a "separar la ciencia del ser humano de la ciencia de la naturaleza, tanto sobre la base del estado de situación de ambas ciencias como de la separación del ser humano en su condición actual respecto de la naturaleza" (1973, 116). "Al final, Marx enterró estos pensamientos en su gabinete de trabajo después de formularlos. De cualquier modo, incluso su forma inacabada ha conseguido mostrar la transición marxiana de la crítica de la esencia genérica abstracta del ser humano hacia la investigación empírica de sociedades particulares" (117).

4. En sus análisis de las sociedades históricas, Marx y Engels continúan estando en muchos aspectos por delante de una etnografía que aún busca en la "etnia" una categoría operativa. No se halla en ellos ningún rastro de una explicación que se apoye en argumentos raciales o étnicos, a pesar de que esta postura era muy influyente en su tiempo y de que sigue existiendo hoy en la a. clásica. En lugar de atribuir la degradación de las mujeres a un origen natural, clarifican su situación desde una perspectiva histórica y muestran cómo ellas están subordinadas en cuanto esposas y madres a los intereses masculinos y son cortejadas como objetos de placer, pero, con todo, son capaces de imponerse por su propia fuerza. Si Marx y Engels andan a tientas en la trampa ideológica de la consanguineidad, de la que no se ha librado aún la a. contemporánea, y, a veces, en la de la causalidad demográfica, con todo, evitan otros errores que hoy en día siguen estando muy difundidos, si no son predominantes: Engels refuta la analogía entre instituciones humanas y modos de comportamiento observados en las sociedades animales (incluidos los mamíferos más semejantes al ser humano), en las que se encuentran "todas las formas

de la vida sexual" (MEW 21, 40; 109). No trata la prohibición del incesto como un fenómeno universal y atemporal, sino como una invención "de las más preciosas" que se desarrolló de forma relativamente tardía (42; 113), y pone como ejemplo a diversos pueblos en los que son usuales y no causan repugnancia relaciones que nosotros consideramos incestuosas. Y también critica "la absurda suposición, que ha llegado a ser inviolable, sobre todo en el siglo XVIII, de que la familia monogámica, apenas más antigua que la civilización, es el núcleo alrededor del cual fueron cristalizando poco a poco la sociedad y el Estado" (100; 183).

De modo que, en tanto los presupuestos o hipótesis de Marx y Engels respecto del proceso de desarrollo interno de las sociedades arcaicas, presuntamente sometidas al "derecho de sangre", son dudosos, sus análisis sobre las sociedades dominadas por el "derecho del suelo", inspirados en un autor como G. L. Maurer (1854), resultan mucho más agudos que los de sus contemporáneos y conservan su actualidad.

Cabe lamentar que, a causa de su entusiasmo por Morgan, no tengan una comprensión de los intentos de otros autores, que ellos rechazan (p. ej. Henry Maine 1861), de dejar atrás las "leyes naturales". Cabe asimismo lamentar que no confíen en su propio método en lo que respecta a su aplicación a sociedades a las que han privado de modo tan llamativo de su historicidad, y que no se planteen el problema de describir las "condiciones objetivas de la reproducción de la vida", ni la articulación de las relaciones de producción con las relaciones de reproducción social, para las cuales ya disponen de un instrumental conceptual adecuado. El estudio de las sociedades extracapitalistas no debió haberse emprendido ni en la perspectiva naturalista de los primeros capítulos del *OF* de Engels, ni a través de la mera aplicación de los conceptos desarrollados en *El capital*, sino mediante el descubrimiento de nuevas caracterizaciones y conceptos.

5. Las sociedades exóticas han de ser consideradas desde dos puntos de vista: por un lado, se trata de las formas de organización originaria, que hoy en día se hallan alteradas en todo el mundo a través del contacto secular con las sociedades occidentales y deben ser reconstruidas con un método histórico; por otro, del análisis de su constitución actual en cuanto sociedades subordinadas. En ambos casos, se requiere un modo de abordaje materialista histórico. Una sociedad percibida desde afuera solo puede ser 'entendida' si el lenguaje mismo es entendido en sus idiosincrasias. Las expresiones procedentes del vocabulario del investigador traducen las propias ideologías y supuestos al modelo de la sociedad investigada. Para que el lenguaje pueda expresarlo de manera significativa, el comportamiento social

de los individuos observados debe ser reconstruido por medio de una objetivación de la situación de estos, de sus condiciones de vida, de sus relaciones prácticas con la naturaleza y sus relaciones recíprocas. Tan solo a través del análisis preciso de estas relaciones y de su contenido material (i.e., implicando una relación laboral), los individuos sociales pueden ser colocados a su vez en un contexto coherente y mostrarse en su subjetividad. Los "modos de producción" se derivan de estos análisis, y no al revés.

Es indispensable, entonces, introducir una dimensión que es inherente a todo sistema social: la de su reproducción, que debe ser diferenciada analíticamente de la dimensión de la producción. El capitalismo, que es solo un sistema de explotación y no, en realidad, un sistema de reproducción, nada sabe de la reproducción demográfica de la fuerza de trabajo a la que explota: una parte importante de las ganancias se basa en esta característica decisiva del sistema capitalista. Este rasgo distintivo emerge de manera particularmente clara en la explotación de las sociedades exóticas, que deben proveer ellas mismas su reproducción, y este es un modo de explotación que afecta directamente su transformación. En la medida en que el crecimiento capitalista resulta de una transferencia continua de hombres y mujeres que nacieron y son criados en sistemas extracapitalistas, la reproducción social del capitalismo parecía asegurada y, por ello, no recibió teóricamente una atención particular. En el desarrollo contemporáneo, no es posible ignorarla, pues ella afecta tanto a los países capitalistas como a los ámbitos en los que la "acumulación originaria" se lleva a cabo de manera continua.

Lo que distingue a la a. marxista es la perspectiva del objetivo (menos académica que práctica) de la liberación de los seres humanos de sus propias creaciones, que se han constituido en soberanas sobre su destino, ya se trate de dioses, reyes, guerras, ciencias, crisis, la mercancía o el Banco Mundial; es el intento de poner a los seres humanos de nuevo en su lugar en el proceso formativo de la civilización, a fin de colocarlos en el camino para la conquista de la historia. Este es el único determinismo al que los expone la historia y al que ellos están supeditados, mientras no hayan salido de la "prehistoria intelectual", mientras no puedan prever y dirigir sus acciones colectivas hasta el punto de no ser víctimas de ellas individualmente.

Bibliografía: J.-J. Bachofen, *Das Mutterrrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1961; F. Gendreau *et. al.* (eds.), *Les spectres de Malthus. Déséquilibres alimentaires, déséquilibres démographiques*, París 1991; L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Múnich 1973; H. S. Maine, *An-*

cient Law. Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas, Londres 1861; K. Marx, *Cartas a Kugelmann*. Trad. del francés de G. Bertarelli, La Habana 1975; K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, ed. de J. Jesiot, *Obras escogidas*, vol. VIII, Buenos Aires 1973; G. v. Mauer, *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt*, Múnich 1864; J. F. Mc Lennan, *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, Edimburgo 1865; C. Meillassoux, "La leçon de Malthus", en F. Gendreau *et. al.* 1991; L. H. Morgan, *Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilistaion*, Stuttgart 1891; K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson (eds.), *Trade and Markets in the Early Empires*, Glencoe 1957; E. Terray, *Zur politischen Ökonomie der "primitiven" Gesellschaften*, Frankfurt/M 1984; E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, Londres 1891.

Claude Meillassoux

Trad. de Francisco García Chicote y Martín Koval

⇨ Acumulación originaria, Antagonismo, Anticipación, Anticolonialismo, Apropiación, Autonomía, Autotransformación, Comunidad, Corte epistemológico, Darwinismo, Determinismo, Dialéctica, Esencia del ser humano, Etnocentrismo, Etnología, Explotación, Familia, Género/Ser genérico, Imagen del ser humano, Lucha de clases, Máscara teatral, Modo de producción africano, Modo de producción antiguo, Modo de producción asiático, Modo de producción doméstico, Modo de producción precolombino, Modo de producción tributario, Parentesco, Patriarcado, Personificación, Pobreza/Riqueza, Producción, Relaciones de género, Relaciones hombre-naturaleza, Reproducción, Sociedad burguesa, Sometimiento, Superpoblación, Teoría de la evolución, Tercer Mundo, Trabajo.

Apropiación

Al.: Aneignung.
Ár.: istimlāk, tamalluk.
Ch.: zhanyou 占有
Fr.: appropriation.
In.: appropriation.
Ru.: prisvoenie.

En este "concepto clave" (Cotten 1983, 62) del pensamiento marxiano, pero también del liberal, que, llamativamente, recibe tan poco tratamiento en Buhr y Klaus (*PhWb,* 1974) como en Ritter (*HWPh*) y que "tampoco se encuentra en obras relevantes de la filosofía marxista-leninista" (Röhr 1979, 13), Marx vincula las problemáticas de la propiedad, del trabajo en cuanto formador de valores de uso, del conocimiento, del aprendizaje y el autodesarrollo individuales y la problemática de la alienación y su superación, que desemboca finalmente en la crítica de la religión que hace Feuerbach. Mediante este vínculo, se abre el campo para una antropología materialista histórica con una perspectiva emancipatoria. "A. de las capacidades esenciales del ser humano" y "a. capitalista del plusvalor": a primera vista, el término parece inducir a equivocación. Pero hay tantas manifestaciones y dimensiones de la a. como formas, sujetos y casos de propiedad. Marx asocia los conceptos de modo de producción y relaciones de producción con el concepto de *modo de a.*, cuya forma capitalista analizará en busca de sus efectos de *expropiación*. El antecedente más importante lo encuentra en Locke.

1. En los "Manuscritos de 1861-1863" (MEGA II.3.1-6), Marx extracta pasajes de la derivación que hace John Locke de la propiedad privada a partir de la a. individual (*Ensayo sobre el gobierno civil* [1689], cap. 5: *De la propiedad*). Según Locke, originariamente todos los recursos vitales le son dados "a la humanidad en común", y nadie tiene "un dominio [*dominion*] privado, que excluya al del resto de la humanidad, sobre ninguno de ellos" (Locke 2005, 45). En el "estado de naturaleza" hay un único título de propiedad privado (que excluye a los otros): "cada ser humano [*man*, a decir verdad, "hombre"] detenta […] la propiedad de su propia persona", que se convierte así en el germen de la propiedad privada: "El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos" se vuelven "su derecho privado" (45; trad. mod.). Locke denomina esta actividad *to appropriate*, apropiar, o *appropriation*. Locke pregunta retóricamente si esta propiedad privada fue robo (*robbery*), en la medida en que fue tomada sin "el consentimiento de toda la humanidad" (47). Su respuesta es que "el ser humano" habría muerto de hambre si hubiera tenido que buscar consentimiento. Sin mediación alguna entra en el cuadro –como incluido de manera obvia entre la actuación [*Tätigkeit*]

del propio hombre libre y la actividad [*Aktivität*] de su caballo– el trabajo ajeno comandado: "Así, la hierba que mi caballo ha mordido, el césped que mi sirviente ha cortado y el mineral que he extraído de la tierra, en cualquier lugar en el que tenga derecho a ellos en común con otros, se convierten en mi propiedad" (47), y un par de páginas más adelante aparece sin mediaciones el *jornalero*, sin que esto fuera visto como una ruptura de la legitimación de la propiedad privada a partir del trabajo propio.

El comentario de Marx: "La concepción de Locke es tanto más importante cuanto que fue la expresión clásica de las representaciones del Derecho de la sociedad burguesa en contraposición a la feudal, y, además, su filosofía sirvió de fundamento para todas las ideas de la economía inglesa posterior" (MEGA II, 3.6, 2120). En el teorema de Locke, se agota aún la definición de a. en Lalande (1988, 73): "Acto por el cual uno se apodera de lo que no le pertenecía a nadie o que les pertenecía a todos para hacer de ello su propiedad privada".

2. En los *Gr.*, Marx vuelve indirectamente al aspecto de la dominación en la problemática de Locke cuando trata "la relación del *retainer* con su señor territorial": "Aquí, la *relación de dominación* como relación esencial de la apropiación. Con el animal, con el suelo, etc., no puede tener lugar *au fond* relación señorial alguna a través de la apropiación aun cuando el animal pueda servir. La apropiación de una voluntad ajena es supuesto de la relación de dominación. Por cierto, lo desprovisto de voluntad […] puede entonces servir, pero no hace a su propietario *señor*" (MEW 42, 408; *Gr.*, 1, 462; trad. mod.). En tanto Marx puede escribir así en condiciones en las que la opinión pública burguesa –también en conexión con Locke– pone en cuestión la *dominación directa*, Nietzsche la defenderá y naturalizará de manera agresiva: "La vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación" (2005, 235).

2.1. Los *MEF* se hallan bajo el signo de un programa enfático de una superación de la propiedad privada en cuanto "apropiación de la vida *humana*" (MEGA I.2, 264; *MEF*, 143). Al mismo tiempo, la a. se convierte en punto de referencia de la ruptura con "toda la *historia de la enajenación* y toda la *anulación de la enajenación*" en Hegel (284; 191), con su 'novela metafísica': "La a. de las capacidades esenciales del hombre que se convirtieron en objetos y en objetos ajenos es, en consecuencia, en primer lugar, solo una apropiación que se realiza en la *conciencia*; […] la apropiación de esos objetos como *pensamientos* y *movimientos del pensamiento*" (284s.; 191) se define por ello

para Marx ya en la *FE* de Hegel como positivismo e idealismo, como nueva reconciliación con lo empíricamente existente. En cuanto "la *formación* de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal precedente" (270; 149; trad. mod.), es su puesta en práctica la "a. de la realidad *humana*": "la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, el sentimiento, el deseo, la acción, el amor; en suma, todos los órganos de su individualidad, […] son […], en su relación con el objeto, la a. de este" (268; 146). Leontiev, que cita esta oración, extrae de ello la conclusión de que el desarrollo individual tiene, en un sentido específicamente humano, la forma de un proceso de a. distinto del proceso de adaptación, que conduce a una transformación de la especie (1973, 282); los límites a la propiedad actúan, así pues, como obstáculos para la a.

2.2. Si la crítica de la religión realizada por Feuerbach, "la premisa de toda crítica" (MEW 1, 378; *CFDHI*, 491), sentó las bases para una antropología crítica que, en cuanto teoría de la alienación, constituye "el núcleo" de los *MEF* (Sève 1972, 52), "a partir de 1845/1846 aquella es superada sin dudas por Marx y Engels" en esa versión (65). Si bien *TF* e *IA*, que llevan a cabo esta superación, son también textos de ruptura (Labica 1987, 7) que debían "ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica" (MEW 13, 10; *Introd. de 1859*, 6), la ruptura no es, con todo, absoluta. Si en *MEF* se denomina a la historia de la industria, metafóricamente, "el libro *abierto* de *las capacidades esenciales del ser humano*" (MEGA I.2, 271; *MEF*, 150), se anuncia en ello la 6ª tesis, cuya interpretación "ha hecho correr muchísima tinta" (Labica 1987, 83): si para Feuerbach el género es "la humanidad propiamente dicha en el ser humano" (2009, 54; trad. mod.), Marx, en un giro verdaderamente copernicano, traslada su *medium* de realidad hacia afuera, al "conjunto de las relaciones sociales" (MEW 3, 6; *TF*, 667).

En el prefacio a la 2ª edición de la *CDL*, Hegel describe así la a. espiritual: "En todo […] lo que [el ser humano] hace *suyo*, ha penetrado el lenguaje" (31). Con Feuerbach, el ser humano sensible-real ha de ingresar al 'lenguaje' y apropiarse de la esfera de la representación y del orden simbólico; sobre todo, del religioso. Pero como no ve "que el 'sentimiento religioso' es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad" (MEW 3, 7; *TF*, 667), "solo" puede concebir la esencia humana "como 'género', como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos". El *pathos* feuerbachiano de la desinteresada *contemplación* sensorial *del mundo* se contrapone a la "actividad sensorial-humana *práctica*" (6; 667; trad. mod.) en

cuanto realidad organizadora de los sentidos. Este doble desplazamiento de las cuestiones hacia el *medium* de realización histórico de lo humano y a la praxis humana es enormemente rico en consecuencias y abre un programa que aún permanece inexplotado. De ahí que la significación histórica de las *TF*, el "documento más pequeño de nuestra tradición filosófica occidental" (Labica 1987, 5), fuera explicada por Lucien Goldmann como "del mismo rango que la del *Discurso del método* [Descartes], la *Crítica de la razón pura* [Kant] y la *Fenomenología del espíritu* [Hegel]" (cit. en Labica 1987, 5).

2.3. La a. adquiere entonces un significado fundamental para la hominización individual, que se realiza como un abrirse paso hacia el universo de lo humano, aprendiendo mediante el hacer, en el lenguaje y la cultura, en el uso de la herramienta, en el saber acumulado, etc. Es esta una a. que socialmente se halla organizada de un modo múltiple y que, con todo, produce la *socialización* del individuo como su *individuación* real. Más allá de la diversidad natural de los individuos, aquella se convierte en proceso de individuación ya por el hecho de que "el conjunto de las relaciones sociales" es demasiado complejo como para ser apropiado en su totalidad. "Lo que se apropia, cualesquiera sean el volumen y el nivel en que esto ocurre, es históricamente diverso según estamento y clase y género. El grado de humanidad que se alcanza con ello se mide por el grado de autodeterminación, por la superación de la desprotección y la determinación externa" (Frigga Haug 1991, 31).

Observación. Lucien Sève (1972), provocado por Althusser (1965), ha descubierto en la *TF* 6 "la exterioridad y, si cabe decirlo, el carácter ajeno de la esencia humana con relación al individuo aislado, a la forma psicológica" (Sève 1972, 237); el individuo tendría su esencia "fuera de sí mismo, en el mundo social" (240), "*excentré par rapport aux individus*" [descentrado en relación con los individuos] (cit. en Labica 1987, 89). Lothar Kühne, por cierto, está de acuerdo con que "un individuo se vuelve humano en el sentido específico recién mediante su socialización", pero este devenir presupone "al mismo tiempo el despliegue de su expresión vital práctica y, con ello, el paso de una propiedad relacional puesta por el nacimiento a una puesta prácticamente por el individuo" (1979, 815). Sève omite de hecho la inserción "en su realidad", mientras que Kühne pasa por alto la exterioridad de las condiciones de realización. Sève aplica la dimensión de a. muy limitadamente, mientras que Kühne la sobrecarga mediante la orientación a la "totalidad": "La a. de la totalidad social en cuanto a. individual solo puede realizarse siempre de un modo aproximativo. En sus límites individuales, empero, el individuo cho-

ca también siempre con los límites de esta totalidad social" (1979, 267; v. *infra* más sobre KÜHNE).

2.4. La realización, en cada caso individual, de la "esencia del ser humano" por medio de la a. activa se encuentra con los límites y las divisiones de las relaciones de propiedad y dominación. En consonancia con esto, en MARX la a. funciona en un doble sentido: el de la formación capacitadora de la personalidad *y* el de la creación de la propiedad. En la relación de a. de la familia, "donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido", la propiedad tiene ya "[su] primer germen, [su] forma inicial", con el núcleo del "derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros" (MEW 3, 32; *IA*, 33). El mundo de la propiedad privada excluye de su ámbito, entonces, al trabajo: aquí, "totalidad de fuerzas productivas"; allí, "la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos" (67; 78); de hecho, según es posible completar en concordancia con la *TF* 6, no solo han sido privados de cosas externas por el poder excluyente de la propiedad privada sobre las condiciones de producción, sino también de las *condiciones de realización de su esencia humana*. El trabajo asalariado, su única relación con las fuerzas productivas, "solo conserva su vida atrofiándola […]. Las cosas, por tanto, han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no solo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia. Esta apropiación se halla condicionada, ante todo, por el objeto que se trata de apropiarse, es decir, por las fuerzas productivas, desarrolladas ahora hasta convertirse en una totalidad y que solo existen dentro de un intercambio universal. Por tanto, esta apropiación deberá necesariamente tener, ya desde este punto de vista, un carácter universal en consonancia con las fuerzas productivas y con el intercambio. La a. de estas fuerzas [es] el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción. La a. de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos. Esta a. se halla, además, condicionada por los individuos apropiantes. Solo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada […]. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado" pues "una masa de individuos" quedaba "subsumida bajo un único instrumento de producción; en la a. de los proletarios es una masa de instrumentos de producción la que debe subsumirse bajo cada individuo, y la

propiedad, bajo todos ellos" (67s.; 78s.; trad. mod.). En el discurso filosófico, Marx ve el cómo de la a., la unión de los trabajadores, representado –y a la vez, por lo tanto, distorsionado– en cuanto "ideal, al que llaman 'el hombre'" (69; 80); pero su crítica de la especulación posee aquí con claridad aún rasgos 'contraespeculativos'.

2.5. En sus escritos sobre la *crítica de la economía política*, Marx reúne las problemáticas de la *alienación* y de la *propiedad* en el terreno de la *a. productiva* por medio del trabajo concretamente útil. Es una a. planificada "de lo natural para las necesidades humanas" (MEW 23, 198; *C*, I/1, 223). "A fin de apropiarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida", el individuo que trabaja "pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad" ("agarra", "desprende", "se apodera de", "actúa sobre", "hace actuar", etc.), coloca medios de trabajo cada vez más desarrollados como "medios de poder" entre él y el objeto del trabajo, desarrollando así, a la vez, "sus propias fuerzas físicas y espirituales" y transformando, al mismo tiempo, "su propia naturaleza" (192ss.; 215ss.; trad. mod.).

A fin de no echarse a perder sin sentido, los medios de producción producidos, por su parte, necesitan de la *a. funcional* actualizadora por parte de los trabajadores: "Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes. Lamidas por el fuego del trabajo, incorporadas a este, animadas para que desempeñen en el proceso las funciones acordes con su concepto y su destino, esas cosas son consumidas, sin dudas, pero con un objetivo, como elementos en la formación de nuevos valores de uso", etc. (198; 223).

En las *TSP*, en discusión con Hodgskin, Marx caracteriza el proceso que resulta de ello, diacrónicamente, como transmisión y evolución: "*Acumulación* es aquí *asimilación*, mantenimiento y transformación constantes de lo ya transmitido y realizado" (MEW 26.3, 289; *TSP*, III, 261). En las *Notas marginales*, sus tardías y más reflexivas anotaciones acerca de la problemática de la crítica de la economía política, Marx alude al significado antropogenético de la a. productiva al explicar el origen del lenguaje, entre otras cosas, a partir del hecho de que "en el proceso de producción, es decir, en el proceso de a. de estas cosas", nuestros antepasados "están continuamente en relación activa entre ellos y con estas cosas, y pronto tienen que pelear con los demás por esas cosas" (MEW 19, 363; 1982, 41; trad. mod.).

2.6. Según la lógica de la exposición de *El capital*, Marx analiza allí, en primer lugar, la producción de mercancías haciendo abstracción del capital, antes de indagar cómo los "factores simples y abs-

tractos" (MEW 23, 198; *C*, I/1, 223; trad. mod.) del proceso de trabajo son sometidos y funcionalizados por el capital. Las categorías de Locke reaparecen, pero sobre el nuevo terreno adoptan una dinámica completamente distinta. "*Toda* producción es a. de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una *forma de sociedad* determinada" (MEW 42, 23; *Gr.*, 1, 7). A la *forma de sociedad* le corresponde una determinada *forma de propiedad*, que puede comprenderse como *forma de a*. En esa medida, "es una tautología decir que la propiedad (la a.) es una condición de la producción" (ibíd.; ibíd.). Los economistas burgueses naturalizan con ello una determinada forma, la de la propiedad privada, lo que es "ridículo", pues esta funciona al mismo tiempo, por cierto, como forma de expropiación para los excluidos de aquella (ibíd.; ibíd.).

Para la comprensión de esta crítica es importante ver cómo Marx, en primer lugar, en la línea del antiguo lenguaje jurídico, vuelve fluidos los conceptos y desustancializa la alienación [*Entfremdung*] (*alienatio*, antiguo término para la venta), en la medida en que hace de ella una forma complementaria de a., y concibe el intercambio como "una relación en la que estos [i. e. los poseedores de mercancías] solo pueden apropiarse del producto del trabajo ajeno al enajenar los del suyo propio" (MEW 23, 123; *C*, I/1, 133), y "el medio para la a. de la mercancía ajena [es] solamente la exteriorización [*Veräußerung*] de la mercancía propia" (609; *C*, I/2, 721; trad. mod.). De forma que la "enajenación [*Entäußerung*] del producto" funciona como "forma necesaria de su a." (MEGA II.4.1, 28), una relación que inicialmente es caracterizada como "*identidad directa* […] entre la cesión [*Austausch*] del producto del trabajo propio y la adquisición [*Eintausch*] del producto del trabajo ajeno" (MEW 23, 127; *C*, I/2, 138; trad. mod.), hasta que la transición a la economía monetaria la escinde "en la antítesis de venta y compra" (ibíd.; ibíd.). La circulación es ahora "el movimiento en el que la enajenación general se presenta como a. general y la a. general como enajenación general" (MEGA II.1.1., 126; MEW 42, 127; *Gr.*, 1, 127).

Apropiarse [*An-eignen*] debe ser entendido aquí, de manera totalmente literal, como *alienar* [*Ent-fremden*]. Marx percibe esta dialéctica de lo propio y lo ajeno también en la arqueología del intercambio, que comienza "donde terminan las entidades comunitarias [lo 'propio'], en sus puntos de contacto con entidades comunitarias ajenas" (MEW 23, 102; *C*, I/2, 107; trad. mod.), con lo que la ajenidad recíproca se introduce, retroactivamente, en la entidad comunitaria originaria.

2.7. La extensión de la forma mercancía a la fuerza de trabajo humana engendra relaciones de a. asimétricas, en las que una parte

"aliena" dinero para apropiarse la fuerza de trabajo de la otra, es decir, una mercancía a la que su poseedor/vendedor se aferra con cuerpo y alma vendiendo tiempo de vida y actividad vital: el asalariado solo puede apropiarse de lo necesario para vivir si se aliena *a sí mismo*.

Sobre esta base, Marx reconstruye cómo "el modo de a. puede experimentar un trastocamiento total sin afectar en ningún respecto el derecho de propiedad correspondiente a la producción de mercancías" (613; *C*, I/2, 724). La actividad productiva del trabajador asalariado "se objetiva constantemente […] en producto ajeno", pues ya "antes de ingresar al proceso su propio trabajo […] se le ha vuelto ajeno a él mismo, ha sido apropiado por el capitalista" (596; 701; trad. mod.). De ahí que, para el trabajador asalariado, este proceso posea la estructura de un "dilema", en la medida en que aquel "incesantemente lo vuelve a arrojar", como a todos sus semejantes, "al mercado como vendedor de su propia fuerza de trabajo, y transforma siempre su propio producto en el medio de compra del otro" (603; 711; trad. mod.). La "misma" parte de capital usada para la compra de fuerza de trabajo ajena es, así, "solo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente" (609, 721). "La propiedad de trabajo pretérito impago se manifiesta ahora como la única condición en que se funda la a. actual de trabajo vivo impago, en escala siempre creciente" (ibíd.; 720).

Este modo de a. antagonista, dividida entre la parte del trabajador y la del capital, significa, para los trabajadores asalariados, "servidumbre económica" (603; 711) y, bajo tales relaciones de a., la forma de intercambio asume carácter de apariencia (609; 711): mediante la constante repetición del intercambio entre empresarios y asalariados, "las leyes de propiedad de la producción capitalista se trastocan en leyes de la a. capitalista" (613; 725), se dice en alusión implícita a la "*loi d'appropriation*" de Cherbuliez, traducida por Marx como "*Appropriationsgesetz*", "ley de a." (cf. MEGA II.2, 47ss., como también Schrader 1980, 170ss.). Se descifra así la novela ideológica de Locke: "La escisión entre propiedad y trabajo se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la identidad de ambos" (MEW 23, 610; 721s.). En las disputas ideológicas por la legitimidad de estas relaciones, "no solo a la *teoría del modo de producción capitalista* (la *economía política*, filosofía del derecho, etc.), sino al capitalista mismo en su *representación* les complace confundir su tipo de propiedad y a., que se basa en la a. de trabajo ajeno en su desarrollo, y en la expropiación de los productores inmediatos en su fundamento, con aquel *modo de producción* que, a la inversa, presupone la *propiedad privada del productor inmediato sobre sus condiciones de producción* […] y, por lo tanto, también les complace presentar cada ataque a esta *forma*

de la a. como *un* ataque a aquella propiedad trabajada; incluso, *a toda propiedad*" (MEGA II.4.1, 134).

2.8. A esta expropiación del trabajo la precede la violenta "expropiación de los productores directos" (MEW 23, 790; *C*, I/3, 952) en el proceso de la así llamada "acumulación originaria". Es decir: "*ideológica* y *jurídicamente*, la *ideología* de la *propiedad privada basada en el trabajo* se *traslada* sin más a la propiedad basada en la *expropiación de los productores inmediatos*" (MEGA II.4.1, 135). Tan pronto como el capitalismo acuña la forma normal de producción, este proceso prosigue como una expropiación compulsiva del capital por otro capital ("concentración" y "centralización", cf. MEW 23, 654ss.). Marx supone que este proceso continúa hasta un punto en el que el carácter social de la producción y el carácter privado de la a. se tornan inconciliables y los "expropiadores son expropiados" (791; *C*, I/3, 954; trad. mod.). En concordancia con esto, en la declaración sobre la aniquilación de la Comuna de París contrapone "los escasos apropiadores" a "la enorme mayoría trabajadora" (MEW 17, 361; 2022, 255). En *C*, la dialéctica de la a. alienante es resumida de un modo hegelianizante: la propiedad privada capitalista aparece como "*primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*"; cuando este modo de producción y de a. es empujado, por su propia dinámica, a sus límites históricos, su superación aparece en el horizonte de lo posible, que "no restaura la *propiedad privada*, sino la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*" (MEW 23, 791; *C*, I/3, 954).

2.9. Así es como, en la crítica de la economía política, Marx retoma los presupuestos de las enfáticas formulaciones de objetivos que, en los textos marxistas fundacionales, se hallan articuladas en las categorías de *a*. y *modo de a*. En el *MC* se dice acerca del "modo de a. y de producción comunista" (MEW 4, 477; 45): "El comunismo no le arrebata a nadie el poder de apropiarse de los productos sociales; solo el poder de servirse de esa a. para someter el trabajo ajeno" (ibíd.; ibíd.; cf. también 472; 37s.). En el *AD* de Engels, la representación del objetivo es formulada en concordancia con ello: "que el modo de a. y de intercambio [se ponga] en armonía con el carácter social de los medios de producción" (MEW 20, 260; 276); "con ello el modo capitalista de a., en el cual el producto esclaviza primero al productor y, luego, al mismo que se lo apropia, se sustituye por el modo de a. de los productos fundado en la naturaleza misma de los modernos medios de producción: por una parte, una a. directamente

social como medio para el sostenimiento y la aplicación de la producción; por otra parte, a. directamente individual como medios de vida y disfrute" (261; 277).

En su borrador, redactado en francés, para un preámbulo al Programa del Partido de los Trabajadores francés, Marx usa el término "*collectif*", que la MEW no retraduce, para hacer referencia a aquello que normalmente llama "comunitario" [*gemeinschaftlich*]: "que la a. colectiva [*kollektive*] solo puede partir de una intervención revolucionaria de la clase de los que producen" (MEW 19, 238). Este desplazamiento lingüístico resultó favorable al colectivismo finalmente ocupado por el Estado en la Tercera Internacional.

3. La recepción posmarxiana (solo parcial) del concepto de a. se vio favorecida, ante todo, por sus ampliaciones. El joven Marx defiende una concepción de Ilustración que apunta a la a. por parte de los destinatarios; es decir, que no prescribe una doctrina sino que le muestra al mundo, "mediante el análisis de la conciencia […] oscura para sí misma" (MEW 1, 346; *Anales franco-alemanes* 1970, 69; trad. mod.), "la razón efectiva de su combate, porque la conciencia es una cosa que *debe* apropiarse, aunque no quiera" (345; 68; trad. mod.). En el *MC*, la categoría de a. se extiende a la formación [*Bildung*] como "a la a. y producción de los productos intelectuales" (MEW 4, 477; 45). En la *Introd. de 1857*, la categoría de *trabajo intelectual* es realizada de forma paralela a la de trabajo material, por cuanto el conocimiento es comprendido como a. del mundo, diferente "de la a. de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico" (MEW 42, 36; *Gr.*, 1, 22) y a ser investigado como el modo en que "la mente que piensa […] se apropia del mundo del único modo posible para ella" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.). Estas dimensiones del concepto de a. han propiciado recepciones y transposiciones por parte de las ciencias particulares.

3.1. El concepto de a. resultó importante, ante todo, para psicólogos marxistas (Leontiev, Holzkamp, Osterkamp, Jantzen) y para su teoría marco. Klaus Holzkamp se interesó en un principio, en discusión con Leontiev, ante todo en la "relación mutua de objetivación y a.", de la que se deriva el significado fundamental de la transmisión de la experiencia (1973, 105; sobre, cf. Leontiev, 188ss.) y destacó, en cuanto principio antropogenético, "*la creciente a. activa de la naturaleza mediante la objetivación interviniente- transformadora de los fines generalizados de la adquisición vital*" (1983, 176). Ute Osterkamp comprende, con ayuda del concepto de a., los procesos que se entienden, en un sentido burgués, como socialización en cuanto *socialización individual* (1975, 306), "con lo que el comportamiento de juego, curiosidad y exploración queda superado aquí en actividades de a. en las que

se realizan individualmente contenidos de los modos de producción históricamente determinados de esta unidad de socialización" (309). La a. individual siempre es además, por lo tanto, "*autodesarrollo* o, también, *autoeducación*" (310). La posible participación en el control de las condiciones de vida se da a través de "la a. de saber social" (310), lo que, a la vez, incluye un "aprendizaje de los trabajos parciales necesarios". Contra las representaciones exaltadas de totalidad, ampliando la *TF* 6 de Marx, Osterkamp subraya: "La hominización individual" debe "quedarse *necesariamente cada vez más rezagada* detrás de la *esencia humana*, corporeizada en el estadio de desarrollo de la sociedad entera, fuera del ser humano, en la realidad social objetiva en cuanto expresión del estadio de la humanidad históricamente alcanzado", ya que "una a. individual de la totalidad social choca contra los límites infranqueables del tiempo de vida y la capacidad naturales de un ser humano", lo que Osterkamp, con todo, piensa como superado "en un orden de magnitud superior de la productividad de toda la sociedad" (311). Con un acento algo diferente, Lucien Sève comprendió la división del trabajo como "el fundamento más profundo y universal de la individuación" (1972, 85), ya que ella solo admite una realización parcial de aquella esencia humana por medio del individuo, y tanto más parcial "cuanto más se desarrolla la herencia social humana" (ibíd.). Por otra parte, justamente por ello pueden coincidir "unicidad y socialidad" (286). Como Sève, Osterkamp ve que las "diferencias en los modos de a. humanos", por su parte, se convierten en fermento de desarrollo, es decir, por lo tanto, que la individuación no tiene por qué significar "desarrollo disociado en el sentido de aislamiento los unos de los otros" (312); critica el individualismo porque el "aislamiento en cuanto falta de relaciones" al que este apunta, según cree, "es idéntico a la ausencia de desarrollo y a una individuación de inferior grado". A Sève le reprocha "el 'borrado por abstracción' de la naturaleza humana", en la que se halla anclada genéticamente la disposición para la a. específicamente humana de la herencia social (327). Mediante la orientación teórico-social unidimensional, la "facultad de a." deviene en una "concepción científica particular" (331). En cambio, se trata de desligar "la naturaleza humana en sus diversas potencias de desarrollo específicas, resumidas como 'facultad de a.', de su realización social histórico-concreta" mediante la reconstrucción histórico-funcional de la "transición de la facultad de aprendizaje y desarrollo animal a la humana" (332). A falta de un análisis de la naturaleza humana, para Sève la socialización individual culmina en "proyección de relaciones sociales sobre el individuo"; de ahí que Sève construya al individuo "en analogía con las categorías económicas" (333; cf. Sève, 1972, 308ss.)

En el movimiento de mujeres emergente de los años setenta, la concepción de a. fue elaborada de manera genéricamente específica. En diálogo con Leontiev, Ursula Scheu (1977), entre otras, formula la socialización femenina como a. o no a. del mundo específicamente obstaculizada. Si bien, por lo general, la mirada está puesta de manera aún unidimensional en las mujeres como víctimas de sus relaciones de a., comienza con ello una muy rica investigación feminista sobre el posicionamiento genéricamente específico de los individuos (cf. Frigga Haug *et al.* 1980/1991).

3.2. A pesar de que, en el marxismo-leninismo, la teoría del reflejo bloqueaba el uso del concepto de a., no pocos *teóricos del arte* estaban "convencidos de haber encontrado en la concepción marxiana de a. un contexto de fundamentación" que permitía fundar la pretensión filosófica de la estética (Franz 1989, 33). Moissej Kagan (1971) definió la *estética* directamente "como ciencia de la a. estética del mundo". Ante todo Lothar Kühne ha investigado la dialéctica de modos de a. y objetividad [*Gegenständlichkeit*], criticando la "autoexpropiación" por "convertir en basura" cosas que aún pueden utilizarse (1981, 216) como factor de las "compulsiones de compra" (195) burguesas, con la perspectiva de una "libre a. de las condiciones de vida individuales" (245). Thomas Metscher trabaja en una precisión del concepto de realismo cuando distingue "niveles de la a. de la realidad en el arte" (1982, 201ss.).

3.3. En un sentido teórico-religioso, por cierto, la a. religiosa fue desacreditada en cuanto "reflejo fantástico, ilusorio de la realidad objetiva" (Kosing 1985, 451); sin embargo, la remisión a la *Introd. de 1857*, donde Marx comprende la religión, junto con el arte, como a. "práctico-intelectual" del mundo, sirvió para acentuar lo práctico. Así, en 1965 Ugrinovitsch llamó la atención acerca de que "la religión no solo es una forma de la conciencia social y no solo refleja el ser social, sino que también produce ser social" (cit. en Gysi 1987, 87), "todo un sistema de comportamiento práctico", como señaló Gysi (87), que le da validez así a una definición de la religión como resultado de la a. de generaciones pasadas a ser apropiado "como legado cultural, i. e., como elemento del proceso de autoproducción y de autoperfeccionamiento del género humano" (88). La a. religiosa hace, por lo tanto, una importante contribución a la capacidad de acción (cf. 90), ya que contiene elementos "de la experiencia universalmente humana" y el recuerdo de la comunidad originaria (93) y, con ello, potenciales de solidaridad.

3.4. marxismo-*leninismo*. En la RDA hubo intentos de investigar diversos modos de a. (teórica, práctica intelectual-práctica) en su relación mutua (Seidel 1966, Fiedler y Seidel 1968). La teoría

del reflejo oficial obstaculizó tales planteos o les impuso su lenguaje. Dieter Wittich le atribuye, a la teoría del conocimiento del marxismo-leninismo, estar específicamente orientada a comprender los conocimientos como "resultado de la a. intelectual del mundo", con lo que se trata, por un lado, de "indicaciones para la acción" y, por otro, de conocimientos acerca de los medios de trabajo y del objeto de trabajo (1976, 13). Se interrogan "representaciones ideales concordantes con la realidad" en cuanto de ellas depende la "realizabilidad" de las acciones (14). Wittich se interesa, a continuación, por la sistematización de tales "enunciados verdaderos" en el "sistema del pensamiento científico" (15); el concepto de a. no desempeña ningún papel de ahí en más. Alfred Kosing comprende la a. como proceso "en cuyo desarrollo, *en primer lugar*, ámbitos cada vez más grandes de este mundo se convierten en objeto de la actividad humana (Engels llama a esto la transformación de las cosas en sí en cosas para nosotros); *en segundo lugar* […], el sujeto se desarrolla; *en tercer lugar*, se trata al mismo tiempo de un proceso en el que los individuos se apropian de las relaciones y de las fuerzas productivas sociales ya existentes y las continúan desarrollando" (1985, 27). Un desarrollo sistemático del concepto de a. para el marxismo-leninismo, que buscaba ser modificado en consecuencia, es el que hace Werner Röhr en 1979 al continuar los enfoques de Sève y Kühne. Entre otras cosas, investiga "lo específico de la a. de relaciones sociales" (87ss.), la diferencia entre a. y aprendizaje (117ss.) así como, ante todo, el significado de la a. para la teoría de la personalidad y su desarrollo. Esta es comprendida "consecuentemente como *devenir sujeto*" y ha de emanciparse del paradigma del reflejo en cuanto "factor" activo de las relaciones sociales que, "como totalidad individual, posee una estructura propia para la que no existe una correspondencia directa en el nivel de las relaciones sociales", lo que retoma las ideas de Sève relativas a una "estructura yuxtapuesta" de personalidad y sociedad (Röhr 1979, 120). Peter Ruben subraya (1976, 20), siempre al borde de la disidencia, la "importancia" fundamental "de la a. y, con ella, de la *propiedad* para la realidad del trabajo" y roza el aspecto ecológico de la a. de sustancias naturales: en el trabajo no nos apropiamos "de *la* naturaleza, sino de *partes* de ella, para consumirla en un estado transformado, con lo que, como resultado del consumo, tiene lugar una resurrección de objetos naturales que puede provocar diversas 'crisis ecológicas'" (ibíd.). A la metafísica tradicional le echa en cara que, partiendo de una "ignorancia de la a. […], es decir, de una indiferencia respecto de las relaciones de propiedad" que es funcional a una sociedad de propietarios privados, haya confundido el objeto apropiado y el no apropiado bajo la categoría de objeto (ibíd.). Finalmente, se vuelve contra la di-

visión categorial de la comunicación y del sentido del trabajo por Habermas (*Trabajo e interacción*): La clasificación "frankfurtiana" del trabajo como instrumental se realiza, entonces, cuando "a los productores, a causa de su expropiación (alienación) *no* se les permite emitir un *juicio* social acerca del valor de sus productos" (21). El concepto de a. adquiere todo su alcance cuando se lo refiere al ser colectivo, cuya realidad es la *propiedad colectiva*: "La producción de la propiedad privada y, con ella, de las relaciones de clase capitalistas es, a la vez, el aniquilamiento de la propiedad común y, con ella, de la esencia común en la realidad, i. e. su transformación en una abstracción ideal, su Ascensión, que alcanza una objetividad mística con su Resurrección en el dinero" (22).

3.5. Sin embargo, aquí hay un punto de contacto, al menos, con el joven Habermas, que ve la alienación del trabajo situada entre nosotros y nuestra historia: "No es la conciencia que se vuelve a encontrar la que 'traspasa' las relaciones objetualizadas, sino la misma a. activa" (1987, 262). La teoría apunta a la práctica. Esto implica la crítica a la noción hermenéutica de a. de su maestro conservador, Hans Georg Gadamer. Este comprende la a. de lo "transmitido", por un lado, como algo que es siempre distinto, "como una nueva creación del comprender" (1999, 566); por otro lado, la a. vale para él como paradójica autoexpropiación hacia la tradición: "En realidad, no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella" (344).

En el neomarxismo de Alemania occidental, Michael Mauke se ocupó con "el trabajo social y la a. de dominación" (cap. 1.1). Alfred Sohn-Rethel opuso una "forma de sociedad basada en la a." a la "sociedad de producción" (2017, 187 y 194ss.). Comprende la a. "totalmente […], en un sentido interhumano o intrasocial […], a saber, como apropiación [*Appropriation*] de productos del trabajo por parte de quienes no trabajan" (187). Todas las "sociedades de a.", por consiguiente, se caracterizan por "una síntesis social consumada mediante actividades cualitativamente diversas y separadas en el tiempo respecto del trabajo que produce los objetos de la a." (188). La ocupación del concepto de a. por parte de significados ligados a la producción puede haber contribuido a que esta terminología no se haya impuesto. Klaus Türk trata "las relaciones de propiedad en el sentido de relaciones de disposición y relaciones de a." y distingue entre un aspecto *real* (material) y uno *formativo* (1987, 71).

3.6. Fue influyente la elaboración epistemológica que hizo Althusser del análisis marxiano del modo de a. teórico en la *Introd. de 1857* (1967, 49ss.). En un giro antiempirista, Althusser piensa el conocimiento como produc-

ción con la materia prima propia y los medios de producción producidos.

3.7. En la *Politische Ökonomie des Sozialismus* [Económica política del socialismo], por cierto, se hablaba de una "ley de a." específica (1969, 249ss.); sin embargo, el problema de un acoplamiento productivo de rendimiento y a. no fue resuelto realmente. En la última fase de la teoría del socialismo de la RDA, Michael Brie instó a tomar en serio, contra la distribución administrativa de mando desde arriba, las "relaciones de a. socialista" (1990, 43), ya que aquí se haría efectivo el "eje del progreso de la propiedad socialista" (108): "Todas las otras formas de la a.: colectiva, empresarial, territorial, de toda la sociedad, tanto nacional como internacional han de transformarse cada vez más en modos de a. que estén tan supeditados a la a. individual y al desarrollo individual fundado en ella que esto produzca, al mismo tiempo, el progreso solidario de todos" (108s.). En vista del cambio de dominancia del trabajo inmediato al general en el modo de producción de alta tecnología (65) deberían crearse los modos de a. correspondientes entre una multitud de actores sociales diferentes y de tendencias contradictorias (cf. 76). En la medida en que Brie muestra "que la representación del socialismo como una sociedad basada en la propiedad del Estado se contrapone de manera exacta a la esencia del marxismo y a la tendencia histórica del presente" (115), sus reflexiones conducen al análisis del fracaso del socialismo administrativo de mando. La *a. estatal*, que se extiende de manera tendencial a todo producto, junto con la *redistribución* ligada a ella, ha tenido la paradójica consecuencia de hacer aparecer lo apropiado estatalmente como *propiedad de nadie*, cuya a. individual podía desvincularse del rendimiento real y mediar a través de un rendimiento simulado (cf. W. F. Haug 1989, 160ss.); estas relaciones de producción promovieron "apropiaciones por engaño, robo y corrupción y, también, tendencias a autonomizar la distribución respecto de la producción" (Kühne 1981, 245). Las sociedades de este tipo tendieron, por ello, en condiciones normales, a menguar su capacidad de acumulación, es decir, su capacidad de una a. ampliada por parte de toda la sociedad.

Bibliografía: L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Trad. de M. Harnecker. México 1967; – y E. Balibar, *Para leer "El capital"*. Trad. de M. Harnecker. México/Buenos Aires 2004; M. Brie, *Wer ist Eigentümer im Sozialismus? Rechtsphilosophische Überlegungen*, Berlín/RDA 1990; J. P. Cotten, "Aneignung", en: *KWM* 1, 1983; L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Trad. de M. Cabada Castro. Madrid 2009; H. Fiedler y H. Seidel, "Zu Marxschen Wissenschaftsbegriff", en: *DZPh*, fasc.

extraord. 1968; M. Franz, "Aneignungsfunktion und Sinnfrage", en: *Weimarer Beiträge* 1 (1989), 32-53; H. G. Gadamer, *Verdad y método I*. Trad. de A. A. Aparicio y R. de Agapito. Salamanca 1999; B. Gysi, "Religiöse Aneignung der Welt als kulturelles Erbe", en: *Aktuelle Beiträge aus der gesellschaftswissenschaftlichen Forschung*, ed. por la Akademie der Gesellschaftswissenschaften, Comité Central del PSUA, serie A, cuad. 64, Berlín/RDA 1987; J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Trad. de S. Mas Torres y C. Moya Espí. Madrid 1987; F. Haug (ed.), *Erziehung zur Weiblichkeit. Frauenformen*, vol 1.2, 3ª ed. mod., Hamburgo 1991; W. F. Haug, *Gorbatschow – Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken,* Hamburgo 1989, 1990; K. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*, Frankfurt/M 1973; –, *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt/M/Nueva York 1983; W. Jantzen, *Psychologischer Materialismus – Tätigkeitstheorie – Marxistische Anthropologie*, Hamburgo 1991; M. Kagan, *Vorlesungen zur Marxistisch-leninistischen Ästhetik*, Berlín/RDA/Múnich 1971; A. Kosing (ed.), *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlín/RDA 1985; L. Kühne, "Zu Marx' Bestimmung des 'menschlichen Wesens' in der 6. Feuerbachthese", en: *DZPh* 27, año 7 (1979), 803-817; –, *Gegenstand und Raum – Über die Historizität des Ästhetischen,* Dresden 1981; G. Labica, *Karl Marx. Les 'Thèses sur Feuerbach'*, París 1987; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, París 1988; A. N. Leontiev, *Probleme der Entwicklung des Psychischen*, Frankfurt/M 1973; J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*. Trad., sel. bibl. y notas de C. Amor y P. Stafforini. Buenos Aires 2005; K. Marx, *Notas marginales al 'Tratado de economía política' de Adolph Wagner*. Trad. de F. Blanco. México 1982; –, "La guerra civil en Francia", en: *Las luchas de clases en Francia entre 1848 y 1850/La guerra civil en Francia*. Introd., trad. y notas de M. Vedda. Buenos Aires 2022, 219-332; – y A. Ruge, *Los anales franco-alemanes*. Trad., introd. y notas de J. M. Bravo. Barcelona 1970; Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Frankfurt/M 1970; T. Metscher, *Kunst, Kultur, Humanität*. Vol 1: *Studien zur Kulturtheorie, Ideologietheorie und Ästhetik*, Fischerhude 1982; –, *Politische Ökonomie des Sozialismus und ihre Anwendung in der DDR,* Berlín/RDA 1969; F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.* Introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual. Madrid 2005; U. Osterkamp, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung*, Frankfurt/M 1975; *Philosophisches Wörterbuch* (*PhWb*), ed. de. M. Buhr y G. Klaus, 2 vols, Leipzig 1964; 10ª ed. ampl., 1974; W. Röhr, *Aneignung und Persönlichkeit. Studie über die theoretisch-methodologische Bedeutung der Marxistisch-leninistischen Aneignungsauffassung für die philo-*

sophische Persönlichkeitstheorie, Berlín RDA 1979; S. L. Rubinstein, *Sein und Bewußtsein. Die Stellung des Psychischen im allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen in der materiellen Welt*, Berlín RDA 1977 (Moscú 1957); U. Scheu, *Wir werden nicht als Mädchen geboren, wir werden dazu gemacht*, Frankfurt/M 1977; H. Seidel, "Vom theoretischen und praktischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit", en: *DZPh*, cuad. 1966; L. Sève, marxismo *y teoría de la personalidad*. Trad. M. A. Payró de Bonfanti. Buenos Aires 1972; A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt/M 1970; K. Türk, *Einführung in die Soziologie der Wirtschaft*, Stuttgart 1987; D. M. Ugrinovitsch, *Philosophische Probleme der Kritik der Religion* (ruso), Moscú 1965.

Wolfgang Fritz Haug
Trad. de Martín Koval

⇨ Actividad, Alienación, Antagonismo, Antropología, Autorrealización, Concentración, Conjunto de las relaciones sociales, Corrupción, Costumbre, Crítica de la religión, Dominación, Epistemología, Experiencia, Expropiación, Familia, Formación, Herencia, Hermenéutica, Ilustración, Lenguaje, Materialismo contemplativo, Objetivación, Posesión/propiedad, Praxis, Privado/social, Proceso de trabajo, Propiedad, Propiedad privada, Redistribución, Totalidad, Trabajo, Trabajo abstracto, Trabajo en general, Tradición, Socialización, Superación, Universalismo.

Clase trabajadora

Al.: Arbeiterklasse.
Ár.: ṭabaqa ʿāmila.
Ch.: gongren jieji 工人阶级
Fr.: classe ouvrière.
In.: working class.
Ru.: rabočij klass.

Tanto partidarios como enemigos del marxismo siempre han relacionado a este con la c.t. Para muchos, esta relación –deseada y bastante a menudo enfatizada por Marx y Engels– es precisamente el sello común a todas sus corrientes. ¿No ha declarado el propio Marx que la obra de su vida, la crítica de la economía política, tenía mucho que agradecerle al movimiento independiente de la c.t. en y contra el capitalismo y sus portavoces? "En la medida en que tal crítica representa, en general, a una clase, no puede representar sino a la clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado" (MEW 23, 22; *C,* I/1, 15s.). Justamente, *El capital* ha sido elogiado como la "Biblia de la c.t.". Pero ¿qué sucede si el anticapitalismo de la c.t. histórica tiene que ver solo de manera marginal con el "socialismo científico" de los marxistas?; ¿qué sucede si la relación histórica entre la c.t. y el marxismo está fundada en malentendidos de ambas partes?; ¿qué sucede si la c.t., con sus luchas de clases históricas, fue tan exitosa a largo plazo en el capitalismo que estas luchas no han cambiado solamente sus formas, sino también su contenido y su meta?; ¿qué sucede si, en la marcha del desarrollo capitalista, ella cambió completamente, incluso se disolvió o logró un ascenso social desde la condición de la vida proletaria de entonces a la pequeñoburguesa? ¿qué sucede si del ímpetu de revolución social, que –según la opinión de muchos socialistas, no solo de los marxistas– debería ser propio de esta clase, ya no queda nada, puesto que esta c.t. en su gran mayoría se ha podido acomodar confortablemente a las relaciones de producción y de vida de la sociedad burguesa?

Ya a finales del siglo XIX se lamentó el "aburguesamiento" de la c.t. Desde entonces se pronunció frecuentemente el "adiós al proletariado". La ironía de la historia ha querido que precisamente la c.t. de los países entonces "socialistas" sea responsabilizada, por los intelectuales decepcionados, del fracaso del "socialismo realmente existente". ¿Se les debe tomar a mal, a aquellos que más tienen que sufrir con el más penoso "experimento socialista" de la historia moderna, el hecho de que ellos hayan cedido a las tentaciones del "capitalismo realmente existente"? El socialismo, como proyecto y modelo social, está nuevamente en busca de un "sujeto histórico".

1. Inicialmente, Marx y Engels descubrieron la c.t. tal como la veían también sus contemporá-

neos: como un "cuarto estado", como "plebe" y "proletariado", en el sentido de estrato pauperizado en el que se concentra toda miseria y que está, a todas luces, fuera de la sociedad burguesa. Al principio (1842), Marx se refiere a los trabajadores simplemente como los "pobres" o el "estamento que […] nada posee" (MEW 1, 106), el "*estamento del* trabajo *inmediato*" (MEW, 1, 284). Marx describe el pauperismo moderno directamente como "necesidad del obrero" que, en Inglaterra, la "*tierra del pauperismo*", no es "*parcial*, sino *universal*"; es decir, está presente tanto en las nuevas ciudades industriales como en los distritos rurales (MEW 1, 395, 400s.). Lo que a él le interesa de este "proletariado" es la "oposición contra la sociedad de la propiedad privada" que se manifiesta en las sublevaciones de trabajadores ingleses, franceses; y no menos también de los alemanes (404ss.).

Engels, quien en 1842 aún describe a los trabajadores como una masa sufriente que intenta olvidar su miseria en la bebida y en una religiosidad embotada (cf. MEW 1, 417ss., 432 y *passim*), escribe retrospectivamente que tuvo en Manchester la suerte de "haber sido arrojado al centro de la gran industria moderna" (MEW 36, 697) y de conocer la situación de los trabajadores fabriles modernos por experiencia propia y no solo por las "descripciones […] de las condiciones proletarias" de los autores ingleses y franceses (por ejemplo de Barton 1817; Ellis 1821; Buret 1840; Villermé 1840). Él toma conciencia de que el modo de producción capitalista, y principalmente la industria moderna, produce "proletarios" (MEW 1, 454), una "clase de no propietarios, de pobres absolutos, que vive al día, que se multiplica impetuosamente; una clase que después ya no se puede volver abolir"; ya "casi la mitad de todos los ingleses pertenece a esta clase" (MEW 1, 459). En el continente, aún poco desarrollado en términos industriales, no se conoce esta clase nueva, "ampliada, de obreros fabriles", y mucho menos hay allí un movimiento obrero que indique que "la clase de los obreros ha empezado a tomar conciencia" (MEW 1, 461). Pero la "miseria y la pobreza de las clases obreras de la Inglaterra de hoy tiene una trascendencia nacional e […] internacional", ya que la "revolución industrial" que acontece en Inglaterra conducirá a una "revolución social" (MEW 1, 555ss. *passim*).

Marx, ante todo, se formó rápidamente un concepto filosófico de la c.t. desde su primer contacto con el socialismo contemporáneo: como una clase "universal", la c.t. tiene las características que Hegel atribuía a los funcionarios públicos. Una vez que haya alcanzado el poder, ella provocará la "universal emancipación de la sociedad", la "emancipación general de la sociedad", porque en ella se concentran "todas las carencias de la sociedad",

de tal manera que su superación aparece "como la emancipación universal cumplida por obra propia" (MEW 1, 388, *CFDH*, 18s.). Es "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa", que "obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún *derecho especial* porque ella no padece *una injusticia social*, sino *la injusticia en sí*" (390; 21).

Este concepto enfático de la c.t. se refiere por así decirlo a una "clase lógica" que también podría estar *vacía*. Es la clase pensada que se adecua al nuevo "imperativo categórico" de "*subvenir a todas las relaciones* en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado" (385; 15). Miseria, sufrimiento, disolución de todo orden y pérdida de la dignidad humana son las características que le interesan a Marx de este proletariado pensado, de cuya situación y papel reales en el modo de producción capitalista él no sabe aún casi nada.

En *SF* aún predomina la concepción filosófica del proletariado que no puede abolir las condiciones de su existencia "sin abolir *todas* las inhumanas condiciones de vida de la sociedad actual, que se resumen y compendian en su situación" (MEW 2, 38; *SF*, 102). En *IA* se encuentran dos cosas por primera vez: referencias a una "masa de los *simples* obreros" de un nuevo tipo, que están desprovistos del capital y de los otros medios de subsistencia, por lo que para ellos el trabajo ya no representa una "fuente segura de vida" (MEW 3, 36; *IA*, 37s.); por otro lado, se habla una y otra vez de la c.t. "que se ha desentendido realmente de todo el viejo mundo y que, al mismo tiempo, se enfrenta a él" (60; 69); que está "condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas", que "se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases" (69; 81), que "no tiene ya por qué oponer ningún interés especial de clase a la clase dominante" (75; 88) y de la que parte "la conciencia de que es necesaria una revolución radical" (69; 81). En el *MC* [1847] Marx y Engels también intentan combinar declaraciones acerca de la situación especial de la nueva "clase de los obreros modernos" con declaraciones sobre el papel histórico que ella tendrá que jugar. No obstante, se añade –después de un primer intento por parte de Marx (MEW 4, 175-182)– un elemento que, en lo sucesivo, constituirá un eslabón importante entre ambas: un breve análisis del proceso histórico en el cual los trabajadores dejan de ser un sujeto colectivo capaz de actuar para convertirse en una "clase" social que puede y quiere dirigir las "luchas de clases" organizadas (MEW 4, 470-474).

Aquí, la representación de la c.t. aún es, en lo analítico, completamente provisoria: como personas que "solo viven mientras encuentran trabajo, y que solo encuentran trabajo mientras su trabajo

aumenta el capital". Los trabajadores modernos "son una mercancía corno cualquier otro artículo de comercio" y deben "venderse al por menor" (MEW 4, 468; *MC*, 33). La explotación no es un concepto analítico en el *MC*; para Marx y Engels, no está para nada claro cómo es que ella tiene lugar en el modo de producción capitalista. La alienación de sí que, en la fábrica moderna, le quita al trabajo "todo carácter independiente y, con ello, todo atractivo para el trabajador", el despotismo del régimen fabril, la prolongación de la jornada laboral y la intensificación del trabajo, el trabajo de la mujer y del niño: todo eso lo ven y lo ponen de relieve (cf. 468ss.; *MC*, 33). El papel revolucionario del proletariado está justificado de la misma manera que antes: "Las condiciones de vida de la vieja sociedad se hallan ya aniquiladas en las condiciones de vida del proletariado"; para los trabajadores modernos, no hay propiedad, familia, ley, moral, nación (472; 38). Ellos no tienen "nada propio que asegurar; tienen que destruir todas las seguridades privadas y todos los seguros privados precedentes" (ibíd.; ibíd). Se expresa programáticamente lo que constituirá la obra principal de la vida de los dos jóvenes autores: encontrar y aclarar teórica y empíricamente las condiciones bajo las cuales la c.t. debe dirigir su lucha de emancipación en la sociedad burguesa (cf. 474ss.). En 1875, Marx vuelve a confirmar esta tarea: como el desarrollo de la riqueza social y de la productividad del trabajo social siempre va en detrimento del obrero, los socialistas, en lugar de hacer "locuciones generales", tendrían que "comprobar cómo es que finalmente se establecen en la sociedad actual las condiciones materiales, etc., que capacitan a los obreros y los obligan a romper esa maldición histórica" (MEW 19, 17; Marx 1974, 11).

2. *El concepto de la c.t. moderna.* ¿Qué es lo que Marx y Engels entienden por c.t. en el sentido moderno una vez que se familiarizaron con las condiciones de existencia de esta clase dentro del modo de producción capitalista?

2.1. Ya en los economistas clásicos encuentra Marx un concepto claro de la "clase de los trabajadores" moderna, así como de la oposición clara que existe entre los asalariados y los capitalistas (cf. por ej. MEW 28, 504, 507). Para Adam Smith y Ricardo, al igual que para Marx, los trabajadores son una de "las tres grandes clases de la sociedad moderna, que se funda en el modo capitalista de producción" (MEW 25, 892; *C*, III/3, 1123), junto a los capitalistas y a los terratenientes y en relación con ellos. El hecho de que los economistas políticos, a diferencia de los filántropos contemporáneos, consideren al proletario –es decir, a "aquel que, sin capital y renta de la tierra, vive exclusivamente del trabajo y de un trabajo unilateral y abstracto" (MEW 40, 477; *MEF*, 55)– es el punto de partida concep-

tual que Marx, a la vez, comparte y no comparte, ya que él también considera importante al trabajador "en su tiempo libre como hombre" "en su tiempo cesante, como persona" (ibíd.; ibíd.). Marx no quiere abandonar la consideración de su "condición de vida" como los economistas, que la dejan en manos de "la justicia criminal, los médicos, la religión, las tablas estadísticas, la política y el asistente social" (ibíd.; ibíd.), sino integrar el análisis de esa condición en la economía política.

La economía dominante "conoce al trabajador solo como un animal de trabajo, una bestia reducida a las más estrictas necesidades corporales" (478; 57). La crítica de la economía política también es el intento de llegar a un concepto más adecuado de la c.t. moderna que sea superior a las parcialidades imperantes hasta entonces –por un lado, las jeremiadas sobre las víctimas del pauperismo; por otro, la reducción de los trabajadores a uno de los "factores de la producción", el trabajo– y que valore debidamente la contradictoriedad de su situación. Para los economistas clásicos, una gran parte de las luchas de clases ocurre todavía entre los capitalistas y los terratenientes, con los trabajadores como terceros y víctimas excluidos. Para Marx, los trabajadores modernos ya no son una clase pasiva, sufriente, un mero objeto de los altibajos del mercado: el trabajador no solo "debe luchar" por "sus medios de subsistencia física", sino también simplemente por la posibilidad de trabajar (473; 49). De ahí que los trabajadores asuman un papel clave y su lucha contra los capitalistas se desplace al centro del acontecer en todas las sociedades modernas que están comprendidas en la "revolución industrial". Desde sus primeras lecturas de los economistas clásicos, Marx llega a la conclusión de que "la entera sociedad debe escindirse en las dos clases de los *propietarios* y los *trabajadores* carentes de propiedad" (510; 104).

2.2. En *El capital* se describe a la c.t. como la "clase de los trabajadores libres" (MEW 23, 185; *C*, I/1, 208), específicamente moderna, como "clase de los asalariados puros" (734; *C*, I/3, 884) o "clase de los asalariados" (MEW 24, 39; *C*, II/1, 40). El concepto analítico de c.t. es, por consiguiente, un concepto de la economía política y se refiere a la forma moderna del trabajo asalariado. "Trabajo asalariado" es un *concepto relacional*, que designa una *forma histórica* específica *de relaciones de trabajo*. Así también el concepto de la c.t., que no puede ser concebida sin la relación con su polo opuesto, la clase de los capitalistas o los propietarios de los medios de producción, que disponen exclusivamente de los 'recursos productivos' de la sociedad, de manera que todo no capitalista tiene que ponerse en contacto con ellos para su reproducción. Como todas las clases de la sociedad burguesa, la de los capitalistas y la de

los asalariados también constan de propietarios privados formalmente independientes, que aparecen en relaciones de intercambio en los mercados. De ahí que ambos, capitalistas y asalariados, puedan escoger, en principio, con quién desean comerciar, pero no puedan evitar relacionarse una y otra vez con alguien de la otra clase, ya que cada categoría de propietarios privados dispone de lo que la otra necesita. De ahí que se enfrenten como "clase de los vendedores" y "clase de los compradores" en el mercado de trabajo (cf. MEW 6, 400s.; MEW 23, 181ss.).

La relación de intercambio entre personas privadas que pertenecen a las dos clases de propietarios privados media y oculta una relación de dependencia que, a su vez, reproduce una relación de explotación, y que Marx quiere descifrar en *El capital*. El que un propietario privado pueda explotar regularmente a otros en conexión con el intercambio en el mercado de trabajo explica por qué al final de este proceso uno es más rico y el otro es, en el mejor de lo casos, tan rico o tan pobre como antes: ha podido conservar su única posesión, "su fuerza de trabajo individual, aislada" (MEW 23, 352; *C*, I/2, 404) y debe salir nuevamente en busca de un comprador perteneciente a la clase de los propietarios de los medios de producción. De esta "*clase de los compradores*" depende cada asalariado, aunque ningún asalariado pertenezca a un único capitalista y cada uno conserve la libertad de cambiar de "patrones individuales" (cf. MEW 6, 401; MEW 23, 599, 603). "Desde el punto de vista social", concluye Marx, "la clase obrera, también cuando está fuera del proceso laboral directo es un *accesorio* del capital, a igual título que el instrumento inanimado de trabajo" (MEW 23, 598; *C*, I/2, 706).

Ya en *MC* diferenciaban Marx y Engels la situación del asalariado individual de las "condiciones de su propia clase" (MEW 4, 473; *MC*, 40). En *El capital*, el "*trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo," es diferenciado de la "c.t." (MEW 23, 316; *C*, I/1, 207). Se toma en consideración "no al capitalista individual y al obrero individual, sino a la clase capitalista y a la clase obrera" (593; *C*, I/2, 697; cf. también 597); entonces, ambos son considerados magnitudes grupales, al igual que el *capital variable* como componente del capital social global, el ingreso global (ingreso de salario) de todos los asalariados en un período, la demanda global que pueden ejercer todos los asalariados en el mercado de los bienes de consumo y los efectos que tales magnitudes grupales pueden ejercer sobre otras; por ejemplo, sobre el nivel de precio de mercado o la tasa de beneficio promedio para todos los capitales (cf. MEW 16, 107, 115; MEW 23, 597ss., 671; MEW 24, 370ss. 408ss., 437ss. y *passim*; MEW 25, 198).

2.3. Con c.t. Marx y Engels también se refieren a una clase particular dentro de la estructura de la

"sociedad burguesa", la "capa más baja de la sociedad actual" (MEW 4, 473; *MC*, 39), y entienden por esto un *fenómeno político*: la c.t. de la Inglaterra del siglo XIX es privilegiada de manera negativa en un doble sentido: excluida del derecho al voto y excluida de cualquier tipo de asistencia a los pobres; ella no puede ni participar del Estado ni exigirle nada a este (cf. Polanyi 1977, 213). En muchas regiones y ciudades de Alemania la c.t. estaba excluida del derecho civil o se ve rebajada al estatus de ciudadanos de *segunda clase* (cf. Zwahr 1978, 120). Al mismo tiempo es –al menos, en Inglaterra y Francia– una clase muy políticamente activa, que cuenta con un sinnúmero de asociaciones, sociedades y, en buena medida, también organizaciones políticas propias. Marx y Engels se diferencian de todos los socialistas anteriores (y muchos de los posteriores) por considerar la c.t. como la clase "gobernante" y también políticamente "dominante" del futuro, y esto en una época en que sus miembros estaban excluidos en su mayor parte de toda política. A su concepto de c.t. también pertenece la represión política y social, aun cuando esta no afecta solamente a los trabajadores (cf. MEW 4, 312).

2.4. Marx y Engels delimitan la c.t. tanto hacia arriba como hacia abajo. Hacia arriba se extiende la frontera (teórica y práctica) con las clases medias, que puede ser cruzada por trabajadores individuales, en caso de que puedan constituir un cierto capital con su salario o puedan encontrar un prestador de crédito que les posibilite dar el salto a la "independencia" y, con ello, por regla general, a la "empresa familiar" y a la "autoexplotación" organizada. Algunos logran el ascenso a la pequeña burguesía. Marx se remite a los domésticos o la clase de la servidumbre, los "asalariados directos de los capitalistas ociosos" (MEW 24, 481; *C*, II/2, 592; cf. MEW 42, 305), a partir de los cuales continuamente se recluta una parte de la pequeña burguesía (MEW 26.1, 172), ya que aquí un salario totalmente opulento, acorde con las necesidades de representación de la "dominación", permite algún ahorro.

Del mismo modo se desarrolla hacia abajo una frontera nítida con el "lumpemproletariado", visto como una "masa" de existencias parasitarias, que vive "a costa de la nación trabajadora" (MEW 8, 161; *18.B*, 97). "El hombre-trabajo pícaro, el truhán, el mendigo, el ocioso, el hambriento, el mísero y el delincuente" (MEW 40, 523; *MEF*, 124), ya no posee la "reproducción normal en calidad de obrero" (MEW 42, 510; *Gr.,* 2, 117), cae fuera de la relación de dependencia con el capital y es una carga para la sociedad. Este proceso de *desclasamiento* ocurre permanentemente en las zonas periféricas del ejército industrial de reserva. Antes de la caída definitiva en el lumpemproletariado, el trabajador

aterriza en el "pauperismo". Ya en 1845/1846, Marx y Engels definen así el último estadio: "la fase final en que se hunde el proletario incapaz de ofrecer resistencia a la presión de la burguesía"; los trabajadores se convierten en depauperados (cf. MEW 3, 183; *IA*, 232) solo si son privados de todas las posibilidades de existencia proletaria normales y de "toda energía". En el primer volumen de *El capital*, Marx describe el pauperismo de manera parecida como el "peso muerto", el estrato más bajo del "ejército industrial de reserva" o "el hospicio de inválidos" del ejército obrero activo (MEW 23, 673; *C*, I/3, 802).

2.5. Marx y Engels tienen un concepto de la c.t. *amplio* y uno *estricto*. De manera general, su concepto de "proletariado" es evidentemente más estricto que el de la c.t. En el polo opuesto se encuentra en Marx el concepto de "burguesía", que, en sentido amplio, alcanza "desde 'distinguidos' rentistas y propietarios de bonos del gobierno […] hasta pequeños dueños de tiendas y asistentes de abogados" (MEW 10, 648) y que es más amplio que su concepto económico de la clase de los capitalistas. Por otra parte, la "gran clase asalariada sin propiedades" (MEW 22, 209) comprende, a su vez, a todos los que viven en la dependencia salarial permanente respecto del capital, sin importar qué capitalista o tipo de capital compre o use su fuerza de trabajo, ni de qué manera esta sea explotada. Hay varias posibilidades establecidas por Marx para limitar este concepto *amplio*: se puede limitar el concepto económico de la c.t. al grupo de los productores reales de plusvalor o asalariados *productivos*, o sea, a los asalariados que son explotados en el modo capitalista específico y que se producen y valorizan como capital individual (cf. la alusión en MEW 23, 642s.); se puede aproximar la extensión del concepto de c.t. al de proletariado y entonces excluir a aquellos asalariados que presunta o verdaderamente están de parte del capital como miembros de la jerarquía empresarial; o se puede restringir a los trabajadores industriales o fabriles, que son los únicos que experimentan en carne propia los "métodos de producción capitalista específicos".

2.6. El concepto de la c.t. es, para Marx y Engels, un *concepto determinado de manera históricamente específica*: este tipo de "clase trabajadora" no ha existido siempre, surgió en condiciones determinadas y se encuentra en una situación que no se puede comparar con la que se conoce de los proletarios de tiempos anteriores. Marx cita aprobatoriamente a Sismondi (*Études sur l'économie politique*, 1837): "el proletariado romano vivió a costa de la sociedad, mientras que la sociedad moderna vive a costa del proletariado" (MEW 16, 359; MEW 23, 621). También en Max Weber se encuentra un concepto histórico específico de la c.t. moderna que la

diferencia del proletariado antiguo: este fue "un proletariado-consumidor, un montón de pequeño-burgueses desclasados, y no como actualmente, una c.t. que carga la producción sobre sus hombros" (1909, 6). Engels también había destacado este punto en 1886: en el caso de los "proletarios libres" de la Antigüedad, no se trataba esencialmente de los "no *trabajadores*, sino de *lumpem*proletarios", quienes existían "no solo sin ganancias, sino incluso con pérdidas para la sociedad y, por ende, sin poder radical"; los proletarios modernos son una clase trabajadora en cuyo trabajo se basa "de forma creciente la sociedad actual", que no puede arreglárselas sin ella (MEW 21, 497).

3. ¿De dónde viene la c.t. moderna? "Las condiciones económicas primero transformaron a las masas del país en trabajadores" escribe Marx en 1847 (MEW 4, 180; *MF*, 295). Este proceso histórico de transformación ocurre en fases; de ninguna manera ha terminado cuando existen los primeros trabajadores "natos", que crecen en familias de asalariados y, a su vez, serán asalariados de por vida. El cómo, las "condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto […] sus hábitos y aspiraciones vitales" (MEW 23, 185; *C*, I/1, 208), es importante para el nivel normal en el que se mueven los sueldos, pero también para el papel político y social que puede jugar la c.t. en la sociedad burguesa de un país. Marx describe en general el "movimiento histórico" que produce la c.t. moderna como un doble proceso de *expropiación*: por una parte, los trabajadores son liberados de la servidumbre y del gremio obligatorio; por otra, son despojados "de todos sus medios de producción, así como de todas las garantías que para su existencia les ofrecían las viejas instituciones feudales" (MEW 23, 743; *C*, I/3, 894, n.; cf. MEW 25, 892). Esta doble expropiación es el resultado de múltiples intervenciones y decisiones políticas –es decir, promovidas con la violencia estatal– que revolucionan completamente los derechos de propiedad individuales y colectivos disponibles con vistas a medios de subsistencia y producción. Para Marx, el ejemplo principal de este proceso lo constituyen los *enclosure movements* [movimientos de cercamiento] en Inglaterra, que en los siglos XVI y XVIII transformaron las tierras (de labranza) comunitarias en pastos para la cría de ganado y a campesinos y semiarrendatarios, en "obreros libres" sin tierra –*de facto*, en vagabundos y mendigos– (cf. MEW 23, 744ss.; para su discusión cf. Dobb 1967, Polanyi 1977, marzo de 1976).

Es entonces cuando comienza el siguiente proceso de la formación de clases, en el cual la "masa de la población, ahora libre y desposeída", es transformada en "asalariados libres". Los libres desposeídos primero se deben acostumbrar, mediante la "disciplina" y el poder

estatal organizado, al trabajo asalariado y la "existencia […] de meros obreros" (MEW 42, 661; *Gr.*, 2, 307). "El desposeído se siente más inclinado a convertirse en vagabundo, ladrón y mendigo que en trabajador" (631; *Gr.*, 2, 265; cf. también 661; *Gr.*, 2, 307). Mientras el modo de producción capitalista aún no domina, se requiere del "poder estatal para convertir a los desposeídos en *trabajadores* para condiciones favorables del capital" (ibíd.). Pero no "basta con obligarlos a que se vendan voluntariamente"; "educación, tradición y hábito" son, en primer lugar, lo que hace de ellos "una clase trabajadora" que "reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas" (MEW 23, 765; *C*, I/3, 922).

La c.t. moderna surgió de las más distintas fuentes: tanto de los "lúmpenes" como de estamentos más altos, tanto de los desarraigados y desclasados de todas las clases de la sociedad feudal como de los soldados (licenciados) y del pueblo "migrante", de los campesinos excedentes que se vuelven peones y criadas, de los aprendices de artesanos que no logran consolidarse como maestros independientes en su propio oficio. Ser asalariado no es de manera alguna una posición social reconocida, sino más bien una salida (temporal) que aún les queda a las "existencias fracasadas" o a los "pobres" de todos los estamentos (cf. MEW 3, 24, 183; MEW 23, 761ss.). En la sociedad de clases burguesa, continúa la ruina. A diferencia de lo que sucede en sociedades estamentales, en las sociedades de clases nadie tiene una posición social segura. El "descenso social" es un peligro real para todos los miembros de las clases poseedoras. La masa resultante "de la disolución de la clase media" (MEW 1, 390ss.; *CFDH*, 21), "los pequeños industriales, comerciantes y rentistas, los artesanos y campesinos […] desciende al nivel del proletariado" (MEW 4, 469; *MC*, 35; cf. MEW 6, 422). Las clases superiores, educadas, también pierden su estatus especial. En el *MC*, Marx y Engels plantean el proceso de la degradación y proletarización de estos estamentos debido a "la burguesía" como si ya hubiera terminado (a pesar de que acababa de empezar): "Ha convertido al médico, al jurista, al clérigo, al poeta, al hombre de ciencia en asalariados, a los que les paga un sueldo" (MEW 4, 465; *MC*, 28). La *Revolución Industrial* funciona como catalizador de este proceso: por un lado, transfiere permanentemente nuevos "elementos formativos" a la c.t. y, por el otro, cambia profundamente el carácter de la c.t.

4. *La situación de la c.t.* El libro de Engels, escrito entre 1844 y 1845 a continuación de una estancia de casi dos años en Inglaterra y "según las observaciones del autor y fuentes autorizadas", como se lee en el subtítulo de la edición de 1845, es uno de los primeros estudios piloto de las nuevas ciencias sociales. En-

GELS tiene un concepto realmente amplio de *situación*: no solo se incluyen en ella las circunstancias de trabajo, los salarios, los tiempos de trabajo y las condiciones de trabajo en la empresa, sino también la alimentación, el estado de salud, las condiciones de vida, la vestimenta, las relaciones familiares, el comportamiento en el tiempo "extralaboral", el nivel de educación, las costumbres y las representaciones morales. ENGELS no elude la tarea de describir el carácter social del trabajador moderno, tanto sus fortalezas como sus debilidades. Sin dudas esto es importante en un tiempo en el que precisamente en la literatura científica prevalece la opinión de que los trabajadores (fabriles) son una especie de "salvajes", una raza inferior y a todas luces una "clase peligrosa" (p. ej. BURET 1840), de la que proceden no solo borrachos, jugadores y prostitutas, sino principalmente los delincuentes. En *El capital*, la "situación de la c.t." constituye un tema importante (cf. *C*, I, caps. 13, 23); el material casi desconocido en Inglaterra "sobre las circunstancias de los obreros en casi todas las ramas de la industria" (se alude a los informes de las comisiones investigadoras parlamentarias publicadas en los llamados *Libros azules*), como pone de relieve ENGELS, aquí es "proclamado por primera vez" (MEW 16, 365).

MARX y ENGELS encontraron en los economistas clásicos opiniones claras ya sobre la suerte que puede tener la c.t. en la marcha del desarrollo capitalista. Adam SMITH opina que la nueva clase de los trabajadores (manufactureros) mejorará su situación material y empeorará la inmaterial en el curso del desarrollo capitalista: los salarios reales aumentarán, los trabajadores serán relativamente más prósperos; al mismo tiempo, se degradarán a una masa embotada, apática e ignorante que ya ni siquiera estará dispuesta a defender a la patria. Ambas cosas están en contradicción con la opinión de MARX, que cree que, en el curso del desarrollo capitalista, la situación de la c.t., antes que mejorar, más bien empeorará, pero, al mismo tiempo, será más consciente de sí misma, estará mejor organizada, será más combativa y más exitosa en la lucha política. En cambio, él comparte la opinión de SMITH de que a los trabajadores modernos ya no les importará mucho la nación, aunque no comparta la preocupación de SMITH por esta falta de patriotismo. Él ve plenamente el peligro de que los trabajadores, en la marcha del desarrollo capitalista, puedan degradarse "a una masa indistinta de diablos arruinados y pobres", "a los cuales ya no sirve ninguna salvación" (MEW 16, 151) cuando ya no pueden oponer ninguna resistencia a las tendencias inmanentes del modo de producción capitalista a continuar deteriorando permanentemente sus salarios y condiciones de trabajo. En el capítulo XXIII de *C*, I, MARX formula "*la ley general, absoluta, de*

la acumulación capitalista" (MEW 23, 674; *C*, I/3, 803). Se refiere, de hecho, al desarrollo a largo plazo de la situación de la c.t. y es formulada, como todas las leyes generales, con una reserva explícita: "En su aplicación, al igual que todas las demás leyes, se ve modificada por múltiples circunstancias" (ibíd.; ibíd.). Realmente Marx da dos formulaciones que se complementan mutuamente, la primera de las cuales se refiere al "ejército industrial de reserva" y la segunda, a la situación de los trabajadores que tienen un puesto de trabajo. En sentido estricto, aparece al mismo tiempo una tercera declaración de ley que se refiere al aumento del "pauperismo".

La primera parte de la ley dice: en la medida en que se acumula el capital, crece la c.t. absoluta y, al mismo tiempo, crece "la magnitud proporcional del ejército industrial de reserva" (MEW 23, 673; *C*, I/3, 803). Cuanto mayor es este ejército industrial de reserva de manera absoluta y en relación con el "ejército obrero activo", tanto mayor es la miseria que afecta a los distintos componentes del ejército de reserva (673ss., 803ss.). Marx *no* afirma que tengan que empeorar *absolutamente* las condiciones de vida de los desocupados y de los semiocupados en el curso del desarrollo capitalista; por cierto, dice que debería haber cada vez más trabajadores que se encuentren en esta situación precaria y miserable, aun cuando deba mejorarse la situación de la c.t. en su conjunto (e incluso la del ejército industrial de reserva o grupos determinados de semiocupados o desocupados).

La segunda parte dice que, en la medida en que se acumule el capital, aumentará "la miseria de capas cada vez más amplias del ejército obrero activo" (MEW 23, 674; *C*, I/3, 804). Cuanto más se acumule el capital, tanto más intensivos y extensivos serán los "métodos de producción capitalistas específicos", sobre todo aplicado a la producción del "plusvalor relativo". De ahí que las "condiciones de existencia" se tornen "precarias" para todos los trabajadores que logran la venta y reventa de su fuerza de trabajo; aumenta el riesgo de desempleo y por eso crece la "inseguridad" de su existencia, que Engels destacó como rasgo característico central de la situación de vida proletaria (MEW 2, 344). Al mismo tiempo, la masa de los trabajadores llega a intuir que, en el modo de producción capitalista, todos los avances en la productividad son obtenidos "a costa del trabajador individual". Al menos para el trabajo organizado de manera fabril en la gran industria, vale el hecho de que este es cada vez es más duro –más intensivo y agotador– y más monótono, más vacío de contenido y menos exigente intelectualmente; que las condiciones de trabajo empeoran (p. ej., en lo que concierne a ruido, calor, polvo, mal olor, peligro de accidentes), que la vigilancia y el control du-

rante el trabajo se vuelven más intensos y sistemáticos, que aumenta la jornada laboral, que aumentan los trabajos de las mujeres y de los niños. Por eso, "empeora la situación del obrero, *sea cual fuere su remuneración*" (MEW 23, 675; *C*, I/3, 805). Este empeoramiento de su situación vital en el curso de la acumulación capitalista también es formulado *independientemente del nivel del salario*; también tendría que producirse en el caso de un aumento de los salarios en términos monetarios y reales.

Cuanto mayor es el ejército industrial de reserva, tanto mayor es, en tercer lugar, el pauperismo, el "hospicio de inválidos del ejército obrero activo" (MEW 23, 673ss.; *C*, I/3, 803ss.). Por otro lado, está claro que el crecimiento de estos estratos de pobres, que ya no se pueden considerar a sí mismos una "mercancía fuerza de trabajo" competitiva en el mercado, presiona hacia abajo la situación vital de toda la c.t., aun cuando estos depauperados ya no jueguen ningún papel como competidores en el mercado de trabajo y, por tanto, ya no puedan influir en el nivel salarial general. Este es también el sentido de la primera versión, aún muy general, de la "tendencia de depauperación" en el *MC*: el trabajador moderno se hunde "cada vez más bajo las condiciones de su propia clase", se convierte en un depauperado, porque ya no se puede seguir reproduciendo como trabajador asalariado. La clase capitalista es incapaz de mantener la dominación porque ha permitido que los trabajadores, en un número creciente, en términos absolutos y relativos respecto de la población, se hundan en una situación –como Marx y Engels aparentemente suponen– "en que tiene que alimentarlos, en lugar de ser alimentada por ellos" (MEW 4, 473; *MC*, 40; trad. mod.).

Marx resume todas las enunciaciones parciales de su "ley" en la fórmula según la cual a la "acumulación del capital" o riqueza de un lado debería corresponder la "acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto", el de la c.t. (MEW 23, 675; *C*, I/1, 805). La enumeración muestra que él está pensando aquí en el concepto *amplio* de situación de la c.t. acuñado por Engels. Si y cómo esta ley general –que ha entrado en la historia del socialismo y de la economía política como la "teoría de la depauperación"– tiene lugar en el desarrollo del capitalismo, sigue siendo una controversia entre seguidores y opositores del parecer marxiano (que, por lo general, se puede interpretar en el sentido de un hundimiento absoluto y a largo plazo de los salarios reales).

En todo caso, Marx sostuvo que la investigación de la situación de los trabajadores en los distintos países capitalistas es una tarea permanente para los socialistas de todos los colores. Su proyecto de

reunir los "elementos para una estadística de la c.t." (MEW 16, 191) en el marco de la AIT nunca se materializó; sin embargo, muestra, tal como los informes de la situación de la c.t. en Europa e Inglaterra redactados por Engels en 1878 y 1885 (cf. MEW 19, 119ss.; MEW 21, 191ss.), que él considera que el conocimiento exacto de la situación de la c.t. en los distintos países es la primera base para toda política socialista que considere seriamente a la c.t. como "sujeto histórico" de una revolución política y social, en oposición a los socialistas contemporáneos, que la consideran, más bien, como pupila o como la mera masa del socialismo.

5. ¿Cómo es que los trabajadores se convierten en clase (social)? En un comienzo, los trabajadores son una "masa" de personas cuyas "condiciones económicas de existencia", "su modo de vivir, sus intereses y su educación" se oponen a las de las otras clases de la sociedad burguesa (MEW 8, 198; *18.B*, 20) a causa de una "situación común, unos intereses comunes" (MEW 4, 181, *MF*, 295). Con ello, "esta masa ya es una clase respecto al capital, pero todavía no para sí misma" (ibíd.; ibíd.). Solo en el curso de las luchas económicas y políticas, en las que se genera entre ellos "la igualdad de sus intereses", un "punto en común", una "conexión" más allá de lo local (nacional) y una "organización política" (MEW 8, 198), es que "esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma" (MEW 4, 181; *MF*, 295s.; trad. mod.).

De esta manera, Marx planteó el tema para muchas investigaciones posteriores: ¿cómo es que los trabajadores asalariados modernos se convierten (con una fórmula no acuñada por él) de una clase "en sí" en una clase "para sí"? En 1847, él lo formula como tema para una investigación histórica: cómo el proletariado "se ha constituido como clase", su "constitución como clase", es análogo a investigar las "diferentes fases históricas" (ibíd.; ibíd.) del proceso de formación de la burguesía. Los socialistas científicos han dado "cuenta exacta de las huelgas, de las coaliciones y de las otras formas con las que los proletarios efectúan ante nuestros ojos su organización como clase" (ibíd.; ibíd.).

Principalmente el historiador E. P. Thompson (1963) ha revitalizado este viejo tema. Expone que, hacia 1830, en Inglaterra hay, de hecho, una c.t. 'lista' para la acción colectiva, que tiene intereses comunes y dirigidos unívocamente contra los "empleadores" (*employers*), dispone de una densa red de relaciones sociales e instituciones sociales especiales y posee gérmenes de un sistema de valores y de normas comunes. Esta nueva clase es el producto de un proceso de aprendizaje histórico que Thompson describe para el período entre 1780 y 1832 y en el que hay dos elementos que juegan el papel principal: los trabajadores crean un

sinnúmero de sociedades y clubes locales que están interrelacionados y organizan una "*working class community*" [comunidad de clase trabajadora] eficaz tanto localmente como más allá de lo local, y que marca su vida cotidiana. Al mismo tiempo, experimentan con formas de intervención y resistencia y, de esta manera, hallan las "armas de los débiles", que pueden usar exitosamente.

Hobsbawm (1984, 204, 206ss.) objetó que el proceso de la formación de las clases nunca está cerrado, sino que debe ser considerado como un proceso permanente, que de ninguna manera transcurre de forma lineal; puede ser interrumpido. Puede revertirse: una clase puede retroceder absolutamente a una masa más o menos amorfa y volver a perder su identidad colectiva. Y una c.t., una vez constituida, puede desarrollarse convenientemente y cambiar su aspecto: la c.t. inglesa hacia 1880 no es la misma clase que la de 1830. Recién en este lapso, ella se convierte en una clase predominantemente industrial o fabril; juegan un papel creciente nuevos grupos de trabajadores, como los ferroviarios y los mineros; surgen nuevas industrias en las cuales, a diferencia de lo que ocurría en la industria textil, dominante por tanto tiempo, ya no prevalecen las mujeres, sino que trabajan los hombres; el trabajo infantil se reduce a menos de la mitad: la c.t. inglesa se torna más industrial, masculina, adulta. Al mismo tiempo, se desarrolla un estilo de vida proletario (p. ej., con el fútbol como deporte proletario específico) con un código de costumbres propio, en oposición a la clase media.

Vester (1971) va más lejos, en lo metodológico, en el intento de examinar el proceso de la formación de clase en los trabajadores asalariados modernos como una consecuencia de los *ciclos de aprendizaje* en los cuales se obtienen y desarrollan colectivamente las experiencias. En tiempos más recientes, el proceso de la formación de clases fue puesto bajo la lupa de forma histórico-comparativa (cf. Katznelson y Zolberg 1986).

6. *La estructura de la c.t.* Ya en 1845 Engels diferencia una serie de grandes "secciones" o "clases" de la c.t.: los trabajadores industriales, los trabajadores en la minería y los trabajadores en la agricultura (MEW 2, 253ss.). Entre los trabajadores industriales, él diferencia a su vez a los "obreros fabriles en sentido estricto" de los trabajadores asalariados que son empleados por pequeños maestros artesanos o en la industria doméstica organizada en forma capitalista (trabajo a domicilio) (cf. 253, 360ss., 408ss.). Al mismo tiempo, ve las diferencias que existen entre la situación vital de los trabajadores en las grandes ciudades y los que están en el campo (256ss., 473ss.); él expone detalladamente las diferencias y tensiones entre

los trabajadores ingleses nativos y los inmigrantes irlandeses, quienes "forman allí la clase más baja de la población" en todos los distritos industriales de las grandes ciudades (320ss.: *Situac.*, 320ss.).

Marx expresa en *El capital* un concepto claro de la estructura de la c.t. moderna, también de los cambios que ella sufre en la marcha de la industrialización: él comienza con la "simple separación de los obreros en *calificados* y *no calificados*" que produce el período de la manufactura (MEW 23, 371; *C*, I/1, 426). En la gran industria, en lugar de la "jerarquía" de artesanos parciales especializados que define a la manufactura, se presenta la "división esencial" entre "los obreros que están ocupados efectivamente en las máquinas-herramientas" y los "*simples peones*", entre los cuales tiene lugar un intercambio permanente que aumenta en la medida en que disminuyen la importancia de la "habilidad detallista" y la especialización de por vida y cesa la necesidad de "adiestrar exclusivamente como obreros mecánicos a una clase particular de obreros" (444; 512s.), etc. Esta estructura cambia, en primer lugar, mediante la diferenciación progresiva de los trabajadores fabriles; en segundo lugar, por el hecho de que la gran industria acaba con toda clase de formas preindustriales de trabajo y de empresa y avanza hacia ramas de producción cada vez más amplias, donde diezma la cantidad de trabajadores no fabriles.

La c.t. de la era industrial está compuesta de trabajadores fabriles, trabajadores manufactureros, artesanos y trabajadores de la industria en domicilio (trabajo en domicilio). Los primeros tres grupos están concentrados espacialmente y se encuentran bajo el mando directo del capital; el último grupo vive en las ciudades, está esparcido por el campo y es comandado solo muy indirectamente por el capital (cf. MEW 23, 485ss.). Estos grupos se diferencian por el grado y la forma de la explotación (de manera más "desvergonzada" en la industria casera en domicilio que en la manufactura y la fábrica) y por la intensidad de la "competencia laboral" (que en la industria en domicilio "alcanza necesariamente su nivel máximo") (486; *C*, I/2, 563). A ello se suman los grandes grupos de trabajadores agrícolas, de trabajadores asalariados comerciales (en el comercio y el crédito) y, finalmente, la "clase de los servidores" con sus diversas subdivisiones de ayudantes domésticos, lacayos, etc. Teniendo en cuenta el tipo y monto de su remuneración y la regularidad de su ocupación, Marx distingue además "diversas capas de la c.t." (666; 793) y ve tales diferencias de estrato tanto en el "ejército activo" –entre las capas "peor pagas" y las "mejor pagas"– como también en el ejército industrial de reserva (cf. 670ss., 684, 697).

Además de la pregunta por cuán homogénea o heterogénea es la c.t. de un país, o del problema antiguo

y a su vez actual de la "subclase" (el "subproletariado") de los "obreros inmigrantes", ejemplificada por Marx con los trabajadores irlandeses, y de la c.t. dividida en Inglaterra por ellos en "dos campos *hostiles*" (MEW 32, 668ss.; cf. MEW 16, 388ss., 416ss.), ha sido tratada una y otra vez la delimitación de la c.t. "genuina", o bien la delimitación de los proletarios "no genuinos", debate que se vuelve más enconado cuanto mayor es la participación de quienes reciben un salario y una remuneración en dinero (los "trabajadores en relación de dependencia") en la población obrera de todos los países capitalistas desarrollados. La pregunta por cuáles de los trabajadores asalariados deben contarse dentro de la c.t. y cuáles no depende de la "misión histórica" que le fue atribuida en la tradición marxista (y no solo en ella).

7. ¿La clase trabajadora como sujeto revolucionario? Ya en 1847 Marx se vuelve contra aquellos socialistas que "en la miseria solo verán miseria" (MEW 4, 143; *MF*, 228), "sin ver en ello el lado revolucionario derrocador que arroja por la borda a la sociedad vieja" (ibíd.; cf. MEW 16, 28ss.). En esto se basa la carga normativa que ha retenido el concepto de c.t. –mejor: el concepto de proletariado– en la tradición marxista, y al que fundamentalmente hay que agradecerle que este concepto haya jugado un gran papel en la política moderna como fórmula movilizadora y legitimadora para una gran parte del movimiento de los trabajadores en muchos países. Por cierto, la tesis de la "vocación histórica" de la c.t. es precisamente un elemento de la teoría socialista que Marx y Engels tienen en común con muchos socialistas contemporáneos y posteriores (cf. Proudhon 1865).

En los estatutos de la AIT (1864) redactados por Marx aparece, en primer lugar, el principio de que "la emancipación de la clase trabajadora debe ser conquistada por la propia clase trabajadora" (MEW 16, 14; MEW 17, 440). El hecho de que lo pusieran en duda dentro del partido de los trabajadores fue motivo de ruptura política para Marx y Engels: "No podemos, por consiguiente, marchar con unos hombres que declaran abiertamente que los trabajadores son demasiado incultos para emanciparse ellos mismos, por lo que tienen que ser liberados desde arriba, por los filántropos de la gran burguesía y de la pequeña burguesía" (MEW 19, 165). Uno se puede imaginar fácilmente su reacción al dogma fundamental de la "teoría del partido" leniniana (que precisamente gira en torno a este punto de la incapacidad de los trabajadores para la autoliberación).

El objetivo del movimiento de la clase proletaria ocasiona grandes dificultades. Una cosa es la "emancipación" en el sentido de la liberación respecto de todas las formas de represión, de discriminación, de explotación. Pero, ¿por qué los trabajadores asalariados modernos

como clase tienen que desarrollar un interés duradero en una "revolución" y una transición a un modo de producción no capitalista? ¿Por qué tienen que convertirse en una clase "revolucionaria" y por qué tienen que buscar su salvación precisamente en el "socialismo" o el "comunismo"? Seguramente, en el sentido de la descripción que Marx y Engels dan de la situación vital dentro de la sociedad burguesa, ellos tendrían todas las razones y un derecho moral a la revuelta radical. Pero su interés inmediato debería estar dirigido a escapar de todas las formas particulares de opresión y a hacer su situación más soportable.

Una y otra vez, Marx y Engels se esfuerzan en fundamentar por qué los trabajadores no solamente tienen que sublevarse, sino que también tienen que pasar a una revolución social. Al final de *C,* I, Marx sugiere la "tendencia histórica de la acumulación capitalista", en la que no solo "se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación", sino también "la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción" (MEW 23, 790ss.; *C*, I/3, 953). Esta tendencia lleva, "con la necesidad de un proceso natural", a la "negación de la negación", a la demolición de la propiedad privada capitalista y, con ello, a la del modo de producción capitalista, continúa diciendo, y remite al pasaje del *MC* sobre el proletariado como única "clase realmente revolucionaria" (791; 563, n.).

Este texto fue criticado tempranamente como un coqueteo con Hegel; así, en 1873 por Dühring. En su réplica, Engels sostiene que esto era solo la síntesis de la demostración histórica de que "el modo de producción capitalista produce […] las condiciones materiales bajo las cuales tienen que perecer" (MEW 20, 124; *AD*, 124). Una vez que Marx hubo probado que el proceso de cambio radical, así como la superación del modo de producción capitalista, se ha realizado efectivamente en parte y en parte tiene que producirse", lo describe una vez más como un proceso que "se realiza según una determinada ley dialéctica" y para ello utiliza conceptos de la lógica dialéctica sin atribuirle fuerza probatoria alguna a este uso lingüístico (125; ibíd.). Sin embargo, continúa siendo más que problemático querer "demostrar" históricamente por adelantado un proceso de tal dimensión.

También en *El capital* el "papel revolucionario" de la c.t. continúa siendo una hipótesis que históricamente tiene un buen sentido: dado que las contradicciones que son inmanentes al modo de producción capitalista no se mueven, o sea, no se mueven o se superan automáticamente o según la "lógica dialéctica", es plausible encomendar el papel de adversario más importante de la

burguesía a la clase que más tiene que sufrir bajo ella y que es capaz de una gran acción colectiva. Por cierto, Marx se las arregla con un "como si" heroico cuando se trata del contenido y el objetivo de esta acción: "La c.t. sabe", escribe en 1871, a qué se compromete con esta acción y qué es lo que tiene por delante (MEW 17, 546ss., 343), aun cuando la c.t. empírica, especialmente los comuneros rebeldes, no tengan mucha noción de esto. Este artilugio puede incluso disculparse diciendo que Marx escribe un texto en defensa de la Comuna, calumniada en todas partes. Pero el autor de *El capital* ya no puede escribir, como en 1844: "No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es y* de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo" (MEW 2, 38; *SF*, 102). Como político, Marx debe poner a prueba el principio de tener siempre que "hacer frente a la opinión momentánea del proletariado" (MEW 8, 600); como economista político, sabe que la "situación vital" de la c.t. en el capitalismo es totalmente contradictoria y que las relaciones económicas se encuentran llenas de mistificaciones.

8. *Desiderata y preguntas abiertas*. Ya en la primera generación después de Marx, se desencadena públicamente la discusión sobre el desarrollo y las perspectivas de futuro de la c.t. El así llamado debate sobre el revisionismo también gira en torno precisamente a la pregunta por cómo ha cambiado la situación de la c.t. en los países capitalistas más importantes, ya sea para mejor o para peor, y cuáles conclusiones se pueden o deben sacar de ello. En vida de Marx se puso en duda la tesis de la "misión histórica" de la c.t., que hoy es cuestionada por todas partes. El llamamiento al "adiós al proletariado" (Gorz 1980) no vale para la c.t. verdadera, sino para aquello que es considerado como mito del proletariado revolucionario. Pero, ¿hay todavía una c.t. en los países del capitalismo altamente desarrollado, organizado, democrático y mitigado por el Estado de bienestar? ¿Existe en el sentido de "clase para sí" políticamente organizada, autoconsciente, siempre presuponiendo que esta haya existido alguna vez? También esta pregunta mueve los ánimos desde hace tiempo. Una de las mayores omisiones de la tradición marxista concierne paradójicamente a lo que Marx llamó la "economía política de la clase trabajadora" (MEW 16, 11); sin tener en cuenta las pocas excepciones (cf. por ej. Rühle 1970, 1977), los marxistas se han interesado poco por la economía segunda o tercera de los trabajadores, su especial modo de reproducción en el contexto de una economía mercantil capitalista. Si bien la reproducción de la mercancía fuerza de trabajo se puede describir con la fórmula de un circuito, en el mercado de trabajo y el mercado de mercancías (sección

bienes de consumo) constituyen las estaciones principales:

mft – v, v – mbc… c… mft' mft – v

Pero esa es solo una parte de la historia de cómo sobreviven los trabajadores en el capitalismo, y cómo cambia su modo de (sobre)vivir en la marcha del desarrollo capitalista. Aun si descontamos las actividades remuneradas secundarias, como pequeño agricultor o artesano, y todas las formas (modestas) de la economía de subsistencia –de la producción directa de valor de uso para el sustento personal–, la fórmula antes expuesta de circulación para la "reproducción de la mercancía fuerza de trabajo mediante mercancías" solo nos aclara una parte de lo que constituye el proceso de reproducción de la c.t. como clase. Vivir del salario no es fácil. El papel principal aquí no lo juega solamente el nivel salarial, sino sobre todo la inseguridad de la situación vital del trabajador asalariado moderno, que permanece dependiente de por vida de un sueldo oscilante e irregular: ¿cómo puede "edificarse una vida humana con el salario semanal?", ¿cómo puede edificarse una familia con "contratos salariales siempre rescindibles, que nunca es seguro que habrán de renovarse?", pregunta Karl Renner (1953, 164).

Sobre el cómo se puede aprender algo de las investigaciones históricas: la economía de la c.t. abarca un sinnúmero de formas de reproducción, formas de producción e intercambio institucionales particulares, formas de crédito y de ahorro, formas del comercio y el seguro en el margen o en los nichos de la economía mercantil capitalista, que superan los límites de una economía de la administración doméstica puramente privada (cf. p. ej. Stedman-Jones 1971; Johnson 1985; Lebowitz 1992). Ella cambia considerablemente en la marcha del desarrollo capitalista; a menudo las "invenciones" económicas de la c.t. (como, por ej., el seguro social y las tiendas de autoservicio) tienen una influencia significativa como modelo para la primera economía mercantil, la capitalista.

Aglietta (1979) y otros defensores de la "escuela regulacionista" han propuesto tomar, como criterio para una periodización de la historia del capitalismo, precisamente un aspecto descuidado hasta ahora: los cambios estructurales en las formas de la dependencia del salario y, con ello, de la situación de la c.t. en el capitalismo. Su concepto de "fordismo" apunta precisamente hacia ello.

Bibliografía: M. Adler, "Wandlung der Arbeiter-klasse?", en *Der Kampf*, año 26 (1933), 367-382, 406-414; M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation. The US Experience* (francés, 1976), Londres 1979; R. Ahlberg, *Das Proletariat. Die Perspektiven der Arbeiterklasse in der Industriegesellschaft*, Stuttgart 1974; F. V. Baader, *Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den*

Vermögen besitzenden Klassen der Societät, Leipzig 1835; J. Barton, *Observations on the Circumstances which Influence the Condition of the Labouring Classes of Society*, Londres 1817; E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899; E. Buret, *De la Misère des Classes labourieuses en Angleterre et en France*, París 1840; F. Castles y C. Kossack, *Immigrant Workers and Class Structure* in *Western Europe*, Londres, 1973; M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (1946), Londres 1967; E. Ducpétiaux, *Budgets économiques des classes ouvrières en Belgique*, Bruselas 1855; W. Ellis, "Effect of the Employment of Machinery upon the Happiness of the Working Classes", en: *Westminster Review* 5 (1826); A. Gorz, *Abschied vom Proletariat*, Frankfurt/M 1980; E. J. Hobsbawm, *Labouring Men. Studies in the History of Labour*, Londres, 1961; –, "The Making of the Working Class 1870-1914", en: *Worlds of Labour*, Londres, 1984, 195ss.; J. Kocka, *Weder Stand noch Klasse*, Bonn 1990; P. Johnson, *Saving and Spending. The Working Class Economy in Britain 1870-1939*, Oxford, 1985; I. Katznelson y A. Zolberg (eds.), *Working Class Formation. Nineteenth-Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, 1986; K. Kautsky, *Das Erfurter Programm – in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, Stuttgart, 1892; –, *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, Berlín, 1922; J. Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, vols. 1-38, Berlín RDA 1960-1972; R. Lavollée, *Les classes ouvrières en Europe. Études sur leur situation matérielle e morale*, París 1894/1896; M. Lebowitz, *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class*, Nueva York 1992; F. Le Play, *Les ouvriers européens*, París 1854; A. Levenstein, *Die Arbeiterfrage*, Múnich 1912; K. Marx, "Crítica al Programa de Gotha", en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú 1974, vol. 3; E. März, *Einführung in die Marxsche Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Viena 1976; A. Marshall, *The Future of the Working Classes*, Londres 1873; Mallet, S., *La Nouvelle Classe ouvrière*, París 1967. J. Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 19001970*, Frankfurt/M 1984; R. E. Pahl, *Divisions of Labour*, OxfordNueva York 1984; P. J. Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, París 1865, 1924; K. Polanyi, *The Great Transformation* (1944), Viena 1977; K. Renner, *Wandlungen der modernen Gesellschaft*, Viena 1953; O. Rühle, *Illustrierte Kultur- und Sittengeschichte des Proletariats*, vol. I. Berlín 1930 (reimpresión: 1970); vol. II Lahn-Gießen, 1977; K. D. M. Snell, *Annals of the Labouring Poor*, Cambridge 1985; W. Sombart, *Das Proletariat*, Frankfurt/M 1906; G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du proletariat*, París 1919; G. Stedman-Jones, *Outcast Lon-*

don, Oxford 1971; L. V. Stein, *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Leipzig, 1850; H. Steiner, *Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus*, Berlín RDA 1967; F. Sternberg, *Der Imperialismus*, Berlín 1926; –, *Der Niedergang des deutschen Kapitalismus*, Berlín 1932; –, *Anmerkungen zu Marx - heute*, Frankfurt/M 1965; P. Sweezy, "Marx und das Proletariat", en *Die Zukunft des Kapitalismus* Frankfurt/M 1967, 113-130; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth 1963; M. Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess*, Frankfurt/M 1971; L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, París 1840 (reimpresión: 1979); M. Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum" (1909), en: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1988, 1-288; L. Winter, *Das Proletariat in der Welt von heute. Wesen, Umfang, Strukturveränderungen*, Berlín/RDA 1982; H. Zwahr, *Zur Konstituierung des Proletariats als Klasse*, Berlín RDA 1978.

Michael Krätke
Trad. de Noelia Peña Rojas

⇨ Alienación, Aristocracia obrera, Autoadministración de los trabajadores, Burguesía, Capacidad de trabajo, Capitalismo, Cartismo, Clase capitalista, Clase trabajadora, Control de los trabajadores, Cultura de los trabajadores, Desocupación, Destrucción de máquinas, Dictadura del proletariado, Distribución, Economía comunitaria, Ejército industrial de reserva, Élite, Empobrecimiento, Encuesta a los trabajadores, Estado de los trabajadores (y de los campesinos), Estado social, Explotación, Explotación secundaria, Fábrica, Fordismo, Forma salario, Formación de los trabajadores, Formas de lucha sindicales, Fuerza de trabajo, Gobierno de los trabajadores, Ley férrea del salario, Lumpemproletariado, Manufactura, Mercado, Mercado de trabajo, Miseria, Misión histórica, Movimiento cultural de los trabajadores, Movimiento de los trabajadores, Negación de la negación, Organización del trabajo, Plustrabajo, Plusvalor, Pobre, Pobreza/riqueza, Política laboral, Política social, Proletariado, Proletarización, Proletkult, Reducción del tiempo de trabajo, Regulacionismo, Relaciones de trabajo, Revolución industrial, Salario, Sindicatos, Socialismo, Tiempo de trabajo, Trabajador completo, Trabajador de masas, Trabajador fabril, Trabajo, Trabajo asalariado, Trabajo en domicilio/Teletrabajo, Trabajo femenino, Trabajo infantil, Trabajo productivo/improductivo.

Corrupción

Al.: Korruption.
Ár.: fasād.
Ch.: fuhua 腐化
Fr.: corruption.
In.: corruption.
Ru.: korrupcija.

I. "C." quiere decir el egoísta incumplimiento de las obligaciones que uno ha contraído con los demás, especialmente con una comunidad. Si el capitalismo se revela como el verdadero reino de la c., también está expuesto al peligro de la c. todo proyecto de socialización basado en la solidaridad. Así como es importante la moral de cada individuo aislado, en el sentido de una solidaridad fiable, es, en última instancia, decisivo minimizar las condiciones de c. estructural, aunque estas tal vez nunca puedan ser del todo eliminadas. Es por esto que resulta imprescindible estudiar la experiencia de los países del socialismo de Estado con la c. Su historia enseña, por ejemplo, que ciertas formas de combatirla no hacen sino echar más leña al fuego de la c.

La palabra "c." deriva del latín *corrumpere* (pudrirse, echarse a perder; seducir, sobornar), que a su vez deriva de *rumpere* (romper, desgarrar). Mientras que "quien irrumpe para robar" viene de afuera y trabaja con violencia, la c. trabaja con objetos del deseo para romper barreras internas. La c. se activa con la energía de desigualdades de oportunidades, de poder y de riqueza en las fronteras políticas, jurídicas, morales, religiosas, incluso estéticas. Es posible diferenciar una c. sistémica o estructural de una c. intersubjetiva. De la misma manera que, en el caso más común de c. (i. e. el soborno), se puede distinguir entre el soborno activo y pasivo, lo mismo sucede para la c. intersubjetiva. En la c. activa, se trata de hacer que una voluntad ajena viole tales fronteras o tolere tales violaciones. A esto último se lo denomina c. pasiva, lo que tiende a ocultar que también la inacción por interés debe entenderse como acción consciente. Cuando la c. se da en la primera línea de los antagonismos sociales, lo que cada uno de los bandos contrapuestos defina como c. puede devenir en una cuestión de perspectiva y, por lo tanto, de partidismo.

Bajo condiciones capitalistas, la c. que busca el enriquecimiento monetario, junto con la c. de carrera que gira en torno a los ingresos, asigna su lugar a todas las demás formas de c. Ellas se concentran en la frontera que discurre entre el Estado (política) y el mercado (lógica de la ganancia), así como entre aquellos intereses que compiten entre sí por dicha ganancia. Hunden sus raíces modernas en el capitalismo; más acá de la espectacularidad de algunos casos de c., afectan, sin embargo, en mayor o menor medida a todos los individuos, en su actitud y su conducta de vida. Para demostrar esto,

Brecht ideó, en *Los siete pecados capitales del pequeño burgués*, siete c. morales y culturales de aquellos que, bajo condiciones capitalistas, aspiran a ascender socialmente. Y en un poema de 1935, describe la c. de los que no encubren la injusticia, pero tampoco la critican: "Para no perder el pan, / en tiempos de creciente opresión, / muchos resuelven […] / no denunciar nada, pero / tampoco aprobar nada. […] No sin benevolencia / aceptan los opresores al que está dispuesto / a no perder el pan. / No aparece como un sobornado, / porque no le han dado nada, sino que / solamente no le han quitado nada." ("A los adaptados", 2017, 111).

En el socialismo de Estado europeo en declinación, se desarrolló un sistema de c. que, bajo el dominio de la parasitaria "c. de los consumidores", hizo de la "c. productiva" una necesidad económica con la que salvaguardar el proceso de producción (Haug 1989, 174). Cuando, como sucede particularmente en la República Popular China desde el cambio de rumbo con Deng Xiaoping, un Partido Comunista monopoliza los altos mandos del Estado para modernizar de manera recuperatoria el país en sentido capitalista, la relación de fuerzas entre la voluntad política general y el interés privado por el enriquecimiento se traslada al partido estatal y este aparece, a los ojos de las masas gobernadas, como la c. por excelencia. Esta impresión, alimentada por los escándalos, eclipsa el hecho básico de que el capitalismo se presenta, desde los comienzos de la llamada acumulación originaria, como la c. devenida en sistema y como la corrosión de todo orden político y moral. Cuando, en 1860, un periódico conservador de Inglaterra cercano al gobierno afirmó que el capital huye de la turbulencia y la refriega y que es de naturaleza medrosa, el sindicalista Thomas J. Dunning caracterizó la energía propulsora del capitalismo con la siguiente formulación, retomada por Marx: "Esto es muy cierto, pero no es toda la verdad. El capital experimenta horror por la ausencia de ganancia o por una ganancia muy pequeña, como la naturaleza siente horror por el vacío. Si la ganancia es adecuada, el capital se vuelve audaz. Un 10 % seguro y se lo podrá emplear dondequiera; un 20 %, y se pondrá impulsivo; un 50 %, y llegará positivamente a la temeridad; por 100 %, pisoteará todas las leyes humanas; 300 % y no hay crimen que lo arredre, aunque corra el riesgo de que lo ahorquen. Cuando la turbulencia y la refriega producen ganancias, el capital alentará una y otra. Lo prueban el contrabando y la trata de esclavos" (Dunning 1860, 35s.; cf. MEW 23, 788, n. 250; tanto aquí como en la edición MEGA, con errores en el entrecomillado; *C,* I/3, 950s.).

1. Marx no concibe solo los excesos del capitalismo, sino su rasgo fundamental de "cambiabilidad de todos los productos, actividades y relaciones" como idéntico con la "c. general" (MEW 42, 96; *Gr.*,

1, 90). El poder que surge del intercambio universal como poder igualmente universal es el del dinero. En él, el "poder social se convierte […] en poder privado, perteneciente a un particular. De ahí que la sociedad antigua lo denuncie como la moneda fraccionaria de su orden económico y moral" (MEW 23, 146; *C*, I/1, 161).

1.1 Marx hace que hable Sófocles acerca de la valoración que la Antigüedad tenía acerca del dinero: "No ha habido entre los hombres invención más funesta que la del dinero: ella devasta las ciudades, / ella saca a los hombres de su casa, / ella los industria y pervierte sus buenos sentimientos, / disponiéndolos para todo hecho punible; / ella enseñó a los hombres a valerse de todos los medios / y a ingeniarse para cometer toda clase de impiedad" (*Antígona*, 1957, 632; cf. MEW 23, 146; *C*, I/1, 161s., n.). Encuentra en Shakespeare la misma denuncia de la dominación del dinero como umbral del capitalismo moderno: "Esto os va a sobornar a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes y a alejarlos de vosotros; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a fortalecer y disolver religiones, bendecir a los malditos, hacer adorar la lepra blanca, dar plazas a los ladrones, y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas" (Shakespeare 1991, 643 [*Timón de Atenas*]). Recogiendo estos y otros testimonios (cf. MEW 40, 563ss.; *MEF*, X y MEW 23, 146; *C*, I/1, 161), Marx lo conceptualiza de la siguiente manera: "Cosas que en sí y para sí no son mercancías, como por ejemplo la conciencia, el honor, etc., pueden ser puestas en venta por sus poseedores, adoptando así, merced a su precio, la forma mercantil" (MEW 23, 117; *C*, I/1, 125).El capitalismo inaugura cabalmente un "tiempo en que todo lo que los hombres habían venido contemplando como inalienable se hizo objeto de intercambio, […] en que incluso las cosas que hasta entonces se transmitían pero nunca se intercambiaban, se donaban pero nunca se vendían, se adquirían pero nunca se compraban, tales como virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia, etc., todo, en suma, pasó a la esfera del comercio. Es el tiempo de la c. general, de la venalidad universal, o, para expresarnos en términos de la economía política, el tiempo en que cada cosa, moral o física, es llevada al mercado como valor comercial" (MEW 4, 69; *MdF*, 5; trad. mod.).

1.2. La venalidad generalizada perfora, igual que todas las demás fronteras, las que separan al ciudadano del burgués, o hace que el supuesto ciudadano se comporte como un burgués y que quien sirve al Estado [*Staatsdiener*, esto es, el empleado público, NdT] actúe como si se sirviera a sí mismo [*als Selbstbedienender*]. El corrupto es "el burgués henchido de estadista" que "complementa su vileza prác-

tica mediante su euforia teórica" (MEW 8, 168; *18.B*, 108; trad. mod.) y maquilla el interés privado tras la fachada del bien común. Siguiendo el ejemplo de las sucesivas transformaciones de la Revolución Francesa, impulsadas por el choque entre el burgués [*bourgeois*] y el ciudadano [*citoyen*], Engels muestra cómo la "ciudadanía, extraviada en su propia capacitación política" había huido de la defensa terrorista de la virtud revolucionaria bajo Robespierre refugiándose "primero en la c. del Directorio y luego bajo la protección del despotismo napoleónico", para después, bajo el lema "¡Enriqueceos!" del "rey burgués" Luis Felipe –ante "la pobreza y la miseria de las masas trabajadoras" y "en los pinchazos y la envidia de la lucha de la competencia" en el "desarrollo de la industria sobre bases capitalistas"–, abandonar por completo los sublimes valores de la fase heroica de la Revolución: "En el lugar de la opresión violenta, apareció la c., y en el del puñal como primera palanca social del poder se impuso el dinero" (MEW 20, 239s.; *AD*, 253s.).

Maximilien Robespierre, cuyo sobrenombre *l'incorruptible* [el incorruptible] "ha prevalecido desde la primavera de 1791" (Labica 1994, 9), había declarado el 5 de febrero de 1794: "En el sistema de la Revolución Francesa […] la c. es contrarrevolucionaria" porque prepara "la contrarrevolución política […] a través de la contrarrevolución moral" (cit. en ibíd., 23). Marx describe en *LCF* cómo, después de la Restauración, bajo el dominio de la "aristocracia financiera", se repiten, desde la corte real a los cafés burgueses, "la misma prostitución, el mismo engaño desvergonzado, el mismo afán de enriquecerse no a través de la producción, sino a través de la prestidigitación con la riqueza ajena ya existente"; y ahora "se propagó, en las cumbres de la sociedad burguesa, la convalidación ilimitada –que colisionaba a cada instante con las propias leyes burguesas– de los apetitos enfermizos y desordenados, una situación en la cual […] confluyen el dinero, la suciedad y la sangre" (MEW 7, 14s.; *LCF*, 77). Las "fracciones no gobernantes de la burguesía francesa gritaban: ¡C.! […] La burguesía industrial veía puestos en peligro sus intereses; la pequeña burguesía estaba moralmente indignada; la fantasía popular estaba exasperada" y "París estaba inundada de panfletos" en los que se movilizaba contra los financieros judíos (15; 77s.). La inflación ("encarecimiento") y finalmente la "devastación del comercio y la industria" causada por la "*crisis general del comercio y la industria*" (15s.; 80), que estalló en primer lugar en Inglaterra, fueron la gota que colmó el vaso. Las masas proletarias forzaron la proclamación de la república y medidas estatales para la creación de empleo. Del antagonismo de clase incapaz de resolverse por sí solo surgió finalmente el régimen

bonapartista encabezado por Luis Bonaparte, un hombre que encarnaba la c. general. Pero fue la propia "c. sistemática" del "Partido del Orden" burgués la que le impidió "atraparlo [a Bonaparte] en los hechos, en conflicto no con la Constitución, sino con el *Code pénal*" (MEW 8, 168; *18.B*, 108). Dicho partido prefirió sacrificar el poder político a poner en peligro la base de su régimen. Solo entonces llegó la hora de "la c. y el robo a gran escala, que se apiñaron en torno a la corte imperial y que extrajeron de ese enriquecimiento sus altos porcentajes" (MEW 17, 618; *GCF*, 225). Si "la aristocracia de las finanzas […] apareció en escena en forma […] desvergonzadamente corrupta […] bajo Louis-Philippe", más tarde también "el sistema era […] el mismo: continuo incremento de las deudas, enmascaramiento del déficit. Y, con el correr del tiempo, la vieja estafa bursátil apareció de manera más abierta" (MEW 7, 80; *LCF*, 175). Engels diagnosticó la "apatía, basada en el aislamiento de la vida rural" del campesinado como un "factor de poder político" que hizo posible tales condiciones: "Esta apatía de la gran masa de la población es el más fuerte apoyo no solo de la c. parlamentaria de París y Roma, sino también del despotismo ruso" (MEW 22, 485; 1973a, 482).

1.3. En Inglaterra, madre patria del capitalismo industrial, Marx observa el papel de la c. en la constelación de la que nace la monarquía constitucional. La alianza entre dicha monarquía "y los intereses financieros monopolistas, entre la Compañía de la India oriental y la 'gloriosa' revolución de 1688 fue alentada por la misma fuerza mediante la cual los intereses liberales y una dinastía liberal se encontraron y unieron en todas las épocas y todos los países: la fuerza de la c., motor primero y último de la monarquía constitucional" (MEW 9, 149; 1973b, 36). Marx documenta, por ejemplo, el incremento en el "gasto anual de la Compañía de la India oriental en el rubro 'obsequios' a los hombres que se encontraban en el poder" (ibíd.). "Además de estos sobornos directos, las compañías rivales fueron eliminadas tentando al gobierno con préstamos de enormes sumas al más bajo interés, y con la compra de directores rivales" (ibíd.).

Bajo otra forma, Engels diagnostica, en 1891, el sistema de c. en los Estados Unidos. "Aquí cada uno de los dos grandes partidos en los que recae alternativamente la hegemonía es regido él mismo por personas que hacen de la política un negocio; que especulan por escaños en las asambleas legisladoras de la Unión tanto como en las de los Estados individuales; o que viven de la agitación a favor de su partido y que, después de la victoria de este, son recompensados con cargos. Es sabido que, desde hace treinta años, los norteamericanos intentan deshacerse de este yugo, que se ha vuelto insoportable; y que, a pesar

de todo, se hunden cada vez más en este pantano de c. Justamente en Norteamérica podemos ver del mejor modo cómo se desarrolla esa autonomización del poder estatal respecto de la sociedad de la que originariamente estaba destinado a ser un mero instrumento" (MEW 17, 624; *GCF*, 235). El poder del Estado se independiza de la masiva base de votantes al volverse dependiente de poderosos intereses del capital.

1.4. Finalmente, Marx enfatiza el papel de la c. como consecuencia y complemento del poder militar y del enriquecimiento económico desatado en la sujeción colonialista e imperialista de pueblos extranjeros. Este fue el caso de China, cuyas fronteras habían sido divididas militarmente por una alianza liderada por Inglaterra durante las así llamadas Guerras del Opio (183942 y 1856-60). El nombre de estas guerras indica que China se vio obligada a permitir la importación de opio por parte de la Compañía de las Indias Orientales. Como resultado, "la c. surgida alrededor del contrabando del opio ha arruinado totalmente el tradicional prestigio de los funcionarios del Imperio […]. Así como tradicionalmente se complacían en considerar al Emperador como el padre de toda China, así se veía en los funcionarios los depositarios de los vínculos que unían al padre a sus provincias respectivas. Ahora bien, esta autoridad patriarcal –el único vínculo moral que articulaba la gigantesca máquina del Estado– ha sido progresivamente minada por la c. de los funcionarios que han amasado considerables fortunas en connivencia con los traficantes del opio" (MEW 9, 96; 1974, 14s.). A los países formalmente colonizados de Asia, África y América Latina les fue aún peor. "¿Acaso [la burguesía] no ha recurrido en la India a feroces extorsiones […], cuando la simple c. no bastaba para satisfacer su afán de rapiña?" (MEW 9, 225; 1973b, 76; trad. mod.).

1.5. Aunque la estructura básica de estos escenarios de c., guerra y crisis se ha repetido una y otra vez desde entonces, y algunas cosas pueden leerse como si aludieran a la crisis económica mundial que comenzó con la crisis financiera de los Estados Unidos en 2007, Marx y Engels ya tuvieron que luchar contra la *c. política* en su propio partido. Ambos advirtieron al movimiento de los trabajadores y a sus organizaciones políticas contra la intrusión de "ese burgués que especula en forma de amor libre, de papel moneda, de oficinas y de c." (*Ein Komplott gegen die internationale Arbeiterassoziation* [Un complot contra la Asociación Internacional de los Trabajadores], MEW 18, 394). A Johann Baptist von Schweitzer, líder de los lasalleanos, lo acusaron, en un pasaje (tachado) de la carta circular de 1879 a Bebel, de "no querer saber nada, por razones de c. política, sobre la lucha de intereses de los trabajadores agrícolas contra la gran propiedad de la tierra" (MEW

19, 160, n. [pasaje no trad. en la ed. en español]). Sí lo defienden, sin embargo, contra el reproche anónimamente publicado por Karl Höchberg, Eduard Bernstein y Karl Schramm, de haber "achatado" la política de la Socialdemocracia a una "lucha unilateral de los trabajadores industriales por sus intereses" (*Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*, año 1, vol. 1, Zúrich 1879) y tachan de c. política la orientación hacia un "partido universal de 'todas las personas de verdaderos sentimientos humanitarios'" en el que "los 'toscos modales' de ciertos líderes serán sustituidos por distinguidos 'modales burgueses'" (MEW 19, 160; 1973c, 91). En ese sentido, amenazaron al partido de los trabajadores alemán con distanciarse públicamente de un "programa […] desmoralizador para el partido" (MEW 19, 13; 1973c, 7).

2. Sin perder de vista la c. en el seno de la burguesía y del imperialismo, Lenin y Luxemburg se vieron obligados a luchar contra la c. política y moral dentro del movimiento de los trabajadores socialistas.

2.1. Siguiendo con el análisis marxiano de la vulnerabilidad del sistema político estadounidense a la c., Luxemburg traza una imagen bien definida de los peones del campo tras el final de la guerra civil: "Con esta revolución en la política de hacienda de los Estados Unidos, comenzó la descarada c. parlamentaria de la Unión; el empleo abierto y sin escrúpulos de las elecciones, de la legislación y de la prensa como instrumento de los intereses exclusivos del gran capital. El enriqueceos fue la máxima para la vida pública tras la 'noble guerra' para liberar a la humanidad de la 'mancha de la esclavitud'; el yanqui libertador de negros celebró orgías como caballero de industria y especulador de Bolsa, se dio a sí mismo, como legislador, terrenos nacionales; se enriqueció con aduanas e impuestos, con monopolios, acciones fraudulentas, defraudaciones del caudal público. […] Ahora el granjero tenía que tener constantemente dinero, mucho dinero, para pagar sus contribuciones; tenía que vender enseguida sus productos, para adquirir, también enseguida, lo que hacía falta como mercancía industrial" (*AC*, 383s.; trad. mod.).

A partir del ejemplo sudafricano, Luxemburg traza la típica situación de conflicto de los "pequeños Estados campesinos" que, en este caso, desencadena la 'guerra de los bóeres': "La impetuosa corriente de la inmigración y el ímpetu de la nueva economía capitalista febril amenazaron pronto con romper el marco de los pequeños Estados campesinos. La contradicción entre la economía campesina en el campo y en el Estado [por un lado], y las demandas y necesidades de la acumulación del capital [por otro] era, en efecto, muy grande. Las repúblicas se manifestaban constantemente impotentes frente a los

nuevos problemas. La torpeza y el primitivismo de la administración, el peligro constante de los cafres, que, sin duda, no eran mirados por Inglaterra con malos ojos, la c. que se había deslizado entre los bóeres y merced a la cual los grandes capitalistas imponían por soborno su voluntad" (399; trad. mod.).

2.2. Ya en el cambio de siglo, había previsto LUXEMBURG que la clase trabajadora, la francesa en este caso, se "corrompería políticamente hasta los huesos" por promesas populistas y dádivas electorales y "se degradaría a herramienta apropiada para todos los políticos burgueses de éxito, reformadores sociales, para todos los especuladores cesaristas" (*Die Neue Zeit* XIX.2, 1900/01; *GW* 1/2, 96). Una década y media después, en plena Primera Guerra Mundial, "el grupo parlamentario socialdemócrata, como resultado del discurso de Noske y sus aullidos de que se debían tomar medidas sangrientas de represalia contra los ingleses, ha acumulado una humillación sin precedentes, al punto tal que incluso liberales burgueses respetables […] se avergonzarían". Y es que, después de la aprobación de los créditos de guerra el 4 de agosto de 1914, parecería "que nuestro partido, ya hundido en el pantano, no podría llegar a caer aún más bajo. Pero los socialimperialistas, 'readaptados'", con su "c. política y moral", "fomentaron […] los instintos bestiales de guerra, superaron incluso a los conservadores y los avergonzaron" (2014, 252). Dos años más tarde, nuevamente, cuando la derrota alemana se avecinaba y el imperio, incluyendo a los socialdemócratas, intentaba salvarse a sí mismo a través de un "ministerio de la reforma", Luxemburg aporta algo de claridad a este "conocido juego de la historia" (*GW*, 393): "Los socialistas de gobierno alemanes se unieron al ministerio para colaborar con la burguesía […] ¡después de que los cuatro años de guerra hicieran inevitable, con su dialéctica, la revolución internacional del proletariado!" (395s.).

2.3. Tras la Revolución de Octubre, la cuestión de disciplina vs. c. y, con ella, la cuestión de la "depuración del partido", se convirtió para los bolcheviques en un tema recurrente. Los ataques verbales de LENIN contra "los líderes venales de la II Internacional" (*LOC* 44, 237) son un ejemplo más sencillo que la lucha contra la "desmoralización" provocada por "los sueldos altos" y el ingreso de personas "sin escrúpulos" y "malversadores de fondos públicos" en el Estado y en el partido (*LOC* 36, 151, 185s.). Los "elementos de la descomposición", el "aumento de la delincuencia, de la golfería, del soborno, de la especulación", etc. (200), en suma, la "anarquía" asociada a la revolución y a la guerra civil, también "actúan desde adentro, aprovechando […] toda flaqueza, a fin de practicar el soborno y aumentar la indisciplina, el libertinaje y el caos" (202).

Luxemburg responde al diagnóstico de Lenin y a los intentos de terapia draconiana de 1918. Atribuye los elementos de "descomposición" de los que hablaba Lenin en su "Discurso sobre la disciplina y la c." al "lumpemproletariado", y considera la lucha contra este último como "un problema muy importante en toda revolución" (2006 [1918], 234). Los revolucionarios de todo el mundo tendrán que lidiar con esto. "El elemento lumpemproletario está profundamente incrustado en la sociedad burguesa. No es solamente un sector especial, una especie de escoria social que crece enormemente cuando se derrumban los cimientos del orden social, sino una parte integrante de este" (ibíd.). También en Alemania ha quedado demostrado "con qué facilidad todos los sectores de la sociedad burguesa caen en esa degeneración: los matices entre las excesivas ganancias comerciales, los negocios ficticios, la adulteración de alimentos, el fraude, el desfalco oficial, el robo, el hurto, el asalto a mano armada se confunden de tal modo que la línea divisoria entre la ciudadanía honorable y la penitenciaría ha desaparecido. Se repite el mismo fenómeno que en la degeneración regular y rápida de los dignatarios burgueses cuando son trasplantados a tierra extraña en las colonias de ultramar. Con el derrumbe de las barreras convencionales y los puntales de la moralidad y la ley, la sociedad burguesa cae víctima de una degeneración [*Verlumpung*] directa e ilimitada, pues la ley que rige su vida interna constituye la más profunda de las inmoralidades, es decir, la explotación del hombre por el hombre. La revolución proletaria tendrá que luchar en todos lados contra este enemigo e instrumento de la contrarrevolución" (ibíd.). Hasta este punto, Luxemburg se muestra de acuerdo con Lenin. Pero a partir de aquí arranca su crítica fundamental. Y es que "también en relación con esto, el terror es una espada de doble filo […]. Las medidas más duras de la ley marcial son impotentes contra el estallido de la enfermedad lumpemproletaria. Por cierto, todo régimen persistente de estado de sitio lleva inevitablemente a la arbitrariedad, y toda forma de arbitrariedad tiende a depravar la sociedad" (ibíd.; trad. mod.). En resumen, Luxemburg entiende que, en esta lucha, la confrontación terrorista por parte del Estado es un arreglo que, en lugar de frenar la c., genera nueva c. "Al respecto, las únicas medidas efectivas en manos de la revolución proletaria son medidas radicales de carácter político y social, la transformación lo más rápida posible de las garantías sociales de la vida de las masas, despertar el idealismo revolucionario, que puede mantenerse durante un largo lapso si las masas llevan una vida intensamente activa en las condiciones de una ilimitada libertad política" (2006 [1918], 235). Contra la "disolución total de límites entre la sociedad bien ordenada y la penitenciaría" y la "rápida degeneración [*Verlumpung*] de los

dirigentes sindicales", "son impotentes las medidas draconianas de terror. Por el contrario, producen una c. aún mayor. El único antídoto: el idealismo y la actividad social de las masas, la libertad política ilimitada" (ibíd.; trad. mod.). En su borrador de un programa para la Liga Espartaco, adoptado casi sin alteraciones, Luxemburg continúa explicando esta idea: "Las masas proletarias, que han sido máquinas muertas que el capitalista coloca en el proceso de producción, deben aprender a convertirse en líderes pensantes, libres y autoactivos. Deben adquirir el sentido de responsabilidad como miembros activos de la comunidad, única dueña de toda la riqueza social. Deben desarrollar la capacidad de ser diligentes sin el látigo patronal, lograr el más alto rendimiento sin el impulso capitalista, mantener la disciplina sin yugo y el orden sin dominación. El más alto idealismo en interés de lo colectivo, la más estricta autodisciplina, el verdadero civismo de las masas son la base moral de la sociedad socialista, así como la indiferencia, el egoísmo y la corrupción son la base moral de la sociedad capitalista. Las masas trabajadoras pueden adquirir todas estas virtudes cívicas socialistas junto con los conocimientos y habilidades para la gestión de las empresas socialistas solo a través de su propia actividad y experiencia" (2022, 503). De esta manera, Rosa Luxemburg ha nombrado la sustancia ético-política que está en juego en la c.

2.4. Cuando, en 1993, Heinz Jung hablaba de la "erosión del socialismo real", estaba enmascarando la dominación de la Nomenklatura y de la dinámica de la c., que era su sombra. En el breve apogeo de la Perestroika soviética, cuando aún estaba en juego la democratización del socialismo, la generación de sociólogos y economistas soviéticos que ya había participado en el primer proyecto de reforma postestalinista –reforma que había fracasado a causa de las insuficiencias y, finalmente, de la destitución de Nikita S. Kruschev– había producido análisis perspicaces de las debilidades político-económicas de la URSS. Dichos análisis culminaron en el diagnóstico de Anatoli Butenko sobre una "descomposición colosal del factor humano" (1988, cit. en Haug 1989, 159). La iniciativa –elemento 'emprendedor' en sentido no capitalista– había sido en parte sofocada y en parte relegada a la esfera privada o incluso a la ilegalidad por la burocracia, que siempre acababa paralizando toda vida social autónoma. La dialéctica de la c. estructural "interior" de los funcionarios e intelectuales del partido fue relatada por Bertolt Brecht bajo el título *Organización y decadencia bajo el gobierno de Ni-en* [Stalin]: "Los miembros ya no elegían a los secretarios; eran los secretarios los que elegían a los miembros. La SU daba las consignas y pagaba a los secretarios. Cuando se cometían errores, se castigaba a los que habían criti-

cado; los que los habían actuado mal conservaban sus puestos. Los cargos ya no se confiaban a los mejores, sino a los más dóciles. Algunos buenos elementos toleraron la situación, porque –de haberse marchado– habrían perdido todo contacto con los miembros de la Liga. Pero con quedarse solo ganaban el derecho de señalar lo que consideraban errado. De esa manera, perdieron la confianza de los miembros de la Liga y, al mismo tiempo, la suya propia. En estas condiciones, no podía surgir una exposición clara de la situación, que habría permitido una acción planificada; además, quienes conocían la situación, al menos por experiencia, no hacían nada que no fuera previamente autorizado por quienes no conocían la situación. Los propios dirigentes de la SU ya no se enteraban de nada, porque los secretarios ya no informaban de nada que pudiera no ser grato. […] En la SU, toda la sabiduría se concentró en la organización y se apartó de la política" (1969, 110s.). A otra resignada c. apuntaba la pregunta que Volker Braun formuló en 1979, en la RDA de Erich Honecker: "aquel que queda al margen de todo […], aquel que no es tomado en serio, que es maltratado, rechazado, de modo que renuncia a involucrarse, ese ya no es para los demás el todo sino la parte que aceptan sin más. Los muchos de manos y pensamientos extirpados […] que ni siquiera optan por defenderse sobre el papel. Esta oscuridad entre nosotros, donde aparentemente no hay nada, pero que es la vida no vivida" (2009, 245).

Ya en los primeros años del poder soviético, del período del comunismo de guerra, Lenin hubo de experimentar cómo de los trazados fronterizos y los consiguientes conflictos limítrofes surgen justamente las fuentes criminales de lucro corruptas y corruptoras que, junto con la moral de los guardias fronterizos, carcomen al mismo tiempo aquellas fronteras, de modo tal que la desactivación político-militar del mercado pondría en marcha el mercado negro. En el giro ulterior hacia la Nueva Política Económica (NEP), llamó a que se considerase al "especulador" como profesor de economía en el "abecé más elemental de la economía" (*LOC* 44, 167).

Cinco años después de la muerte de Lenin, Stalin consumó, flanqueado por el terror, el viraje hacia la dictadura estatal. Los éxitos de la industrialización en esta fase son tan innegables como la enorme cantidad de sufrimiento humano con la que se pagó la construcción impuesta sobre la base de la violencia. Las consecuencias a largo plazo, sin embargo, prepararían finalmente el derrumbe de la URSS. "El *estancamiento* del país, sumado a la *apatía* de los gobernados mientras la c. se extendía entre quienes gobernaban –situación que, tomando prestada la noción de la estanflación capitalista [*Stagflation*], podríamos llamar 'estanrupción' [*Stagruption*]– hizo que, como

consecuencia tardía del despotismo de la industrialización estalinista, la URSS se hundiera en la década de 1970 en una 'situación precrisis'" (Haug 1989, 23).

En la época de la Perestroika, la "ira frente a los funcionarios amigos de los sobornos" por parte del pueblo resultó ser cada vez más un obstáculo "para rastrear con la serenidad debida las fuentes de la c." (Stolyarov 1989). Los encargados de la distribución ganan poder allí donde "los bienes escasean sin que precios elevados reflejen la escasez […]. La diferencia entre el precio que constituye el límite superior aceptado por el mercado y el precio fijado por las autoridades se les ofrece como *soborno*. El mercado se divide en el mercado oficial, desprovisto en buena medida de productos, o con productos con poca o nula salida" (Haug 1989, 172), y "un área creciente de la esfera de circulación [que] desaparece de la 'superficie' de la sociedad entre los subsuelos [de la clandestinidad], y a la que se puede *acceder solo por la vía del soborno*" (173). Otra fuente de c. es el sistema 'vertical' de informes y bonos. "Las redes ilegales se forman en las interfaces entre los éxitos ficticios y las primas, así como entre la economía sumergida y el control oficial. Ese es el sistema de la *c*." (175). La distribución central de los medios de producción, es decir, la "asignación social directa en forma estatal", confiere "a los distribuidores un poder que decide sobre el destino del cumplimiento de los planes empresariales. Por un lado, las empresas responden a esto con un acaparamiento, absurdo para el conjunto de la sociedad, de todos los medios de producción posibles, al tiempo que buscan su salvación en el intercambio directo de medios de producción con otras empresas a precios inflados en el mercado negro" (173). "Sobornar y reclamar sobornos se convierte en […] una condición funcional del sistema. Quienquiera que de esta manera se vuelva culpable de soborno activo o pasivo no tiene por qué ser culpable en sentido moral" (174). Así lo demuestra el caso de Anatoly Karavayev, que fue ministro de transportes de Kazajstán en 1984-1986. Enemigo él mismo de la c., finalmente tuvo que aceptar "las duras reglas del juego del círculo al que ahora pertenecía en virtud de su […] posición": a fin de obtener neumáticos de repuesto para los autobuses del país, por ejemplo, tuvo que colocar coñac francés en una oficina de Moscú. Todos los ingresos irregulares de los que se apropiaba los gastaba en sobornos "productivos" de este tipo (Stolyarov 1989, cit. por Haug 1989, 174). A este personaje se contrapone el representante de la c. de consumo y la privatización de la comunidad: "Las dos máscaras del sistema de administración dirigida que aparecen aquí son contradictorias, aunque se complementan entre sí. Posibilitado por el sistema, el dominio de quien se deja sobornar impone sus leyes al principal agente productivo" (Haug, ibíd.).

Cuando la soberanía socialista fue ofrecida a los trabajadores de todos los estratos en el acto de voluntad, poco mediado socialmente, de una revolución desde arriba, no había sujetos con capacidad organizativa para tomar y ejercer dicho poder. La socióloga Tatyana Saslavskaya nombró a los siguientes grupos conflictivos con los que en el marco del sistema de c. había que contar como opositores al intento socialista de democratización: "Se trata, en primer lugar, de la parte corrupta de los empleados de los aparatos partidario y estatal; en segundo lugar, de los empleados responsables en el sector del comercio y los servicios; en tercer lugar, de la parte de la clase obrera sobornada por los dos primeros grupos; y, por último, también de los representantes de la delincuencia organizada, que acaban consolidando a todos los demás grupos" (1988, 60). Los sujetos que se apropiaron de la propiedad nacional nominal controlada por el Estado provenían de estos grupos. De tal manera, el capitalismo 'salvaje' poscomunista se erigió como sucesor del sistema de c. del socialismo de Estado.

Cuando, con el fracaso de la Perestroika, la URSS colapsó y el gobierno ruso de Boris Yeltsin se rindió al capitalismo de cuño neoliberal, Sonja Margolina (1992) describió la situación de la siguiente manera: en la "implacable inevitabilidad", el anterior trabajador total soviético fue liquidado, y solo unos pocos llegaron a la orilla funcional del mercado. El sector cultural fue más o menos aniquilado, las importaciones occidentales desplazaron todo lo que había hasta entonces; esto allanó "el camino para el oscurantismo y preparó para la 'segunda barbarización de la sociedad'". La democracia fue corrompida y la c., democratizada. "Ahora se dan cuenta horrorizados de que hay poca diferencia entre el privilegio totalitario del pasado y la apropiación democrática de hoy". Lo que queda es "el dominio total de la incompetencia, la desorientación y la estupidez".

Para ese momento, La RDA ya se había hundido. Fue, en última instancia, la influencia corruptora de la prosperidad occidental la que permitió que la demanda de democratización de base sucumbiera a la reunificación desde arriba. Al mismo tiempo, en ello se expresaba la masiva resignación a la c. sistémica del socialismo de Estado, que había acabado ahogando la creencia de la clase trabajadora en su propia capacidad histórica de acción. "El poder corrompe. El poder total corrompe de manera total". Esto fue lo que Stefan Heym dijo el 4 de noviembre en Alexanderplatz en la enorme movilización de esa 'otra RDA' crítica del sistema. Una semana más tarde, Ruth Werner incluso se atrevería a decir en un mitin del PSUA que, en el aparato del partido, uno quedaba "corrompido por el poder" (cit. en Haug 1990, 118). De nada sirvió que el 'poder dual revolucionario' creara una co-

misión de investigación sobre la "c. del Estado" a partir de elementos del antiguo partido abiertos a la reforma y de los movimientos democráticos, y que los casos se hicieran públicos (cf. ibíd., 168). Las llamadas del socialismo consejista a los trabajadores de todos los estratos para que tomen su destino en sus manos a través de un "órgano unificador del movimiento popular" (Braun 1989/2009, 987) no encontraron fuerza colectiva alguna dispuesta y capaz de llegar a ser históricamente poderosa de esta manera. "El PSUA está vinculado a la criminalidad estatal y al fracaso del orden más o menos impuesto por la Unión Soviética. El sistema corrompió a los implicados ya por el mero hecho de asignar poder a los funcionarios sobre la base de la privación general de poder; por lo tanto, corrompió de diferentes maneras a los empoderados *y* a los privados de poder. El fracaso inminente, la imposibilidad de llegar a un consenso, este avizorado infortunio histórico que se expresó en formas de relación propias de la administración dirigida y que tuvo que cimentarlo todo en la coerción y la violencia [*Gewalt*], corrompió la moral de los que detentaban el poder [*Gewalthaber*]. Esa forma de poder [*Gewaltform*] destruyó el contenido ideal; para empezar, en el seno de los propios poderosos [*Gewaltige*]" (Haug 1990, 201).

3. Gramsci sitúa la c. político-moral en el vacío hegemónico, especialmente en el momento en que los lazos contrahegemónicos pierden su fuerza y el bloque en el poder cree que no puede arriesgarse a usar la violencia. La c. toma entonces la forma de cooptación en la estructura del ejercicio del poder o del cambio de bando de los representantes individuales de grupos antagónicos, comprados con dinero. "El ejercicio 'normal' de la hegemonía en el terreno que se ha hecho clásico del régimen parlamentario, está caracterizado por una combinación de la fuerza y del consenso que se equilibran, sin que la fuerza supere demasiado al consenso, sino que más bien aparece apoyada por el consenso de la mayoría expresado por los llamados órganos de la opinión pública (que, por esto, en ciertas ocasiones son multiplicados artificiosamente). Entre el consenso y la fuerza está la c.-fraude (que es característica de ciertas situaciones de difícil ejercicio de la función hegemónica en que el empleo de la fuerza presenta demasiados peligros), o sea el debilitamiento y la parálisis provocada al antagonista o a los antagonistas acaparándose a sus dirigentes, encubiertamente por lo general, abiertamente en caso de peligro advertido a fin de sembrar la confusión y el desorden en las filas adversarias" (Cuad. 3, fasc. 1, § 48, 124).

Sin embargo, por regla general, el debilitamiento de los lazos contrahegemónicos parte, en última instancia, de la base representada, aunque los representantes tengan

responsabilidad en ello. "No hay otra cosa", señala Walter Benjamin en la época del fascismo, "que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente" (*GS* I.2, 698; *SCH*, 31). Es la corriente del 'progreso', que tiende a identificarse con el desarrollo de las fuerzas productivas, mientras que el trabajo en las fábricas es presentado como heroico en un retorno inconscientemente transformado de la ética protestante descrita por Max Weber como la condición óptima para el desarrollo del capitalismo. Benjamin contrasta así una imagen objetiva del trabajo futuro "que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento *esa* naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, 'está gratis ahí'" (699; 32).

En la época del postfascismo, que coincide con los 'años dorados' del fordismo, es el consumismo lo que más corrompe a los trabajadores de los países capitalistas desarrollados. Como dice Benjamin, también aquí lo que amenaza como c. es, bajo otra forma, "el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante" (270; 26). En el consumismo prevalece el principio, propio de la estética de la mercancía, de "dominación a través de una servidumbre solícita" (Haug 2009, 83, n. 9). Bajo esta condición, la pregunta reza: "¿Cómo cambia alguien que recibe continuamente lo que desea, pero que lo recibe sobre todo como apariencia?" (82). La respuesta de la *Kritik der Warenästhetik* [Crítica de la estética de la mercancía] remite al concepto de "valor de uso corruptivo". Este "repercute en la estructura de las necesidades de los consumidores, en quienes se impregna hasta volverse una perspectiva basada en el valor de uso corruptivo. Así, como efecto secundario de la dinámica del afán de lucro capitalista, se producen cambios de proporciones prácticamente antropológicas. La gente está constantemente entrenada para el disfrute de aquello que la traiciona, a saber, su propia derrota e identificación con el poder superior" (84s.).

4. Los "ideólogos conceptivos" (MEW 3, 46; *IA*, 39) de la burguesía siempre vieron en la c. un peligro para lo que consideraban el conveniente funcionamiento de las administraciones estatales y de los aparatos del poder, aunque solo entendieran de manera más o menos vaga que era el más propio modo de producción de la burguesía el que constantemente socavaba su condición de existencia en cuanto Estado. En Alemania, fue sobre todo Max Weber quien insistió en el hecho de que, sin la "evolución del funcionariado moderno, que se va convirtiendo en un conjunto de trabajadores intelectuales altamente especializados mediante una larga preparación y con un *honor* estamental muy desarrollado, cuyo valor supremo es la integridad […]

se cernería sobre nosotros el riesgo de una terrible c. y una incompetencia generalizada, e incluso se verían amenazadas las realizaciones técnicas del aparato del Estado, cuya importancia para la economía aumentan continuamente y aumentarán aún más" (1979, 101s.). En *Economía y sociedad*, Weber se revuelve contra la "c., casi inevitable, de los funcionarios electivos" (1992, 216) ya diagnosticada por Marx (cuyos análisis conoce bien, aunque casi nunca los menciona). Engels ya había observado esta diferencia entre funcionario electivo [*Wahlbeamter*] y funcionario de carrera [*Berufbeamter*] a partir del ejemplo de la aplicación de las leyes sociales inglesas: "La aplicación de esta ley se encomendó a las autoridades municipales, las cuales constituyen en casi toda Inglaterra el centro reconocido de la c. en todas sus formas, del nepotismo y del *jobbery*. Los agentes de estas autoridades municipales, que debían su cargo a toda clase de consideraciones de familia, o bien eran incapaces o bien no tenían el propósito de aplicar tales leyes sociales, mientras que en Inglaterra, precisamente, los funcionarios del Estado encargados de la preparación y de la aplicación de las leyes sociales se distinguen generalmente por un cumplimiento estricto de su deber" (MEW 18, 256; 2006, 70s.). Weber ve ahora en "la administración con funcionarios electivos […] una fuente de perturbación de la economía racional formal, porque es regularmente burocracia de partido y no burocracia profesional [*Berufsbeamtentum*], técnicamente preparada, y porque las probabilidades de revocación o de una [no] reelección impiden la existencia de una justicia y una administración rigurosamente entregadas a lo que exige objetivamente su propia tarea, con despreocupación de las consecuencias" (1992, 216). En los EE.UU., y a causa del cambio masivo en las funciones públicas en relación con el resultado de las elecciones, constata Weber "una c. y un despilfarro inigualables, que solo un país con posibilidades económicas todavía ilimitadas podía soportar" (1979, 141).

5. "La globalización", dijo Arundhati Roy (2002), "necesita en los países pobres de una alianza internacional de gobiernos leales, corruptos y preferiblemente autoritarios para que puedan implementarse reformas impopulares". Pero el hecho de que, en los centros democráticos de riqueza del capitalismo, la c. por parte del poder pueda seguir exhibiéndose públicamente fue entendido en la RFA, incluso por el periodismo liberal-conservador, como un daño a la democracia, especialmente cuando el gobierno alemán de Helmut Kohl y la CDU [Unión Demócrata-Cristiana] que él conducía fueron sacudidos por escándalos de c.

5.1. Ivan I. Krastev (2000) ha analizado el salto en cuanto a la actualidad de la 'c.' desde la desapa-

rición de la competencia sistémica del socialismo de Estado. Mientras que, entre 1982 y 1987, la palabra c. aparecía en promedio 229 veces al año en las páginas de *The Economist* y *Financial Times*, en 1995 hubo cinco veces más menciones (1276). Dado que la incidencia real de la c. es difícil de medir cuantitativamente, no es fácil juzgar si ha aumentado en términos reales. Krastev (director del Center for Liberal Studies de Sofía) sospecha que la desaparición del enemigo del sistema ha agudizado la sensibilidad ante la delincuencia sistémica. Él considera el dinero que ha fluido a Kohl desde fuentes aún desconocidas como sobornos, *influence money*, "influencias ilícitas […]. Se trata de dádivas con las que se compraron influencias. Se trata de dádivas que crearon un vínculo secreto entre los donantes y el canciller, destruyendo así la política democrática". Krastev también atribuye esta red de relaciones a "la extraña ausencia de las palabras 'c.' y 'soborno' en el actual debate alemán".

Pero, desde el órgano burgués rector, se veía ahora en el "partido popular CDU, que dirigió y dio forma a esta república durante más tiempo que cualquier otra fuerza política, […] un nido de hipocresía y violación de la ley" y una confirmación de la "vieja sospecha ciudadana […] de que todos 'los de arriba' tenían, en mayor o menor medida, 'las manos sucias'. Los asuntos individuales se pueden solucionar arrojando luz sobre ellos, señalando a los responsables y extrayendo las consecuencias que corresponda. La CDU también intentó seguir este camino. Pero, apenas lo hubo emprendido, no dejaba de aparecer un escándalo tras otro, uno más grande que el otro. El 'sistema Kohl' quedó desenmascarado como 'sistema CDU'" (Kohler 2000). Joachim Fest (2000) estudió la crisis de legitimación del sistema de partidos y un "privatismo malhumorado" en expansión que, sin embargo, parecía ser más la causa que la consecuencia de los escándalos de c. Georg Fülberth (2000) localizó a sus agentes "pasivos" en el "reino sombrío de las agencias gubernamentales de la construcción, de los departamentos de compras de los grandes organismos administrativos, de las contrataciones municipales, del nepotismo". Designó los dineros provenientes de sobornos como "salario de conciencia" [*Gesinnungslohn*], "para facilitar la aplicación de una orientación básica que ya existía de todos modos", si bien sin "relaciones contractuales concretas". Una vez más, fueron las barreras políticas arrancadas al mercado (ventas de armas a zonas en crisis) las que permitieron que la c. entrase en escena. Günter Gaus (2000) dio cuenta de la retirada, por parte de la CDU, de la confrontación con Kohl, después de que lo ovacionara la burguesía de Hamburgo y Bremen. E interpretó los asuntos como una expresión del "*juste milieu* [justo medio], un

concepto con el que, en el siglo XIX, se describía el ideal social de un discreto enriquecimiento, en la comunidad de las personas políticamente afines, bajo el gobierno del rey burgués de Francia Luis Felipe": mantenimiento de la moralidad por medio de la c.

5.2. Es posible que el apologista liberal del mercado Hans D. Barbier (1993) esté en lo cierto cuando opina que los economistas podrían, "con la ayuda de simples patrones explicativos, mostrar dónde se encuentran los errores de conducción –evitables– que llevan del mercado a la mafia, del capitalismo a la c.". Pero su explicación acaba, en última instancia, en el mercado, que él se preocupa de defender. "La c., juzgada repetidamente de manera errónea como una vulneración de la competencia, es en realidad generada por esta. Las reglas que se supone que garantizan la libertad de mercado dan vía libre para una realización que constantemente las elude" (Fülberth 2000).

El mercado, en cuanto esfera de la "cambiabilidad de todos los productos, actividades y relaciones" de la que hablaba Marx (ver punto 1), carcome todo orden político-moral. El *no* parcial al mercado en el plano legal hace que se genere por escisión el mercado negro. Las ganancias adicionales que son realizadas allí por el capital mafioso y sus agentes se enfrentan al poder estatal –con el que están en constante lucha– como fuerza de compra corruptora. La c. criminal no debe hacernos olvidar la c. estructural (legal) afianzada en el modo de producción, que opera en todos los niveles de la sociedad burguesa y por la que también salen perjudicados los dueños del capital, pues la separación entre la propiedad del capital y la disposición operativa (*management*) de este favorece el abuso interesado por parte de los gerentes. Igual que, en una práctica deportiva sin controles *antidoping*, sale perdiendo el que no se droga, también en el caso de la economía sale perjudicado el gerente que, en caso de duda, no aniquila el dinero ajeno, sino el suyo propio.

5.3. La lucha entre el Estado y las fuerzas de mercado capitalistas ha adquirido recientemente en China una dimensión dramática, cuyo resultado marcará la historia del mundo de una manera u otra. Se trata de un capitalismo cuya clase dominante está anclada en el propio partido, es decir, que no puede ser combatida por este sin que él se enfrente a sí mismo. Como piensa el economista Yang Fan, de la Academia de Ciencias de China, si no se consigue "obligar al poder político a salir del mercado", habrá una crisis económica, social y política global. "Solo el establecimiento de controles democráticos y constitucionales y un sistema político más transparente en conjunto permitirán frenar los peores excesos de la 'mercantilización del poder político'" (en: Liu 1999, cit. en: Heilmann 2000). He Qinliang, pensadora que acuñó el término

'mercantilización del poder político', ve a China como una "economía de mercado simulada", dominada por "capitalistas de cuadro" (cit. en ibíd.). Al parecer, un documento de la Escuela del Comité Central del Partido (*Historia de las estructuras políticas en la República Popular China*, Beijing 1998) revisa la imagen de Gorbatchov bajo la impronta del problema de la c. y hace un llamado a reformas económicas y políticas paralelas. Los "cuadros capitalistas", según Sebastian Heilmann (2000), "harán la transición a la democracia y a la economía de mercado" para "legalizar los bienes de los que se han apropiado ilícitamente".

Bibliografía: J. Afanasiev, "Antworten des Historikers", en: *Pravda* (ed. alemana), (26/7/1988), 3; – (ed.), *Es gibt keine Alternative zu Perestrojka: Glasnost, Demokratie, Sozialismus*, Nördlingen 1988; H. D. Barbier, advertencia preliminar a H. Schmieding, "Notgeld im Reich des Rubels", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (27/2/1993), 13; V. Braun, *Werktage 1. Arbeitsbuch 1977-1989*, Frankfurt/M 2009; B. Brecht, *Me-ti. El libro de las mutaciones*. Trad. de N. Mendilarzu de Machain. Buenos Aires 1969; –, *Poesías*. Trad. de J. M. Valverde. Montevideo 2017; A. Butenko, "Über die revolutionäre Umgestaltung des staatlich-administrativen Sozialismus", en: Afanasiev 1988, 640-661; Th. J. Dunning, *Trades' Unions and Strikes*, Londres 1860; F. Engels, "El problema campesino en Francia y en Alemania", en: –, *Obras Escogidas*. Vol. 3. Moscú 1973, 482-502; –, *Contribución al problema de la vivienda*. Trad. del Grupo de Traductores de la Fundación F. Engels. Madrid 2006; J. Fest, "Krise des Politischen", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (14/10/2000); G. Fülberth, "Korruption? Gratifikationen!", en: *Konkret* (2000), fasc. 1, 18-20; G. Gaus, "Gutbürgerliche Volksgemeinschaft", en: *Freitag* (28/1/2000), 1; W. F. Haug, *Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*, 2ª ed., Hamburgo 1989, 1990; –, *Versuch, beim täglichen Verlieren des Bodens unter den Füßen neuen Grund zu gewinnen. Das Perestrojka-Journal*, Hamburgo 1990; –, *Kritik der Warenästhetik*, seguido por *Warenästhetik im High-Tech Kapitalismus*, Frankfurt/M 2009; Q. He, *Die Fallgrube der Modernisierung*, Beijing 1998 (referencia china según Heilmann 2000); S. Heilmann, "Lauter Anfangsfehler. Der chinesische Parteistaat wird durch Korruption zersetzt", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19/1/2000), 5; H. Jung, "Gorbatschowismus – Notwendigkeit einer Doppelbewegung marxistischer Kritik und Selbstkritik", *Neues Deutschland* (4-5/12/1993), 10; B. Kohler, "Die Schuld der CDU", editorial, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (17/1/2000); I. I. Krastev, "Wer redet von Bestechung? Weshalb niemand Kohl auf Korruption reimt", en:

Frankfurter Allgemeine Zeitung (18/1/2000), 45; G. Labica, *Robespierre. Eine Politik der Philosophie* [1990]. Trad. del francés de Th. Laugstien, Hamburgo 1994; Z. Liu (ed.), *Bericht zu Fragen der politischen Strukturreform in China*, Beijing 1999 (en chino, cit. en: Heilmann 2000); R. Luxemburg, "La revolución rusa", en: –, *Obras escogidas*. Buenos Aires 2006, 217-237; –, "La política de la minoría socialdemócrata (1916)", trad. de G. Iturbide, en: VV. AA., marxistas *en la Primera Guerra Mundial*, Buenos Aires 2014, 247-258; –, "¿Qué quiere la Liga Espartaco? (14 de diciembre de 1918)", en: –, *Socialismo o barbarie*. Selec., trad. y pról. de G. Iturbide. Buenos Aires 2022, 499-508; S. Margolina, "Moskauer Zustände", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (8/2/1992), suplemento de fin de semana; K. Marx, "*Carta a W. Bracke. 5 de mayo de 1875*", en: –, *Obras Escogidas en tres tomos*. Vol. 3. Moscú 1973c, 7-8; – y F. Engels, "De la carta circular a A. Bebel, W. Liebknecht, W. Bracke y otros", en: –, *Obras Escogidas en tres tomos*. Vol. 3. Moscú 1973c, 91-97; –, "La Compañía de la India Oriental. Su historia y los resultados de su actividad" y "Futuros resultados de la dominación británica en la India", en: –, *Textos sobre el colonialismo*. Buenos Aires 1973b, 35-43 y 71-77; –, *Colonialismo y guerras en China*. Trad. de V. Pujolar. México 1974, 13-24; A. Roy, "Wie man einen Krieg verkauft", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2/10/02), 41; W. Shakespeare, *Obras completas*, vol. II. Trad. de L. Astrana Marín. México 1991; Sófocles, *Obras completas*. Trad. de J. Alemany Bolufer. Buenos Aires 1957; T. Slawskaja, "Soziale Steuerung der Perestrojka", en: Afanasiev, 1988, 21-72; K. Stoljarow, "Zwei Minister hinter Gittern. Wie und warum sie zu Verbrechern wurden", en: *Moskau News* 1 (1989), 9; M. Weber, "La política como vocación", en: –, *El político y el científico*. Trad. de F. Rubio Llorente. Madrid 1979, 81179; –, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.* Trad. de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora. México 1992.

Wolfgang Fritz Haug

II. La c. se define principalmente desde tres puntos de vista: 1. el del sistema hegemónico; 2. el del pensamiento crítico del sistema, que no 'deslegitima' sin embargo al capitalismo; 3. el del pensamiento crítico que tiene su origen en Marx.

La definición común se remonta a la definición de Aristóteles del κακία τῶν ἀρχόντων, la "maldad de los gobernantes", "que reparten las cosas de la ciudad no ajustándose al mérito, [se asignan] a sí mismos todos los bienes, o la mayoría de ellos, [y conceden] los cargos siempre a los mismos [hombres], porque lo que estiman por

encima de todo es enriquecerse [τό πλουτεῖν]" (*EN* VIII.10, 1160b, 307). La definición hegemónica hoy día, sin embargo, es la neoliberal, tal como se encuentra, por ejemplo, en el diccionario de la Real Academia Española: "En las organizaciones, especialmente en las públicas, práctica consistente en la utilización de las funciones y medios de aquellas en provecho, económico o de otra índole, de sus gestores" (22ª ed., 2001). El sentido de esta definición está ligado a la legitimación del "desmantelamiento" o "adelgazamiento" del Estado social y nacional. La política neoliberal tiende a caracterizar a los gobiernos y a los Estados como instituciones corruptas; y tolera hasta este punto el pensamiento crítico, desdeñándolo en cambio tan pronto como este pone la mira de manera más fundamental en el capital y el mercado capitalista como tales, en lugar de limitarse a sus excesos. Tal política solo desata su violencia abierta contra 'quienes se autodenominan críticos' cuando las crisis se agudizan y las críticas se generalizan en formas que ya no son controlables.

1. La definición neoliberal que la opinión pública pretende adoptar para el sector privado y contra el sector público es un instrumento de racionalización o justificación de las políticas globalizadoras. Con el cortejo triunfal del neoliberalismo, que actúa a escala mundial desde la década de 1980, aumentó abruptamente la cantidad de presuntos expertos y fundaciones contra la c., tales como *Transparency International*. Muchos de ellos tienen el respaldo de las Naciones Unidas, el Banco Mundial y los gobiernos imperialistas. Han surgido numerosas organizaciones no gubernamentales (ONGs) que se ocupan de la c. La legislación, las fiscalías y las judicaturas persiguen a quienes están involucrados en prácticas corruptas. Todo ocurre para beneplácito de quienes ven en la c. un acto que infringe el orden general y, por ende, debe ser perseguido por la 'autoridad', por la razón de Estado, 'al margen de toda ideología'. La así afirmada defensa de 'valores e intereses universales' puede contribuir a que la lucha contra la c. como parte de la lucha contra el capitalismo y el imperialismo quede relegada.

La definición liberal de la c. tuvo un primer momento de auge ya en la Inglaterra victoriana. Desde entonces, sirvió para establecer sistemas de eficiencia y disciplina entre los empleados públicos de las metrópolis, así como para criticar la c. de las administraciones coloniales. Se la empleó para domesticar o derrocar a los gobiernos de la periferia. Desde el siglo XX ha sido utilizada sistemáticamente como instrumento de cooptación de partes de las burguesías nacionales de los países neocoloniales. La "lucha contra la c." se pone entonces al servicio de la privatización, la sujeción neocolonial o recolonización, así como de la socavación de ten-

tativas socialistas. En este sentido, posicionarse en contra de la c. forma parte de la política de desregulación y de apertura de mercados libres en beneficio del capital.

El neoinstitucionalismo busca impulsar este proceso. Sueña con los 'Estados de empresarios' en los cuales el Estado –como subsistema formalmente autónomo– se subordina a propietarios y directivos. A propósito de su credo, Adam Przeworski ironiza: "Instalen un poder judicial independiente, establezcan derechos claros de propiedad, creen bancos centrales independientes y el maná caerá del cielo" (2004, 166).

Samuel Huntington alertó sobre las graves consecuencias negativas de "los altos niveles de participación política y social", en particular para los países emergentes (1968, 404). De este modo se anunciaba la ofensiva político-militar neoconservadora que Pinochet pondría en práctica en Chile, de manera sangrienta, a partir de 1973. Dicha ofensiva fue encabezada por Estados Unidos e Inglaterra, que aceptaron condescendientemente el *Clash of Civilizations* [Choque de Civilizaciones] que Huntington había declarado inevitable para la época de la "política global tras la Guerra Fría" (2001 [1996], 12). De hecho, tanto en las alertas de Huntington como en el programa de neoinstitucionalismo lanzado por James G. March y Johan P. Olsen en 1978, se formulan demandas y proyectos similares a los articulados en el "Consenso de Washington" (1990), apoyado por el FMI y el Banco Mundial, con el objetivo de garantizar un mayor margen de acción al poder militar-empresarial y acotar el pensamiento democrático. Las políticas de incentivos con altos salarios y privilegios para directivos y funcionarios tienen por objeto asegurar su lealtad. Sin embargo, quien haga un uso indebido y para fines personales del poder que los propietarios y accionistas han puesto en sus manos deberá ser castigado duramente. En cuanto a los empleados y trabajadores de medio y alto nivel, el Estado neoinstitucionalista les proporcionará los sueldos adecuados para impulsar la demanda. Los estratos inferiores, mantenidos en condiciones de inestabilidad, se conformarán, en tanto persista la amenaza de que sean expulsados del mercado, con los sueldos y salarios que reciban.

2. Aun cuando los herederos del liberalismo social del siglo XIX y las fuerzas de izquierda en los EE.UU. critican la política neoliberal sin atacar en su totalidad el modo de dominación y producción capitalistas, no dejan de hacer hallazgos esclarecedores sobre las prácticas de c. Tanto el gobierno como los particulares se ven enredados en la c. Esta crítica no se limita a los funcionarios corruptos, ni se queda en el marco de las definiciones jurídicas. Se refiere a los métodos de ocultamiento, a la falta de control sobre el capital financiero, al

blanqueo de dinero y la exculpación de sus responsables, a los balances falseados y a los encubridores de maniobras ilegales. Apunta, en fin, a la habitual convicción de que cierta c. es necesaria para un sistema eficiente. Cuando la esfera privada domina la esfera pública, al gobierno le resulta imposible "atender objetivos generales (como el de la seguridad nacional), o satisfacer intereses públicos (como el del desarrollo económico con baja inflación y bajo desempleo)" (Etzioni 1988, 135). El pensamiento sistémico crítico no solo cuestiona el modelo neoliberal. También incluye una crítica al gobierno y al Estado, en la medida en que analiza la c. en relación con el sistema político que sirve a las oligarquías, las élites y los grupos de interés. Aquí puede aliarse con las tradiciones del pensamiento liberal de corte democrático y antiimperialista. Los 'demócratas jacksonianos', por ejemplo, denominaron "la era de la c." a los gobiernos que van de James Monroe a John Quincy Adams (1817-1829). Numerosos críticos señalaron la 'democracia del dólar' de los gobiernos de los EE.UU., que protegían los intereses de inversores y financieros. Robert Merton resumió la situación de la siguiente manera: "La maquinaria política se mantiene en marcha gracias tanto a elementos respetables de la clase empresarial, que, por supuesto, se oponen a los criminales y extorsionistas, como a elementos no tan respetables de los bajos fondos" (1967, 135).

La exculpación de los delincuentes permite a muchos de ellos integrarse a la clase política con pleno derecho. Algunos son identificados como la "nueva clase" de millonarios; otros, como herederos de una "aristocracia de los negocios", como descendientes de padres y abuelos que han estudiado en universidades de élite o como personalidades que aparecen en el *Social Register*. Otros más, como John D. Rockefeller, cambian su imagen con la ayuda de expertos en relaciones públicas. De acuerdo con Mark H. Moore, el crimen organizado debería ser considerado una "empresa" que "implica actividades empresariales tanto ilícitas como lícitas y que constituye una amenaza muy grave para la sociedad" (1987). James Petras señala que, en algunos países, "nueve de cada diez empresas practican la c." (2006). Un tercio de las 150 grandes empresas encuestadas admite haber perdido contratos por haber pagado sobornos (*Financial Times*, 9/10/2006, 15). Allí donde el sector público continúa retrocediendo y el crimen organizado se ha convertido en parte del mundo de los negocios y del mundo gubernamental, crece el peligro de una dominación fascista o colonialista. Los vínculos entre el Estado y el crimen organizado, entre los complejos militar-industriales y los 'gánsteres' no son ningún secreto. Son establecidos de manera conscientemente planificada. Las películas que muestran la interacción entre los empresarios, el Estado y

los delincuentes organizados son tan valiosas para el conocimiento de la sociedad en los siglos XX y XXI como lo fueron las novelas de Balzac para la época de Marx.

3. La c. es parte integral de la acción gubernamental de los Estados capitalistas y se la utiliza contra los intentos de una política alternativa desde abajo, que debe controlar a sus agentes. En cada acto de "acumulación por expropiación" (Harvey 2005) se ha empleado el arma de la c. Las grandes empresas se sirven de la debilidad de sus empresas asociadas y subordinadas para obtener el mayor provecho de la transferencia de plusvalor. Al mismo tiempo, también las empresas estatales aprovechan la debilidad de los trabajadores a fin de explotarlos más y mejor. En los 'modelos de optimización' en los que se formalizan las políticas de expansión del capital, la asimilación, la cooptación y la c. sirven no solo para debilitar a las clases y naciones críticas del imperialismo o del capitalismo, sino también para fortalecer la dominación de las grandes empresas sobre los Estados, gobiernos, poblaciones y territorios que antes eran repúblicas, por no decir incluso 'repúblicas socialistas'. La c. tiene el papel de mantener a la mayoría al margen de aquella reestructuración de clases y sectores de clase en la cual una parte privilegiada de la clase trabajadora se integra en el desarrollo social e institucional. La c., que desempeña un papel activo en la disuasión y el debilitamiento de las fuerzas de oposición, es tan fatal como la alienación, que socava la conciencia. La lucha por la emancipación incluye, por lo tanto, la difusión de una ética comunitaria y de una conciencia revolucionaria con la vista puesta en una economía solidaria.

4. Marx observa que "las más violentas, mezquinas y aborrecibles pasiones del corazón humano" son producto de "las furias del interés privado" (MEW 23, 16; *C*, I/1, 8s.). Estudia el "impulso de las pasiones más infames, sucias y mezquinamente odiosas" (790; *C*, I/3, 952) como un problema que solo puede resolverse superando al capitalismo por camino de una sociedad emancipada. Engels afirma que "la moral fue siempre una moral de clase" (MEW 20, 88; *AD*, 83) y compara diferentes tipos de moral: la católica de origen feudal, la liberal de la burguesía y la socialista, que proviene del proletariado. "¿Cuál es la verdadera? Ninguna de ellas […]; pero sin duda la moral que posee más elementos de duración es aquella que representa en el presente la transformación del presente, es decir, el futuro: la moral proletaria" (87; 82; trad. mod.). Dicha moralidad supera la dominación y la explotación en un sistema que representa el futuro de la libertad y la justicia.

Por otra parte, las contradicciones de la racionalidad instrumental del capitalismo y su posible crisis final no garantizan por sí solas el

fin de la enajenación humana. La creación de un sistema alternativo requiere de la lucha contra la opresión y, al mismo tiempo, de la construcción de nuevas formas de imposición. Las personas enajenadas que buscan liberarse descubren al mismo tiempo que deben liberarse de su propia enajenación.

4.1. Ni los clásicos ni la mayoría de sus sucesores concedieron mayor importancia a la moralidad y a la forma sistemática en que el capitalismo utiliza la c. y la cooptación para imponerse políticamente. Para Lenin (1920), por cierto, solo es "moral" lo que promueve la "lucha común de todos los trabajadores contra los explotadores" y avanza en la construcción de la nueva sociedad (*LOC* 33, 436). Pero ni quienes luchaban con Lenin, ni quienes perdieron junto a él ante el triunfo del modo burocrático y autoritario de imposición conocido como stalinismo, heredaron legado alguno, bajo la forma que fuera, de las luchas revolucionarias libradas en este sentido "moral". Christian Rakowski, quien más tarde fue fusilado en Siberia, denunció en una carta (a Valentinov, 6/8/1928) robos, prevaricaciones, violencia y sobornos en los puestos de poder en el partido y en el Estado, todo lo cual es algo sabido desde hace años y forma parte de las cosas "que todo el mundo tolera sin saber por qué". No obstante, para Rakowski el más grave peligro era "la terrible decadencia del espíritu activo de las clases trabajadoras", así como "su creciente indiferencia ante el destino de la dictadura del proletariado y del Estado soviético". Rakowski muestra el daño causado por la imposición de una política estatal opuesta a la participación activa de los trabajadores: "Cuando una clase toma el poder, una parte de ella se convierte en agente de dicho poder" (1980, 125s.). Sin embargo, no alcanzó a pensar que el problema no era acabar con los agentes del poder, sino multiplicar y organizar a los agentes de la emancipación moral y revolucionaria hasta que abarcaran a la inmensa mayoría de los trabajadores, de los pueblos incluso, liberados de su codicia y sus miedos; que estos al mismo tiempo aprendieran y enseñaran a organizar sus conocimientos y sus fuerzas contra los opresores de clase internos y externos y contribuyeran a sentar las bases de una nueva forma de pensar. El problema conserva hasta hoy su virulencia: cuando una clase toma el poder debe controlar a los agentes del poder; se trata de organizar las relaciones sociales para el control de cada uno de sus pasos. Como dirían los zapatistas mayas muchos años después: los agentes del poder deben aprender, en todos los niveles, a mandar obedeciendo y a obedecer mandando.

4.2. En la década de 1970, la antropóloga Larissa Adler Lomnitz realizó un trabajo de campo que la llevó a descubrir la existencia de una Rusia formal y una Rusia informal (cf. Adler Lomnitz y Sheinbaum

1999). Esta valiosa contribución cayó en el cajón del olvido. Jacques Sapir había informado que en la sociedad informal de la URSS se habían desarrollado numerosos espacios con relaciones capitalistas, que amenazaban con reforzarse mutuamente (1980, 322). Aquellos sectores de la clase trabajadora que se habían transformado en agentes del poder después de la revolución bajo el pretexto de ejercer la "dictadura del proletariado" se convirtieron con el tiempo en agentes de la restauración del capitalismo. En cuanto nueva burguesía burocrática, en cierto momento se decidieron abiertamente a privatizar la economía socialista para su propio beneficio, bajo el pretexto de fundar una economía libre, democrática y basada en la libre competencia. Boris Kagarlitzki enfatiza la creciente c. como uno de los problemas más importantes que llevaron a la desintegración de la URSS: existía "no solo en la cúspide, sino en las bases de la sociedad" (1999, 126). Mucho de lo que ocurrió en el terreno del dogmatismo, del autoritarismo y del totalitarismo se explica por la política de ocultamiento de la c. y la existencia de una Rusia informal que participa en la c. a pequeña escala. Como observó Adolfo Sánchez Vázquez, el dramático giro en los países socialistas encabezados por la URSS "ha dado lugar a esa desmoralización en las más amplias franjas de la militancia, que veía en ese 'socialismo' la encarnación de los principios morales de la izquierda"; pero la desmoralización "no alcanza a quienes dentro de ella y desde hace tiempo denunciaron la usurpación de esos principios" (2000, 157).

5. El fin de la asistencia de la URSS a Cuba marcó el comienzo de uno de los períodos más duros para el pueblo cubano. Durante los años de influencia soviética, se invitaba a "ir adelante de forma conjuntamente unánime", lo cual, sin embargo, "también ocultaba obstáculos, problemas y soluciones a enfrentar en lo concreto" (Martínez 1989, 218). Cuba volvió a las raíces de su revolución. En el nuevo período, la moral, como instrumento necesario para la construcción del socialismo, adquiere un papel central y práctico porque, como Gramsci bien sabía: "no puede existir una asociación permanente y con capacidad de desarrollo que no esté sometida por determinados principios éticos, que la asociación misma impone a sus componentes singulares para lograr la solidez interna y la homogeneidad necesarias para alcanzar sus fines" (Cuad. 3, fasc. 6, § 79, 65). De hecho, gran parte del pueblo cubano revolucionó su moral al priorizar la construcción y expansión de estructuras que escapan a la ley del valor. Lo que se consume y acumula se convirtió en objeto de las decisiones del pueblo trabajador; de donde resultó ineludible abandonar la creencia de que solo "quienes son un dechado de virtudes" (Guevara) construirían una sociedad más libre y más justa.

El Che Guevara reconocía como necesario, no la desaparición de las vanguardias, sino el comportamiento ejemplar de estas; un comportamiento que debía valer para todo el mundo. Conocido por su inflexible honestidad y por su responsabilidad en el Banco Central y en otros cargos vinculados a la política financiera y económica, él no se anduvo con rodeos: el robo en el socialismo seguiría siendo un problema "hasta que haya cambiado la mentalidad de la gente […]. El mejor camarada puede convertirse en un sinvergüenza si no lo ayudamos" (Guevara 1977; cf. Tablada Pérez 1987).

Ante el asedio de los imperialismos y las oligarquías, del capitalismo y del crimen organizado, la responsabilidad de la vanguardia es inmensa; esta debe mantener vivas y difundir en todos y cada uno de sus dirigentes y activistas las virtudes prácticas de la moral, de la política, de la educación y de la pedagogía de la liberación. Debe preparar su propia desaparición como minoría moral y fomentar la propagación de relaciones que abran paso a prácticas de interés social. Las armas que la vanguardia le arrebata al imperialismo en la lucha contra la c. benefician al pueblo.

Bibliografía: L. Adler Lomnitz y D. Sheinbaum, "Trust, Social Networks and Informal Economy: A comparative analysis", en: *Social Market Foundation Review*, Londres, 15/8/1999; A. Etzioni, *Capital Corruption. The New Attack on American Democracy* [1984], reed.: New Brunswick 1988; E. Guevara, *El Socialismo y el Hombre Nuevo*, México 1977; D. Harvey, *Der neue Imperialismus* [2003]. Trad. al alemán por B. Duttke, Hamburgo 2005; S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*, Buenos Aires 1968; –, *El choque de las civilizaciones. La reorganización del orden mundial.* Trad. de J. P. Tosaus Abadía. Buenos Aires/Barcelona/México 2001; B. Kagarlitsky, *New Realism, New Barbarism. Socialist Theory in the Era of Globalization*, Londres 1999; J. G. March y J. P. Olsen, *Rediscovering Institutions*, Nueva York 1989; –, "Elaborating the 'New Institutionalism': organizational factors in political life", en: *American Political Science Review* 78 (2005), 738-749; F. Martínez Heredia, *Che, el socialismo y el comunismo*, La Habana 1989; R. K. Merton, *On Theoretical Sociology*, Nueva York 1967; M. H. Moore, "Organized Crime as a Business Enterprise", en: H. Edelhertz (ed.), *Major Issues in Organized Crime Control*, Washington 1987, 51-64; J. Petras, "Economic Empire Building: The Centrality of Corruption", 24/11/2006 (https://www.marxists.org/history/etol/newspape/socialist-viewpoint-us/janfeb_07/janfeb_07_10.html); A. Przeworski, "The Last Instance: Are Institutions the Primary Cause of Economic Development?", en: *European Journal of Sociology*, año 45 (2004), fasc. 2, 165-188; Ch.

Rakowski, "The "Professional Dangers" of Power" (1928), en: –, *Selected Writings on Opposition in the USSR 1923-30*, Londres/Nueva York 1980, 124-136; A. Sánchez Vázquez, *El valor del socialismo*, México 2000; J. Sapir, *Pays d l'Est: vers la crise généralisée?*, Lyon 1980; C. Tablada Pérez, *El pensamiento económico de Ernesto Che Guevara*, La Habana 1987; –, "Le Marxisme du Che Guevara", en: *Alternatives Sud*, año 3 (1996), fasc. 2, 168.

Pablo González Casanova
Trad. de Rafael Carrión Arias

⇨ Altos mandos, Apatía en el socialismo de administración dirigida, Aristocracia obrera, Burguesía interior, Burocracia, Capital financiero, Colonialismo, Consumismo, Cooptación, Crimen, Conciencia, Comercio, Criminalidad, Criminalidad económica, Dominación, Dominación de clase, Economía de mercado, Economía moral, Economía sumergida, Emancipación, Estado, Estética de la mercancía, Ética, Ética en el socialismo, Ética marxista, Ético-político, Falsas necesidades, Funcionario, Funcionarios públicos, Ganancia, Hombre nuevo, Imperialismo, Institución, Interés, Justicia de clase, Lucha de clases, Mafia, Moral, Moral socialista, Neoliberalismo, Partidismo, Perestroika, Privado/público, Privado/social, Privatización, Poder, Servilismo, Solidaridad, Sistema, Tuismo.

Dialéctica natural

Al.: Naturdialektik.
Ár.: ǧadal aṭ-ṭabīʿa.
Ch.: ziran bianzhengfa 自然辩证法
Fr.: dialectique de la nature.
In.: dialectics of nature.
Ru.: dialektika prirody.

En ocasión del 30º aniversario de la muerte de Friedrich Engels apareció en Moscú, en 1925, en alemán y en ruso, su *Naturdialektik*/*Dialektika prirody* [Dialéctica de la naturaleza], imaginada como obra filosófica fundamental del marxismo. David B. Riazanov, el director del Instituto Marx-Engels de Moscú, en 1923 –aún vivía Lenin– se había topado en casa de Bernstein, en el legado póstumo de Engels, con una pila de bosquejos de plan y esbozos sobre el tema en diversos niveles de elaboración, y los había copiado. De inmediato comenzó, en el Instituto de Moscú, "el laborioso desciframiento de los manuscritos, redactados en gran parte en una escritura enormemente abreviada" (MEGA I.26, 597). La situación política de aquel entonces demandaba una segunda obra fundamental filosófica, legitimada por la autoría de uno de los dos fundadores del marxismo. Después de la salida del Comunismo de Guerra, impuesta por crisis que ponían en riesgo la existencia –entre ellas, la insurrección de Kronstadt de febrero/marzo de 1921– y del paso a la Nueva Política Económica en

marzo de 1921, después del repliegue del Partido Comunista Bolchevique de Rusia al supremo mando político, luego de la readmisión de la propiedad privada económicamente operativa, con las consecuencias de una desigualdad social en curso de agudización, se tornaron visibles las contradicciones crecientes entre las ideas marxistas y las circunstancias reales.

En esta época tuvo lugar, además, la muerte de Lenin (enero de 1924), una situación de la que se dice, en la *Cantata en ocasión del día de la muerte de Lenin* de Bertolt Brecht*:* "Cuando Lenin partió, fue/como si el árbol les dijera a las hojas:/Parto" (*GA* 12, 60). En esta situación sobredeterminada de manera compleja, la dirección de la Unión Soviética –fundada a finales de 1922– esperaba obtener, de la obra póstuma de Engels, un aporte a la estabilización ideológica.

Esta constitución de la obra, marcada por el contexto histórico, después de algunas revisiones –entre ellas, la transformación del título alemán en *Dialektik der Natur* –que desplazaba el acento hacia la dialéctica objetiva– se tornó influyente en el plano mundial a través de traducciones a, posiblemente, todos los grandes lenguajes escritos de la Modernidad, y continúa influyendo aún un siglo más tarde. Interpretada, bajo Stalin, como fundamento filosófico del marxismo leninismo, es presentada, en la Marx-Engels-Werkausgabe (MEW), en 1962, como "una obra fundamental del marxismo" (MEW 20, 646, n. 162). La MEGA^2 desiste, en 1985, de mencionar la importancia para las ciencias naturales y caracteriza el estudio como "una obra filosófica fundacional del marxismo" (MEGA I.26, 18). En el ámbito de influencia del marxismo leninismo, fue puesta en duda solo por algunos intelectuales individuales; fuera del marxismo leninismo, su 'legitimidad' marxista fue cuestionada desde el comienzo.

Pero *de qué exactamente* se trata, de hecho, en los "Manuscritos científico naturales-filosóficos", como los denomina Kaan Kangal en vista del contenido (2019, 239), es algo que se encuentra tan necesitado de clarificación como su relación con los escritos teóricos de Marx. Para los fundadores del marxismo, se trata, a propósito de la respuesta a la pregunta por la d.n., de concebir la naturaleza, sin mitos de la creación y con base en las ciencias experimentales, como contexto de origen, influencia y evolución universales. Aquí, la concepción materialista de la historia coincide con todas las ciencias naturales modernas; el tema de la d.n. le es sugerido, a aquella, como un consejo, independientemente de cómo se valore la elaboración de dicho tema por parte de Engels.

En casos de constitución póstuma, condicionada en términos histórico-políticos, de obras autorizadas, adquieren una importancia particular los puntos de

vista editorial-filológicos. Como, además, los estudios de Engels sobre la d.n. aspiran a tener soberanía interpretativa tanto en el ámbito de las ciencias naturales como también en el de la filosofía (aquí, ante todo, en cuanto a la comprensión de la dialéctica), exponentes marxistas de estos ámbitos se encontraron y se encuentran ante el desafío de demostrar la sostenibilidad de las tesis de Engels sobre la d.n. Además, ya Engels notó que el material científico, cuyas contradicciones había trabajado él de manera dialéctica, envejecía rápidamente y, con él, su crítica. Un siglo más tarde, las ciencias naturales le presentan, al pensamiento dialéctico, puntos de acople totalmente diferentes y le plantean otras tareas. Al mismo tiempo, causa sensación, en términos crecientemente destructivos, un problema real fundamental de la dialéctica social entre ser humano y naturaleza bajo el nombre de crisis climática.

Intentaremos dar cuenta de esta diversidad de niveles en seis pasos: 1. sobre la problemática de la d.n. en Marx; 2. el proyecto de una d.n. en Engels, legado textual póstumo e historia de la edición; 3. paradigmas de trabajo científico-natural con el concepto de d.n.; 4. paradigmas de elaboraciones filosóficas; 5. paradigma interdisciplinario de desarrollo crítico ulterior: Lucien Sève *et al.*; 6. resultados de la discusión y cuestiones abiertas.

1. *Sobre la problemática de la d.n. en Marx*. En la inmediata prehistoria del materialismo histórico marxista, entra en juego la cuestión de la d.n. en cuanto se pregunta por el potencial creador de las materias naturales; por ejemplo, cuando se toma en serio el postulado especulativo de un Schelling de 24 años para el cual la filosofía de la naturaleza debería colocar "lo productivo de la naturaleza […] originariamente en la ella", donde se encuentra en el "concurso de tendencias contrapuestas" que "se anulan mutuamente" (1799, § 6, IV. f-g; 1996, 135). Es posible percibir aquí un eco de la conceptualización –más sobria– de Kant acerca de la "contraposición real" o "repugnancia real", con lo cual "determinaciones mutuamente contradictorias […] son encontradas en uno y el mismo sujeto" y cada una, a través de su postulación positiva, niega algo "que es postulado por la otra" (1763, A 13; WA II, 788). Ya a través del vocabulario le viene como a medida, a la naturaleza, la dialéctica conceptual de Hegel, con su himno a la contradicción como "la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues solo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad" (*HW* 6, 75; *CDL*, 386).

1.1. *Herencia idealista.* De la transición desde tales pensamientos especulativos hacia lo materialista ofrece testimonio el pedido del joven Marx a Ludwig Feuerbach para que contribuya a los planeados

Anales Franco-Alemanes con una crítica a Schelling (3/10/1843, MEW 27, 419). Lo que en Schelling aparecía dispuesto como una "*franca idea de juventud*", "para cuya realización no tenía él, entretanto, otra herramienta que la imaginación", de modo que quedó en un "fantástico sueño juvenil", es visto entonces por Marx como algo convertido, en Feuerbach, "en verdad, en realidad" (420s.). El impulso para el salto dialéctico lo da Marx ya en 1841 en su tesis de doctorado, mediante el concepto epicúreo de "declinación" (gr. παρέγκλισις; lat. *declinatio*), que significa la ruptura con el determinismo mecanicista de Demócrito. "De esta manera, es negado el sujeto de un Dios creador, y cosmogonía significa materia que se forma eternamente" (Kimmich 1993, 241). Con esta doble ruptura tanto con la teología como con la teleología, en el sentido de una garantía de finalidad cosmológica, según Kimmich, se deriva "para Marx una filosofía de lo 'posible'" (ibíd.). Por cierto, Marx ve en Epicuro la "*posibilidad*" meramente "*abstracta*", en cuanto "*antípoda de la real*", que en Demócrito funda "la necesidad y realidad de su objeto" (I.1, 30; MEW 40, 276; Marx 2013, 63).

Que Marx reconozca "una cierta inversión" en la oposición entre los dos exponentes del materialismo antiguo, que, aunque "en todo se contradicen", sin embargo "parecen estar encadenados entre sí" (32; 65; MEW, 277), lo muestra trabajando en una mediación dialéctica en la que se insinúa el punto de acople para una filosofía de la praxis materialista histórica. "El entusiasmo y la seriedad" con que Demócrito "introduce aquel modo de explicar en la consideración de la naturaleza" le resultan más cercanos a Marx que la "*nonchalance* sin límites en la explicación de los fenómenos físicos particulares" (30; 276; 63) que muestra Epicuro. Pero, en contra del axioma según el cual la naturaleza no da saltos, el factor del indeterminismo epicúreo torna pensable la posibilidad de una transición irreversible por vía de salto hacia cualidades categorialmente nuevas.

Tres años después aparecen en los estudios económico-filosóficos de Marx, la tesis de que "la naturaleza y el hombre existen por sí mismos" (MEW 40, 545; *MEF*, 153) y, poco después, ahora en coautoría con Engels, la tesis de la historia en la naturaleza y en el ser humano, en sentido abarcador, como la esfera en la que debe buscarse la realidad de esta conceptualización (MEW 3, 18, n.; *IA*, 676). A la *crítica de la economía política* de Marx subyace, pues, la referencia a fuerza de trabajo y Tierra, como "los dos creadores originarios de la riqueza" (MEW 23, 630; *C*, I/3, 746), el segundo de los cuales, que representa a la naturaleza, antecede al trabajo, ya que este "solo puede proceder como la naturaleza misma", y esto, a su vez, "constantemente apoyado por fuerzas naturales" (57s.; *C*, I/1, 53).

En el esbozo fundacional del pensamiento marxista explícito, en la explicación que hace Antonio Labriola del pensamiento implícito en el materialismo de la historia de Marx y Engels, presentado bajo el nombre de "*filosofía de la praxis*", la d.n. constituye, en cuanto proceso de evolución universal, contradictorio, como algo obvio, el terreno a partir de cuya elaboración social aparece la hominización. Del "subtexto" de las *TF* de Marx "parece haber tomado Labriola que ningún objeto [*Gegenstand*] se convierte en la forma objeto [*Objektform*], sino que cada uno debe ser entendido como elemento influyente en un contexto de influencia, y que, pues, tampoco ningún 'sujeto' se convierte, en cuanto real, en la forma sujeto, sino que, a través de su praxis consciente de la finalidad, está comprendido por el mismo contexto de influencia" (Haug 2020, 99). De esta manera, la filosofía de la praxis recibe su anclaje teórico-natural, así como, a la inversa, la teoría de la naturaleza recibe de ese modo su anclaje filosófico.

1.2. *Recepción de la problemática de la d.n. en Marx*. Desde la publicación de los *MEF* de un Marx de 26 años por parte del Instituto de Moscú en 1932, en el marco de la primera MEGA, existe una base textual que muestra que las cuestiones fundamentales abordadas por Engels están presentes en Marx ya en 1844, solo que precisamente en una forma filosófico-universal, mientras que Engels las estudia pormenorizadamente ocupándose con los descubrimientos actuales de las ciencias naturales y de los modos de pensar en que ellos fueron articulados teóricamente. Una lectura precisa de la obra principal de Marx puede mostrar que las posiciones adoptadas en los *MEF* y en las *TF* también en aquella son fundamentales, solo que precisamente "traducidas […] a un 'reformismo revolucionario' de las relaciones ser humano-naturaleza, con un rechazo tajante de cualquier saqueo de la Tierra, así como del orden de propiedad que lo hace posible" (Haug 2017, 187).

Aspectos decisivos aparecen con impresionante concisión en los *MEF* de Marx. Así, la conceptualización según la cual "la naturaleza y el hombre existen por sí mismos", como concepto contrario y positivo para el mito de la creación (MEW 40, 545; *MEF*, 152). El hecho de que este sea una "representación muy difícil de expulsar de la conciencia popular" (ibíd.; ibíd.), es explicado por Marx por el hecho de que el materialismo, también el histórico, "contradice todas las *evidencias* de la vida práctica" (ibíd.; ibíd.). En las ciencias naturales, en cambio, el progreso del conocimiento pone fin incesantemente al mito de la creación. Así, Marx elogia el "duro golpe" que la "creación de la *Tierra* ha recibido […] a manos de la […] ciencia que representa la formación de la Tierra, el devenir de esta, como un proceso, como autoproducción. La

generatio aequivoca es la única refutación práctica de la teoría sobre la creación" (ibíd.; ibíd.).

En los *MEF*, la primacía epistemológica allí señalada del *devenir* frente al *haber devenido* (ibíd., 542 y *passim*) es, en términos objetivos, implícitamente axiomática para la gramática filosófica de Marx, como se ve de manera explícita y científicamente testeada tres décadas más tarde en el postfacio a la segunda edición de *El capital*, de 1873 (MEW 23, 28), donde Marx conceptualiza esta primacía para la dialéctica por él practicada en esa obra: "mi método dialéctico" (27; *C*, I/1, 19). En esto se funda el carácter específicamente *dialéctico-histórico* del materialismo de Marx.

En concordancia con esto, ya el joven Marx convierte la devenida "existencia *objetiva* que ha asumido la industria" en "el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*" y, de esta manera, del "devenir por sí mismo" del ser humano (MEW 40, 542; *MEF*, 150). Aquí se inserta el estatuto epistemológico de la praxis, que consiste en que "la propia solución de las oposiciones *teóricas* solo es factible en forma *práctica* […] y su solución no es, por ello, solo una tarea del conocimiento, sino una tarea vital *real*, que la *filosofía* no pudo resolver, precisamente porque solo concibió dicha tarea como una tarea teórica" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.).

Para el método dialéctico, esto significa que debe recorrer en términos reconstructivo-genéticos el camino de la praxis. Zona principal es el metabolismo productivo con la naturaleza que se consuma en el trabajo; en el plano científico, se concentra en el experimento. Para el joven Marx se coloca, pues, en el centro la praxis científico-técnica: "La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza y, por ende, de las ciencias naturales, con el hombre […] por ello, […] la base de las ciencias humanas se convierte –como ha llegado a serlo ya ahora, aunque en una forma alienada– en base de la vida realmente humana" (ibíd.; 151).

La naturaleza es, en el uso lingüístico de Marx, en última instancia el "sustrato" dinámico-productivo, que repercute sobre las capacidades genéricas humanas y a través de ellas, así como "desde siempre un término para la totalidad de las cosas presentes en el mundo, de sus relaciones y de los procesos que tienen lugar en ellas y entre ellas" (Holz 2010, 99). Basta con dirigir el esfuerzo del concepto al "ser por sí misma" de la naturaleza, es decir, con pensar conjuntamente en una instancia aquello que desde antiguo ha estado disociado en un poder configurador activo y su sustrato pasivo, para arribar a la necesidad de un concepto dialéctico o, en todo caso, dinámico de naturaleza y materia.

Con esto se conecta la proposición de Marx según la cual solo "si la ciencia parte de la naturaleza […] es ciencia *real*" (MEW 40, 543; *MEF*, 152). Wolfdietrich Schmied-Kowarzik destaca su

fundamentación en la filosofía de la praxis: si se concibe a "las ciencias naturales como trabajo espiritual a partir del contexto de la praxis social, y a esta misma como un ámbito parcial de la naturaleza productiva que se desarrolla en una ocupación productiva con la naturaleza", arriba "nuestro saber de la naturaleza a un concebir la naturaleza a partir de sí misma y de nosotros en ella" (1984, 82s.). Para el joven Marx, la "historia toda" se convierte a través de ello en "la historia de preparación y desarrollo" y en "parte de la *historia natural*, del devenir hombre de la naturaleza" (MEW 40, 544; *MEF*, 152).

A pesar del entusiasmo aquí perceptible de Marx y de su tesis fundamental sobre el "existir por sí mismos de la naturaleza y del ser humano", Schmied-Kowarzik opina que, en oposición a Ernst Bloch, Marx no habría "nunca impulsado en términos de la filosofía de la naturaleza, aunque solo sea de manera parcial, definir la naturaleza a partir de las propias potencias de su productividad" (1984, 85). Esto lo haría luego Engels en sus anotaciones sobre la d.n., "aunque de ningún modo a la altura de la dialéctica marxiana", ya que él, "en lugar de comenzar con una crítica de las ciencias naturales", toma "el saber de las ciencias naturales por una explicación de la d.n.", que "a través de ello se cristaliza en una ontología cosificada del proceso de la naturaleza y de la historia" (ibíd.).

1.3. *Relación de Marx con el proyecto* engelsiano *de d.n.* La investigación sobre Marx vinculada con la MEGA documentó, entretanto, que Marx "en las ciencias naturales, como también en otros ámbitos, parte de un fundamento bibliográfico más amplio y, en una medida mucho más fuerte que Engels, toma extractos para aprovecharlos en el trabajo posterior", sin que siempre sea "reconocible una finalidad determinada" (Griese 1995, 123). Por lo demás, no se encuentran indicaciones de que Engels, en el curso de los trabajos con el proyecto de la d.n., jamás "haya tomado conocimiento en modo alguno, ni siquiera después de la muerte de Marx" (Grise/Pawelzig 1995, 107), *en términos de contenido*, del cúmulo de extractos de Marx sobre ciencias naturales, que surgieron en esa misma época.

A la inversa, se encuentran "indicios y pruebas suficientes" (102) de que el proyecto de d.n. de Engels fue "totalmente apoyado" por Marx –este lo denominaba "una obra sobre filosofía de la naturaleza" (a W. A. Freund, 21/1/1877, MEW 34, 246); entre otras cosas, en la medida en que "tomó, para Engels, extractos de fuentes de la Antigua Grecia" (Griese/Pawelzig 1995, 102). A esto se añade el hecho de que Marx leyó "todo el manuscrito del *Anti-Dühring* antes de su publicación" y lo aprobó (ibíd.). Los esbozos del proyecto de la d.n. coinciden en gran medida con los pasajes correspondientes

del *Anti-Dühring*, al margen de los desplazamientos del problema después de retomar aquel proyecto, interrumpido a causa del *Anti-Dühring*.

Notable es el hecho de que Engels, en los textos sobre d.n., ha "pasado por alto [*délaissé*] totalmente" a Marx, "(el nombre de Marx no es mencionado ni una sola vez en *Dialéctica de la naturaleza*" (Liedman 1997, 268). Figura solo en el "Antiguo prefacio" al *Anti-Dühring* (MEGA I.26, 171; MEW 20, 335).

1.4. *El terreno de actualidad práctica de la problemática de la d.n.* Entendida de manera antiideológica en los dos fundadores del marxismo, la idea de d.n. se convirtió, ante todo después de la consolidación del Estado revolucionario en Rusia, en un fundamento de la ideología estatal, que le prescribió, al materialismo de la historia de los fundadores, el materialismo dialéctico con el estatuto metafísico de una Filosofía Primera. El "marxismo Occidental" y, con él, la Teoría Crítica reaccionaron frente a esto convirtiendo la d.n. en un tabú; inversamente, en el ámbito de poder de influencia soviética, se convirtió en tabú una crítica general al proyecto de d.n. Como, en Friedrich Schiller, la "imagen del personaje" del "comandante en jefe Wallenstein" oscila "en la historia", así lo hace la imagen de la d.n. entre los tabúes contrarios, incluso después de la cesura histórica de 1989-91. Este estado de cosas, del que hay que extraer en primer lugar la idea de d.n., establece las condiciones para el tratamiento histórico-crítico. A la historia de edición y a la filología vinculada con ella les asignan un papel fundamental para todo lo demás.

En términos globales, los dos fundadores del marxismo comparten la perspectiva que formuló Engels en 1888, según la cual el materialismo, con "cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las Ciencias Naturales", debe "cambiar de forma" (MEW 21, 278; *LF*, 36). Solo cuando se concibe que esto vale también para el materialismo de la historia y, con él, para la teoría marxista en su conjunto, resulta claro que esta necesidad de actualización histórica permanente no excluye tampoco a los dos componentes categoriales del término compuesto d.n.: *naturaleza* y *dialéctica*. La toma de conciencia parcial de esta convicción y de los intentos para aplicarla, así como de los conflictos en torno a esto, constituye el factor dramático de la historia de recepción de la problemática perteneciente a la d.n.

El *terreno de realidad práctica* de la problemática de la d.n. se presenta, más acá de todas las cuestiones teóricas, como el brusco cambio epocal –que ya no puede ser negado– del modo de producción y de vida capitalista. "Cuánto más desencadena los poderes de la productividad" (completamos: y del consumismo), "tanto más libe-

ra los poderes de la destrucción" (Mészáros 2015, 49s.). En Engels, las consecuencias del saqueo de las condiciones de vida naturales de la Tierra aparecen con un ropaje mítico: "La naturaleza […] se venga de nosotros" (MEGA I.26, 96; MEW 20, 452; *DDN*, 151; Czeskleba-Dupont 1995). Por cierto, la naturaleza no aspira a la venganza, sino que las consecuencias de la acción humana amenazan las condiciones de existencia de esta. Los seres humanos; más precisamente: sus poderes de dominación social, que compiten por el poder y la ganancia, se imaginan (e inducen a esto a sus subordinados), en todo caso, poder dominar a la naturaleza "a la manera como un conquistador domina a un pueblo extraño", como si fuéramos "alguien que se halla fuera de la naturaleza" (MEGA I.26, 97; MEW 20, 453; *DDN*, 152; trad. mod.). En la influencia retroactiva [*Rückwirkung*] que la naturaleza ejerce sobre nuestra influencia [*Einwirkung*], se impone el hecho de que "formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, [de] que nos hallamos en medio de ella" y si aventajamos a los demás seres vivos, ello solo consiste en "la posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente" (ibíd.; ibíd.). Pero la posibilidad de aplicación es solo una posibilidad abstracta. Su potenciación concreta se ha convertido en tarea que condiciona la supervivencia. Esta es la relevancia político-práctica de la cuestión de la d.n., que convoca de nuevo al marxismo a aparecer en escena.

El debate, intensamente encendido a finales del siglo XX, sobre los fundamentos teóricos de una política ecosocialista –podemos hablar también de su "gramática filosófica" (Haug 1996/2006, 77s.)– colocó en el foco de la crítica los fundamentos de la Ilustración, con su contraposición dualista entre sujeto y objeto (Haug 1985), así como al obturador "naturalismo" con ello coincidente (Oechsle-Grauvogel 1988). Un paso importante significó la teoría de John Bellamy Foster *et al*. (1999; 2011 y 2013), inspirada en el diagnóstico de Marx acerca de un "desgarramiento insanable en la continuidad del metabolismo social, prescrito por las leyes naturales de la vida" (MEW 25, 821; *C*, III/8, 1034); otro, el abarcador desarrollo de los rudimentos de una teoría de la socialización ecológica en la obra principal de Marx (Kwon 2006). Finalmente, aparece Jason W. Moore (2015), con su tentativa –nuevamente, inspirada en Marx– de crear un lenguaje teórico para el análisis del ser-en-la-naturaleza capitalista. Moore consuma un "giro copernicano" (Haug 2020, 93) desde el enfrentamiento externo a la "doble internalidad" [*double internality*] (Moore 2015, 15ss. y *passim*) entre ser humano y naturaleza, lo que también le otorga un nuevo giro a la pregunta por la d.n.

2. *El proyecto engelsiano de una d.n., su legado textual e historia de la edición.* Antes de la ocupación histórico-crítica con el proyecto engelsiano de la d.n., corresponde considerar su historia, la descripción del material textual y la política de edición soviética, que llegó a tener una influencia masiva y mundial que sigue teniendo una amplia repercusión. Solo la edición crítica realizada por primera vez en el volumen I.26 de la MEGA, en conexión con las introducciones, con las explicaciones y con el registro de variantes, ha hecho posible, desde 1985, investigar de manera más precisa el propio carácter procesual y, en los escasos diez años de su ejecución, cambiante del proyecto engelsiano.

2.1. *Sobre la historia del proyecto.* El 30 de mayo de 1873, Engels le comunica a su amigo la idea, "que hoy por la mañana, en la cama […] surgió en mi cabeza", de desarrollar "algo dialéctico sobre las ciencias naturales" (a Marx, MEW 33, 80). El concepto central de su descripción es el de *movimiento*. "El conocimiento de las diversas formas de movimiento es el conocimiento de los cuerpos" (ibíd.). La física, como ciencia pertinente sobre estos, descubre "que dichas formas, bajo ciertas condiciones, *se convierten unas en otras*" y, finalmente, "que ellas, en un grado de intensidad determinado […] producen efectos que van más allá de la física […]: efectos *químicos*" (81). Marx, en la respuesta de correo, se muestra "muy complacido", pero no quiere "arriesgar ningún juicio antes de tener tiempo de reflexionar un poco sobre la materia y, al mismo tiempo, de consultar a las 'autoridades' [Carl Schorlemmer y Samuel Moore]" (31/5/1873, MEW 33, 82). De esto último se conserva la alentadora reacción de Schorlemmer como una nota al margen de la carta de Engels. Él apoya sus reservas en materia de biología. Cuando Engels escribe, sobre la cuestión de la dialéctica en los organismos, "aquí no admito de momento ninguna dialéctica" (MEW 33, 81), Schorlemmer –miembro de la Royal Society; desde 1874, profesor de Química Orgánica en la Universidad de Manchester– anota al margen: "yo tampoco" (ibíd., nota 4).

A partir de la correspondencia, es posible inferir, con cierta probabilidad, por qué Engels renunció a su proyecto de d.n.: el 8 de diciembre de 1882, le escribe a Marx que podría por fin "abordar nuevamente las ciencias naturales" (MEW 35, 126). Siguen anotaciones sobre los avances tentativos en electrotécnica (15/12, 129; 16/12, 131), así como reflexiones sobre la diferencia entre el "trabajo físico" y el "económico" que lo conducen a esta conclusión: "Pretender expresar las condiciones económicas en medidas físicas es, en mi opinión, puramente imposible" (19/12, 133ss.). Luego, se terminan los informes sobre el tema *dialéctica* en

las ciencias naturales en la correspondencia de ahora en más, muy escasa con Marx.

Sin embargo, no se termina el interés de Engels en la *revolución científico-técnica*. Él celebra la "revolución electrotécnica" como "enormemente revolucionaria". "La máquina de vapor nos enseñó a transformar el calor en movimiento mecánico; con el aprovechamiento de la electricidad, sin embargo, se nos abre el camino para transformar mutuamente y, a su vez, explotar industrialmente todas las formas de energía: calor, movimiento mecánico, electricidad, magnetismo, luz. El círculo se ha cerrado" (a Bernstein, 1/3/1883, MEW 35, 444). Y, de manera plena, el descubrimiento más novedoso de Deprez: "el hecho de que corrientes eléctricas de muy elevada tensión, con una pérdida relativamente escasa de energía, pueden ser trasladadas, con un sencillo cable telegráfico, a través de distancias hasta entonces no soñadas, y transformadas en el extremo final –el asunto aún está en germen– libera a la industria definitivamente de casi todos los límites locales, vuelve posible el empleo incluso de las fuerzas hídricas más remotas, y aunque en un comienzo beneficia a las ciudades, debe convertirse finalmente en el impulso más poderoso para superar la antítesis entre ciudad y campo" (444s.). El acento está puesto en el aprovechamiento y en su fuerza explosiva social.

El interés de Engels en la cuestión permaneció vivo, aunque él haya dejado descansar su proyecto de d.n. "Algunos suplementos aislados" escribió, según la redacción de las MEW, "todavía después de la muerte de Marx […]; el más importante es el prefacio a la segunda edición del *Anti-Dühring*, de 1885" (MEW 20, 5). Pero esto no es un suplemento del proyecto de d.n., sino precisamente uno del *Anti-Dühring*.

Una de las razones para la interrupción del trabajo con la d.n. surge de la respuesta negativa de Engels al pedido de Karl Kautsky para que colabore en la *Neue Zeit* en curso de fundación: "La correspondencia partidaria con toda clase de países que recayó sobre mí exclusivamente a causa de la enfermedad y ausencia de Marx continúa pesando, de todos modos, de manera bastante pesada sobre mí" (15/11/1882, MEW 35, 399). Decisivas para la definitiva *interrupción* del proyecto pueden haber sido, de hecho, las responsabilidades *editoriales* (*C*, II y *C*, III) y *políticas* (en cuanto autoridad fundacional del marxismo y de la Segunda Internacional) depositadas sobre los hombros de Engels a raíz de la muerte temprana de Marx (14 de marzo de 1883), en vista de que ya antes del *Anti-Dühring* había interrumpido el trabajo en el proyecto de la d.n. Al servicio del movimiento internacional de los trabajadores aparecieron, después de la muerte de

Marx, dos de los cuatro escritos más exitosos de Engels, a saber: *El origen de la familia* (1884) y *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (1888). Si Pierre Macherey supone que Engels podría haber sentido que su proyecto de d.n. "no era viable" (1982/1984, 247), es posible leer en concordancia con esa afirmación el postfacio a la segunda edición del *Anti-Dühring*, de 1885 (cf. MEW 20, 12s.).

2.2. *Material textual e historia de edición.* 2.2.1. *Material textual.* En el legado póstumo se encontraron 197 piezas escritas entre 1873 y 1882. Bien entendidas las cosas, se trata aquí de anotaciones para un proyecto interrumpido, y además Engels no dejó "un ordenamiento del material bajo el aspecto de una publicación planeada inmediatamente", sino en una forma que no permite "reconocer ni una estructuración en el plano del contenido ni una cronológica continua" (MEGA I.26, 570; para información detallada sobre "Origen y tradición", cf. pp. 569-598).

Las piezas escritas en primer término (1 a 94) llevan, en todo caso, el título de pliego "Dialéctica natural". Así denomina Engels su proyecto también en carta a Marx del 23 de noviembre de 1882 (MEW 35, 119). Los cuatro sobres, sin embargo, en los que han sido transmitidos los manuscritos "llevan las designaciones 'Dialéctica y ciencias naturales', 'Investigación de la naturaleza y dialéctica', 'Dialéctica de la naturaleza' y 'Matemática y ciencias naturales. Cuestiones diversas'" (MEGA I.26, 59).

Los esbozos de capítulos para el proyecto de d.n. comprenden 144 páginas impresas; las anotaciones y fragmentos, 112 (en la edición MEGA²). En el volumen 20 de MEW, que se basa en la *Dialéctica de la naturaleza* (1941-1955) publicada en la edición individual rusa (MEW 20, XXIV), otras 50 páginas impresas fueron incorporadas como "Materiales para el *Anti-Dühring*" (571; 681s., nota 407).

2.2.2. *Primeras ediciones.* En la primera edición, de 1925, aparecieron en orden cronológico, en concordancia con los resultados de datación de aquel entonces, en el vol. 2 de la edición rusa del *Marx-Engels-Archiv*, bajo el título de *Naturdialektik* o *Dialektika prirodi*, en lengua original y en traducción al ruso, "todas las anotaciones que se encontraban en los cuatro sobres", a excepción de una serie de fórmulas y cálculos que solo fueron incorporados más tarde en la edición MEGA² (MEGA I.26, 297).

Para la segunda edición, aparecieron en el volumen 2 de la edición alemana del *Marx-Engels-Archiv* de 1927, en el que se agregaron los "Trabajos preliminares para el *Anti-Dühring*" y se suprimió "El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre", se escogió el título *Dialektik und Natur* [Dialéctica y naturaleza], cuyo "und" [y], a diferencia

del título canonizado más tarde, no anuncia ningún sistema, sino que solo pregunta por la conexión.

En 1935 apareció una edición particular de la MEGA[1] preparada por Ladislaus Rudas. En ella, sigue, al *Anti-Dühring*, una sección de "Materiales manuscritos" del libro, seguida por una parte "Dialektik der Natur" [Dialéctica de la naturaleza], consistente en la "Introducción" y los esbozos de capítulos; a continuación, una parte bajo el título de "Dialektik der Natur. Notizen" [Dialéctica de la naturaleza. Anotaciones] con todos los demás textos sin subdivisiones (598). Una parte individual, bajo el título "Zwei Aufsätze" [Dos artículos], constituyen "El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre" y "La investigación de la naturaleza en el mundo espiritual" (ibíd.). Esta edición constituye el fundamento de la primera edición en inglés (Londres 1940) y esta, a su vez, para la primera edición en francés (París, 1950), así como para las primeras traducciones al castellano y al japonés (ibíd.).

En 1939 comenzó, bajo la dirección de Vladimir K. Bruschlinski, el trabajo en una nueva edición en ruso publicada con el título *Dialektika prirody* (la traducción al ruso del título *Dialéctica natural*) que, después de los "Esbozos de plan", reproduce, bajo la rúbrica "Artículos y capítulos", en primer lugar las "Elaboraciones más extensas", en una disposición que "apunta a esclarecer […] las líneas principales de los dos 'esbozos de plan'" (ibíd.). Bajo la rúbrica "Anotaciones y fragmentos", siguen "todos los demás textos" en "subdivisión análoga" (ibíd.). Esta edición se convirtió en fundamento de una infinidad de otras ediciones y traducciones (entre ellas, todas las publicadas en la RDA bajo el título *Dialéctica de la naturaleza*, incluyendo el volumen 20 de la MEW y el 26 de la MEGA[2]). En aquel ordenamiento del texto, el proyecto de d.n. de Engels se tornó decisivo para la historia universal del marxismo y su recepción extraMarxista, y continúa influyendo durante el siglo XXI.

El texto se abre con el esbozo de plan producido recién después de la publicación del *Anti-Dühring* y en el quinto año de trabajo en el proyecto de la d.n., con su anuncio estatuario de cuatro "leyes fundamentales" de la "dialéctica como ciencia de la concatenación total": "trueque de cantidad y cualidad; mutua penetración de las antítesis polares y trueque de la uno en la otra, si se las lleva hasta su extremo; desarrollo a través de la contradicción, o negación de la negación ; forma de desarrollo en espiral" (MEW 20, 307; *DDN*, 1; en cambio, el ordenamiento cronológico en MEGA I.26, 173).

Las penurias del joven poder soviético –que en un comienzo se tambaleaba a causa de crisis y guerras– y, una década después, la necesidad ideológica de la dictadura

de la industrialización establecida mediante el terrorismo de Estado, demandaban una "nueva concepción de la naturaleza" (MEGA I.26, 28; MEW 20, 515; *DDN*, 241) inconmovible, capaz de disolver la religión. Los editores la bautizaron –en la línea de Georgi W. Plejánov, en su respuesta a los dos primeros *Ensayos* de Labriola (cf. Haug 2018, XVs.)– con el nombre de "materialismo dialéctico" (cf. MEW 20, IX, XVIII y XXIIs.) y la clasificaron, junto con el método de Engels, como "materialista dialéctica" (X, XIIIs., XVIIIss., XXIII, 646 [nota 162] y 756 [índice de conceptos con 10 indicaciones de páginas]).

Nota bene: Esta conceptualización clave no aparece en los papeles de Engels y en las elaboraciones para el proyecto de la d.n. Pero así hablará el marxismo leninismo que habría de implantarse en la época de la primera edición del proyecto, y que habría de consolidarse después de la muerte de Lenin (1924) en el escrito de Stalin *Sobre las cuestiones del leninismo* (1926).

En la edición de las MEW, la composición de estos materiales por parte de la redacción es elogiada en el prólogo, siguiendo el modelo soviético, como un "todo coherente" que "está unido internamente mediante las ideas básicas universales y un plan unitario, armónico", y así, en vista de los desarrollos científico-técnicos posteriores, testimonia "toda la profundidad de la idea de Engels y Lenin sobre la necesidad de unificación entre filosofía y ciencias naturales" (MEW 20, XVIII). Esto debe valer "al margen de que [el escrito de Engels sobre d.n.] ha quedado inconcluso y algunas de sus partes poseen el carácter de esbozos provisorios y anotaciones fragmentarias" (ibíd.).

2.3. *Rupturas*. La coherencia afirmada por el prólogo de las MEW no se encuentra, en todo caso, libre de rupturas. En primer lugar, llama la atención que –en oposición al "desarrollo a través de la contradicción" afirmado en la primera página de la edición en las MEW como una de las cuatro "leyes fundamentales" (MEW 20, 307; *DDN*, 1), las *contradicciones reales* como fuerzas motrices de los desarrollos naturales solo cumplan un papel secundario, mientras que Marx, en *C* pone, es cierto, entre comillas la "'contradicción' hegeliana", pero la caracteriza como "fuente de toda dialéctica" (MEW 23, 623, nota 41; *C*, I/2, 737, n. 41). En tanto, en los manuscritos de Engels, se habla de contradicciones, en el esbozo de plan de 1878 se trata en cambio, en general, de inconsistencias en el marco de una teoría (cf. MEW 20, 317s., 257, 271, etc.). En términos de contenido, de la realidad objetiva, la contradicción aparece por primera vez como una que impulsa a la escisión en una pieza de noviembre de 1875 (cf. MEGA I.26, 580), donde el "*paralelogramo de las fuerzas de Newton* en el siste-

ma solar" responde a la "verdad" únicamente en el momento en que "el movimiento de rotación entra en contradicción consigo mismo, manifestándose de una parte como atracción y de otra como fuerza tangencial. Pero, llevada a cabo la separación, el movimiento vuelve a ser uno" (45; 525s.; 235). El interés epistemológico de Engels se expresa en el comentario: "El hecho de que esta separación tenga que producirse necesariamente es una prueba del proceso dialéctico" (ibíd.; 536; ibíd.).

Lógico-hegeliana es, a su vez, la definición procedente de los trabajos preliminares para el *AD:* "Contraposición – cuando una cosa lleva en sí la contraposición, se encuentra en *contradicción* consigo misma, y así ocurre con su expresión mental. Por ejemplo, que una cosa siga siendo lo mismo y, al mismo tiempo, se altere siempre; que una cosa tenga en sí la contraposición de 'permanencia' y 'alteración', es una *contradicción*" (MEW 20, 583; *AD*, 336). Lógico-conceptual es asimismo el elogio que hace Engels del físico Gustav R. Kirchhoff, quien conjuntamente con Robert W. Bunsen desarrolló el análisis espectral y, en sus lecciones, enseña: "La quietud es un caso especial de movimiento" (1877, 32). Engels atestigua que él, "además de saber calcular, sabe también pensar dialécticamente" (MEGA I.26, 212; MEW 20, 381; *DDN*, 74). En este contexto, se trata de la exposición, en Hermann Helmholtz, del movimiento mecánico aparentemente destruido (211; 380), que Engels concibe como "trabajo mecánico" que se transforma en una forma diferente de movimiento; aquí la "pérdida" de energía kinésica a través de un frotamiento que produce calor; en términos generales: resistencia (212s.; 381s.; Altvater 2015, 101).

Bajo el rótulo general "Dialéctica de la naturaleza" [Dialektik der Natur], por cierto, aparece la contradicción como fuerza motriz histórica real en el ejemplo de la esclavitud antigua: en cuanto "forma principal de la producción", hace del trabajo "una actividad esclava, que deshonra a los libres. Con eso queda cerrada la salida de un tal modo de producción, mientras que, por otra parte, la producción, ya más desarrollada, encuentra en la esclavitud un límite y se ve obligada a eliminarla. Por esta contradicción sucumbe toda producción basada en la esclavitud, así como las comunidades fundadas en ella" (MEGA I.26, 101; MEW 20, 585s.; *AD*, 336). Esta pieza, que sigue –sin indicarlo– a una observación de Marx sobre el "principio económico" de la esclavitud (MEW 23, 210s., nota 17; *C*, I/1, 238, nota 17), es registrada ya por las MEW como uno de los "trabajos preliminares de Engels para el *AD*", y en el marco de la MEGA² es, al mismo tiempo, antepuesto a dicho libro como una de las "anotaciones para el *Anti-Dühring*" (I.27, 41).

2.4. *La edición de la MEGA² (1985).* Hasta su aparición podía afirmarse –por cierto, injustamente en relación con las dos primeras ediciones (1925 y 1927)– que la edición del material no fue "nunca organizada científicamente", sino "'dispuesta' de una manera cuya historia" aún debería "ser escrita" (Macherey 1982/1984, 248s.). Esto orientó la expectativa hacia una edición filológicamente asegurada del legajo engelsiano en el marco de la MEGA².

También ella presenta entretanto los textos, no en el ordenamiento de las piezas textuales encontradas en el legado póstumo de Engels, sino en dos disposiciones editoriales propias. La primera sigue el criterio objetivo de la sucesión genética, aun cuando esta solo puede ser deducida de manera aproximativa. El segundo ordenamiento presenta el material en una sistematización recompuesta. Mientras, en el volumen 20 de las MEW, las piezas que pueden ser entendidas como capítulos conforman la primera parte, a la que siguen todas las anotaciones y fragmentos, ordenados de acuerdo con campos temáticos, aquí los fragmentos temáticamente concordantes son clasificados en aquellos textos que forman capítulos.

El estatuto teórico afirmado en la MEGA² de los manuscritos Engelsianos recompuestos como "obra filosófica fundacional del marxismo" (MEGA I.26, 18), responde aún a la entronización derivada de la puesta al servicio de la filosofía de Estado. En conjunto, el ordenamiento cronológico, en vinculación con los contextos genéticos demostrados, como el filológicamente más confiable, permite reconocer una serie de explicaciones constitutivas que contradicen aquella clasificación.

2.4.1. *Cuestión(es) de investigación y rasgos fundamentales de contenido en Engels.* Al comienzo, se perfila como proyecto una crítica del materialismo burgués cientificista a partir del ejemplo del médico Ludwig Büchner, quien –p. ej. en *Die Stellung des Menschen in der Natur* [La posición del ser humano en la naturaleza] (1869)– conecta ciencias naturales y filosofía de un modo que se encuentra en deuda con el materialismo mecánico. La crítica de Engels incluye al fisiólogo de los Países Bajos Jakob Moleschott, aunque este es uno de los primeros en emplear el concepto, fundamental para Marx y Engels, de metabolismo y ha visto, en "la eterna circulación de la materia, el alma del mundo" (1852, 41). Las dos primeras líneas indican dónde se inicia la crítica: "Disolución de la filosofía alemana en materialismo –eliminación del control sobre la ciencia–, estallido de los popularizadores burdamente materialistas […]. La corriente se reanima al ponerse de moda el darwinismo" (MEGA I.26, 5; MEW 20, 472; *DDN*, 171; trad. mod.). A esto se añade la "pretensión" de estos popularizadores de "aplicar a la sociedad las teorías

acerca de la naturaleza y de reformar el socialismo. Esto nos obliga a tomarlos en consideración" (ibíd.; ibíd.; ibíd.).

Una segunda línea del proyecto, igualmente incipiente, se muestra bajo la forma de una referencia totalmente recriminatoria a Hegel. En concordancia, "todas las formas de movimiento pagan un pesado tributo a la lógica conceptual [hegeliana]" (Tosel 1995, 134). Es "místico", para Engels, en la filosofía de Hegel, tan solo el hecho de que aparezcan "las categorías como preexistentes, mostrándose la dialéctica del mundo real como el simple reflejo de este. En realidad, ocurre al revés: la dialéctica de la mente es simplemente la imagen refleja de las formas de movimiento del mundo real, tanto las de la naturaleza como las de la historia" (MEGA I.26, 6; MEW 20, 475; *DDN*, 171s.; trad. mod.).

A través de una inversión acorde con la realidad, una especie de retorno a la relación que el pensar sostenía con el mundo en la antigua Grecia, Engels obtiene sus medios de pensamiento para la pelea epistemológica con Büchner. La actualidad epocal de la dialéctica rearticulada de manera materialista histórica para los científicos naturales es vista por Engels en que estos, hasta finales del siglo XVIII, e incluso "hasta 1830, se las arreglaban más o menos con la vieja metafísica, porque la verdadera ciencia no iba más allá de la mecánica, la terrestre y la cósmica"; ahora en cambio se topan con "la identidad de las fuerzas naturales y su mutua transformación", que "ha puesto término a todas las categorías fijas", y se muestran "impotentes" cuando "se trata de explicar racionalmente y de entrelazar entre sí estos hechos modernos, que, por así decirlo, ponen de manifiesto la dialéctica en la naturaleza" (ibíd..; ibíd.; ibíd. 172). Así pues: poder explicar racionalmente los resultados de la investigación obtenidos por las ciencias naturales y ponerlos en conexión mutua, para lo cual no había más remedio que "recurrir al *pensamiento*" teórico (ibíd.; ibíd.), es la aspiración ante la cual Engels se propone en un comienzo exponer a la dialéctica materialista.

Sospechosa de tautología es, por cierto, la limitación a aquellos resultados que, "por así decirlo, ponen de manifiesto la dialéctica en la naturaleza". Cuando, para la demostración de la necesidad de la dialéctica, ha de tratarse *modo negativo* de demostrar las consecuencias de su *desconocimiento*, en lo cual "la filosofía se venga póstumamente de las ciencias naturales por haber sido abandonada por ellas" (ibíd., 476; 173), puede hablarse de una dialéctica pasiva de las ciencias naturales.

El segundo fragmento concede, a este planteamiento de la tarea, el nombre de "*Dialéctica de las ciencias naturales*", define su objeto como "la materia en movimiento" y establece una lista de formas de movimiento, a partir de las cuales surge "la contextura de los cuerpos

que se mueven" (9; 513; 211). De esta manera, ha entrado en escena el concepto fundamental para aquella forma de existencia en la que todo lo 'fijo' retrocede: el *movimiento*. Al final del parágrafo, se añade otra determinación fundamental para la dimensión temporal del movimiento. Una vez que Engels comienza a hablar de que la química orgánica "se ha desarrollado ya lo bastante para poder asegurarnos que *solamente ella* nos explicará los tránsitos dialécticos que se operan en el organismo", dice de manera tajante: "Pero el tránsito real se opera en la historia –del sistema solar, de la Tierra, que es la premisa *real* de la naturaleza orgánica–" (10; 514; 212). En suma, apunta a la determinación –que establece una dirección para su proyecto– que se encuentra en una intercalación a la pieza "Dialéctica", de 1879: "Desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica" (175; 348; 41).

Una y otra vez se ve a Engels sacudir o poner en movimiento la aparente fijeza de las categorías. Muestra "la limitación de la categoría o abreviatura *fuerza*" (18; 542; 241), y con la fórmula "categoría o abreviatura" establece una huella de la contradicción de tales constataciones con el contexto procesual cuyos factores ellas han de designar. Una y otra vez expone a la luz "la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento", pues "precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre*, y no la naturaleza por sí sola" es "el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano" (22; 498; 196).

El concepto de *interacción* es, sin embargo, el que arranca a los fenómenos de su aislamiento y muestra cómo diferentes "formas de movimiento, el movimiento mecánico, el calor, la luz, la electricidad, el magnetismo, la integración y desintegración químicas, los tránsitos de unos estados de agregación a otros, la vida orgánica", exceptuando "*todavía hoy*" a esta última, "se convierten los unos en los otros, se condicionan mutuamente, son unas veces causa y otras efecto y en los que la suma total del movimiento permanece siempre la misma bajo todas sus cambiantes formas" (23s.; 499; ibíd.). En concordancia con esto, Engels trabaja sobre la licuefacción de las conceptualizaciones. "El movimiento, aplicable a la materia, es *cambio en general*" (24; 513; 211; trad. mod.).

Concebido esto de manera dialéctico-conceptual, se trata de *transiciones*. Con una indirecta a "las transiciones dialécticas artificiosamente construidas por Hegel", exige: "las transiciones tienen que operarse por sí mismas […]. Así como una forma de movimiento se desarrolla partiendo de otra, así también tienen que brotar de un modo necesario, una de la otra, sus imágenes reflejas, las diferentes ciencias" (28; 515; 213).

Hasta aquí (y, de manera intermitente, también una y otra vez en otras anotaciones), se trata efectivamente de una dialectización de las ciencias naturales, en el sentido de un estímulo para colocar su dicción a la altura de sus resultados. Para esto sirven también los excursos sobre historia de la ciencia (32ss.; 464ss.). Es el estilo de un recorrido tentativo de aprendizaje a través de la bibliografía sobre ciencias naturales, con lo cual, para Engels, es siempre Hegel, como modelo consumado del modo de pensamiento dialéctico, la referencia primaria que él traduce a términos experimentales y, al mismo tiempo, traspone, con resolución materialista, desde el pensamiento hacia la materia en cuanto instancia primaria. "La dialéctica llamada *objetiva* domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza; contradicciones que, en su pugna constante, en lo que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza" (48; 481; 178). Con la tesis de que "la materia y el movimiento inherente a ella" en cuanto tales no son "*ninguna abstracción*" (11; 509; 207), Engels rebasa el límite que él mismo trazó para el uso del concepto de materia, como del uso del concepto de movimiento, en cuanto conceptualizaciones abstractas, en lo que no se trata de nada "dotado de existencia sensible", sino de "una pura creación del pensamiento, una abstracción", a la que no corresponde ninguna empiria (154; 519; 217).

2.4.2. *Desplazamientos del problema*. Como el pensamiento sobre la naturaleza y la materia de un Marx de 26 años de edad gira en torno al movimiento, el proyecto de d.n. de Engels lo hace en torno a las "formas de movimiento de la materia y su contexto" (Griese 1995, 122). En concreto, sin embargo, la dirección de su proyecto de d.n. "no es de ningún modo tan unilateral como quieren hacérnoslo creer las interpretaciones y declaraciones precedentes en las biografías" (Griese/Pawelzig 1995, 102). Una interrupción y una transformación notables de la concepción parten del encargo involuntario, que no fue "en modo alguno fruto de ningún 'irresistible impulso interior'" (I.27, 694; XXIX), de escribir algo contra Eugen Dühring, influyente en el PSD, para lo cual Engels, a fines de mayo de 1876, tomó la decisión definitiva (MEGA I.27, 694). Ahora, materiales y anotaciones reunidos precedentemente migran hacia este nuevo escrito y, a la inversa, el estilo del *AD* migra hacia los textos posteriores a 1878, pues desde entonces se acumulan los esbozos *desarrollados* en su estilo a menudo retóricamente arrebatador (incluso para su propio autor). La tentativa

de un procedimiento que parta del material retrocede, de momento, detrás de esto.

Anneliese Griese y Gerd Pawelzig observan otro desplazamiento del acento: el capítulo "Dialéctica", comenzado en 1879, donde Engels parte de las leyes fundamentales de Hegel (MEGA I.26, 175; MEW 20, 348), es interrumpido por él y no es continuado luego cuando, en 1880, retoma el trabajo. En el capítulo "Formas fundamentales del movimiento", de 1880, registran los autores un "punto de partida conformado de un modo totalmente distinto", con los conceptos analíticos elementales atracción vs. repulsión (Griese/Pawelzig 1995, 103). De hecho, Engels parte allí, ante todo, del "movimiento en el sentido más general de la palabra" como "modalidad […] de la materia", que concibe "todos y cada uno de los cambios y procesos que se operan en el universo" (MEGA I.26, 187; MEW 20, 354; *DDN*, 47); establece el conocimiento obtenido por la filosofía, mucho antes de las ciencias naturales, de "toda la naturaleza asequible" o del "universo" como una "concatenación general" sistémica, de acuerdo con la "vieja contraposición polar de *atracción y repulsión*" entre cuerpos mutuamente influyentes (188s.; 355s.; 48s.). Como *point of no return* [punto de no retorno] vale para él la índole inseparable de ambos polos, "demostrada por dialéctica" ya "partiendo de los resultados de nuestra experiencia de la naturaleza hasta el día de hoy" (190; 357; 49). En el curso del esfuerzo detallado para exponer críticamente este capítulo de la historia de la ciencia, se ve conducido finalmente, en el análisis de la *interacción* entre ambos polos, a una ocupación cada vez más intensa con el físico Helmholtz, un contemporáneo (192201; 359-369; 51-63). Esto desemboca en el juicio: "En la mecánica se suponen las causas del movimiento como dadas y no se trata de indagar su origen, sino sus resultados" (201; 369; 62). La confusión se oculta en el uso teóricamente equívoco, metafórico de categorías que funcionan en el lenguaje cotidiano (aquí, la traducción de fuerza muscular a dimensiones físicas como 'fuerza') y termina con el anuncio de que se mostrará algo similar en el capítulo siguiente con el ejemplo de la categoría de trabajo (ibíd.); cf. el capítulo, compuesto en el mismo período, "La medida del movimiento. El trabajo", en el que Engels se propone demostrar "que, allí donde se trata de conceptos, el pensamiento dialéctico lleva, por lo menos, tan lejos como el cálculo matemático" (202; 370; 63).

Esta forma de crítica inmanente de la ciencia es totalmente determinante en el último capítulo escrito –que es al mismo tiempo por lejos el más extenso (ca. 20 % de todo el texto)–, sobre "Electricidad y magnetismo", como Engels lo ha denominado en el índice del tercer legajo, titulado *Dialéctica de la na-*

turaleza (288; 569). Aquí deberían incluirse también las "formas fundamentales del movimiento". Se trata al mismo tiempo de una crítica inmanente de la ciencia. Dicha crítica no opera como confrontación con las leyes fundamentales de la dialéctica en Hegel, presupuestas como válidas, sino que confronta teorías de las ciencias naturales con sus incoherencias, cuyo origen es analizado.

Globalmente, el proceder de Engels actúa aquí como el intento de una empresa en el campo de las ciencias naturales paralela a la crítica de la economía política marxiana. En lugar de las contraposiciones de clase específicamente capitalistas, funciona aquí la oposición entre tradición y Modernidad. Engels compara el proceder de los científicos naturales inculpados por él de autocontradicción con "aquella apologética que los teólogos creyentes o semicreyentes oponían, va ya a hacer cuarenta años, a la crítica filológica e histórica de la Biblia […]. Es exactamente el mismo método. Y no puede, además, ser otro. En ambos casos se trata de salvar la *tradición heredada* frente a la ciencia capaz de pensar" (258; 415; 112). Creen tratar sobre hechos, pero se manejan, como él muestra, "con las ideas tradicionales, con los frutos en gran parte superados del pensamiento de sus antecesores" (ibíd.; ibíd.; ibíd.). Denomina el empirismo de tales científicos "exclusivo", porque "se permite cuando más pensar bajo la forma del cálculo matemático" (ibíd.; ibíd.; ibíd.).

Cabe preguntar cómo ingresa ahora la dialéctica; por un lado, en qué punto de su argumentación; por otro, con qué conceptos operativos. Se encuentra "dialéctica", en primer lugar, en el ejemplo de aquellos "señores naturalistas que no encuentran palabras bastantes para denostar las necias especulaciones apriorísticas de la filosofía alemana de la naturaleza" (239; 395; 90). Engels confronta a estos con sus propias necedades. De las especulaciones de Hegel cita como ejemplar la interpretación que hace este de la electricidad como "el arrebato propio del cuerpo", su "yo colérico" (*Enciclopedia*, II, § 324, apénd.; *HW* 9, 279s.; cit. en 20, 396; *DDN*, 91). A modo de reacción, expone anticipaciones geniales por parte de la filosofía; esto es, la hipótesis mecanicista de Kant, que funciona sin Dios, acerca de la "evolución del gran orden de la naturaleza", partiendo del "más simple caos" y de la "fuerza de atracción y repulsión" de Newton (1755; Kant 1946, 38). También "rescata" a Hegel; por cierto, solo en la medida en que tiene en consideración la descripción poética de la chispa eléctrica, que al menos intuitivamente –como, a su manera, también Michael Faraday, el descubridor la inducción electromagnética, fundamental para la electroindustria– se rebela contra la representación de que la electricidad es, "no un estado de

la materia, sino una materia especial, diferente" (MEGA I.26, 240; MEW 20, 396; *DDN*, 91).

Entonces, Engels da vuelta la tortilla: "Cuando Hegel trocaba dialécticamente en lo contrario de ellas las diferencias y los antagonismos fijos inventados por los metafísicos y los naturalistas que se dejaban llevar de la metafísica, se lo acusaba de tergiversar las palabras empleadas por estos. Ahora bien, si vemos que la propia naturaleza procede con respecto a estas diferencias y estos antagonismos exactamente lo mismo que el viejo Hegel, ¿no habrá llegado la hora de estudiar la cosa un poco más de cerca?" (267; 426; *DDN*, 122s.). Más aún, Engels desarrolla, a partir de este diagnóstico, una problemática general en la que suenan ecos de la epistemología materialista de Epicuro (DL, X; a Heródoto, 37s.), orientada a buscar el error, no en los datos sensoriales empíricamente verificables, sino en su interpretación: "Las ideas erróneas son, en toda ciencia, un último resultado, dejando a un lado los errores de observación, maneras falsas de representarse hechos exactos. Y estos permanecen en pie, aun después de demostrar la falsedad del modo de concebirlos" (MEGA I.26, 275; MEW 20, 435; *DDN*, 132). Los agentes materiales a partir de los cuales se erigen las representaciones erróneas juegan a menudo, en tales casos, "el papel de testaferro", y son entonces "incluso, un obstáculo" (277; 437; 133s.).

Esta distinción fundamental podría conducir al empirismo lógico. Los puentes hacia la dialéctica son construidos por el propio concepto –científicamente inmanente– de *interacción*. Una distinción como la tradicional entre "procesos primarios y secundarios" no es errónea en términos empíricos inmediatos, sino solo al "considerar estas contraposiciones relativas como absolutas", con lo cual "se acaba cayendo sin remisión en contradicciones" (268; 427; 124). A partir del ejemplo de "la peculiar interacción entre quimismo y electricidad", muestra Engels que el concepto de interacción permite elevar el aislamiento mutuo, que limita ambas disciplinas, a un nivel más universal de la teoría (281; 441; 140; trad.mod.). Pero Engels defiende un derecho propio relativo de las diferenciaciones a trascender como absoluto: la interacción "es, asimismo, un proceso bilateral, que puede ser considerado, por su propia naturaleza, desde dos puntos de vista distintos" y "debe ser estudiada sucesivamente desde los dos puntos de vista, antes de poder hacer la síntesis del resultado total" (ibíd.; ibíd.; 139). Si olvidamos eso, se nos perderá la *concatenación*, y "nos embrollaremos en una contradicción tras otra") (ibíd.; ibíd.; ibíd.).

Este olvido es visto por Engels como una consecuencia de "la estrechez del pensamiento metafísico" inconciliable con la ciencia (ibíd.; ibíd.; ibíd.) y reconduce "a

este estado de incoherencia reinante en el campo de la electricidad y que impide, por el momento, formular una teoría general" (239; 395; 90). La praxis de los investigadores que se mueven dentro de este marco es concebida por Engels en cuanto punto de partida y en cuanto resultado de esta situación, que designa como ese empirismo unilateral "que, por tanto, […] ni siquiera es capaz de seguir fielmente el hilo de los hechos […] convirtiéndose con ello en el reverso del verdadero empirismo" (ibíd.; ibíd.; ibíd.). Su concepto de crítica –ostensiblemente retomado luego por Labriola– del *modo de pensamiento metafísico* que arranca los hechos de su contexto, su concepto contrario al *pensamiento dialéctico*, entra aquí en acción.

Engels sitúa su crítica como la de un "mal que […] constituye en su mayor parte una consecuencia del actual estado de transición de la ciencia" (244; 400; 95). Pero los héroes que realizan esta transición son, a su vez, científicos naturales, solo que precisamente mejores. Él mismo reacciona como un intelectual orgánico de la investigación progresiva, un modernizador cuya causa es deshacerse de las representaciones del sentido común, que "datan de una época ya superada hace tiempo, en la cual no había más remedio que contentarse con explicar cualquier caprichoso efecto recurriendo a la primera causa que se presentara, producida en la superficie misma de las cosas, aunque para ello hubiera que hacer nacer el movimiento de la nada; representaciones que contradicen directamente el principio de la conservación de la energía" (247; 403s.; 99; trad. mod.).

Armonizar teoría de la electricidad y química: la resolución de esta tarea, que Engels desarrolla a partir del libro de Gustav H. Wiedemann, ya en parte superado en el momento de su aparición (1872-74) –es decir: hacía 30 años–, está ya en curso en el momento en que él lo pone por escrito, en cuanto "la restauración de la teoría electroquímica, bajo una forma rejuvenecida" (283; 443; 140). Engels sabe que su propio (no) estado del arte [*Un/Wissenstand*], al margen del saber [*Wissen*] histórico, está condicionado por este factor procesual, y ya mañana quedará obsoleto: "La transformación de la energía química en electricidad […] es un proceso acerca del cual apenas sabemos nada ni llegaremos a saberlo hasta que no conozcamos mejor el modus operandi [modo de actuar] del mismo movimiento eléctrico" (270; cf. 429; 126).

Cuando Engels, además de la interacción entre electricidad y quimismo, como segundo elemento común a estas "dos formas de movimiento" (tácitamente: de la materia), anota: "Ninguna de ellas puede existir más que desapareciendo" –i.e., ellas solo pueden prolongarse a través de un suministro de nuevo material o energía (282; 442; 140)–, dialéctica de la

naturaleza significa aquí simplemente concebir su realidad como contexto procesual de influencia que no necesita de ningún impulso externo. Para fases anteriores es válido, en cambio, en parte, el hecho de que Engels, "con la ayuda de categorías dialécticas" interpreta "resultados ya listos de las ciencias naturales modernas disponibles" y permanece, en esa medida, "externo" a dichas ciencias (Schmidt 1962, 42); en la última fase, por cierto, profundiza en ellas y elabora sus juicios desde su interior.

2.4.3. *Contradicciones*. En el texto presentado como "Viejo prólogo", en el índice de contenidos del tercer legajo, escrito en 187576 (MEW 20, 651, n. 171), con el que comienza la versión de las MEW después de los dos esbozos de plan, Engels querría evidentemente transmitir al movimiento de los trabajadores la "certeza […] de la férrea necesidad" en el espejo de la naturaleza (MEGA I.26, 87; 20, 327; *DDN*, 20). Pero ¿podía hacerse esto por medio de la dialéctica marxiana? En la ejecución, la naturaleza se desdobla en una que está sometida a la ley y una que, por así decirlo, promulga la ley de este sometimiento. Su carácter doble recuerda la distinción, establecida de manera clásica por Spinoza, entre *natura naturans* y *natura naturata*, la naturaleza que produce y la naturaleza producida (*Ética*, I, proposición XXIX). Engels registra entusiasmado la "vaga intuición" de que la naturaleza "no es, sino que *deviene* y *perece*" (MEGA I.26, 76; MEW 20, 317; *DDN*, 9). Para no tener que recurrir "a la idea del creador", no tenemos más remedio que llegar a la conclusión de que la materia prima candente de los sistemas solares de nuestra isla cósmica surgió por una vía natural" (85; 326; 18). Esta producción se debe a "las transformaciones […] *inherentes por naturaleza* a la materia móvil" (ibíd.; ibíd.; ibíd.). Las condiciones de esta transformación debieron producirse "por obra de la materia misma, […] con la fuerza de la necesidad que es inherente también a lo casual" (ibíd.; ibíd.; 18s.). En consecuencia, "el calor irradiado en el espacio cósmico tendrá necesariamente la posibilidad de llegar a transformarse en otra forma de movimiento, en la que podrá llegar a concentrarse y manifestarse" (86, cf. 327; 19). Pero entonces arroja la materia a un "ciclo perenne" como a lo otro de la nueva forma de movimiento, "en el que nada hay eterno fuera de la materia en eterno movimiento y de las leyes con arreglo a las cuales se mueve y cambia" (ibíd.; ibíd.; 20).

Si Engels captó en un comienzo el carácter no devenido = imperecedero de la materia mediante el concepto de movimiento (84), suspende el movimiento del devenir/perecer y lo fija en un "perenne flujo y eterno ciclo" (79; 320; 12). Sin advertirlo, al mismo tiempo ha "eternizado" de este modo la regla de investigación y exposición de

Marx, consistente en concebir las cosas "en el fluir de su movimiento" (MEW 23, 28; *C*, I/1, 20) y la ha aprisionado dentro de un "ciclo" monótonamente repetitivo. Como un "consuelo" desconsolado expuesto en tono de lamentación –Bloch habla de un "oscuro consuelo" (1972, 371)– suena la afirmación: "Pero, por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio; […]; por innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que perecer antes, para que de entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, tenemos la certeza de que la materia permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, […] y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la Tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (MEGA I.26/86s.; MEW, 327; *DDN*, 20).

En el primer capítulo de su proyecto de d.n. de 1872, donde combate contra el materialista burgués Büchner, Engels invoca la particularidad de la orientación dialéctica en la filosofía diciendo que ella, en oposición a la orientación "metafísica", que opera "con categorías fijas", trabaja con categorías "fluidas", y que las "contraposiciones fijas de fundamento y consecuencia, causa y efecto, identidad y diversidad, apariencia y esencia, son insostenibles" (5; 472; 171). Pero, en el nivel más elevado de la "concatenación total" de la naturaleza, Engels inmoviliza el proceso en lo siempre igual. Para hablar en términos de Bloch, esta "dialéctica" fijada no conoce ningún *novum*. Más aún: ella despoja de sentido el proyecto de Engels, en la medida en que este anula la dialéctica precisamente allí donde está en cuestión la posición de la humanidad dentro de la totalidad de la naturaleza: el "dominio sobre la naturaleza, iniciado con el desarrollo de la mano", con el trabajo (90; 446; 144). En *El papel del trabajo en la hominización*, de 1876, dicha dominación es su criterio. A la certeza que él comunica luego, en 1880, pertenece la consumación de ese "dominio" [*Herrschaft*], en consonancia con la de lo humano en la victoria de la revolución comunista: "Los hombres, dueños [*Herren*; también: "señores", "dominadores"] por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres" (MEW 19, 228; 1974, 159).

Engels además subraya, a continuación, una particularidad *potencial* del género humano que desde entonces se ha vuelto cada vez más actual: "El lobo no deja viva, como el cazador, la cierva llamada a suministrarle el cervatillo del año veni-

dero; las cabras de Grecia, que roen la maleza naciente antes de dejarla crecer, han dejado pelados todos los montes del país. Este 'saqueo' llevado a cabo por los animales desempeña importante papel, dada la gradual transformación de las especies, al obligarlas a adaptarse a una alimentación que no es la acostumbrada, lo que hace […] que toda su constitución física varíe poco a poco, extinguiéndose las especies ya plasmadas". No cabe duda de que este "saqueo" ha contribuido poderosamente a la hominización de nuestros antepasados (MEGA I.26, 92s.; MEW 20, 448s.; *DDN*, 147, trad. mod.). La finalización del saqueo de las condiciones de vida que demanda para la persistencia del género no exige, sin embargo, el dominio *sobre* la naturaleza, sino la dominación de determinados procesos *en* la naturaleza. Esta es lo preponderante. Si respetarla, en el sentido de una configuración responsable de las relaciones de la sociedad con la naturaleza y consciente de su efecto retroactivo, debiera ser un acto de la libertad, lo sería solo si se concibiera la libertad como una adaptación, conducida por la intelección, a la necesidad reconocida. Esta libertad plantea condiciones duras, que uno no infringe sin sufrir perjuicios.

Aquí se insinúa una diferencia entre las dos figuras fundamentales. "El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a los hombres cae ahora bajo el dominio y el control de estos, que se hacen por vez primera conscientes y reales dueños de la naturaleza, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia socialización. […] Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad" (MEW 19, 226; *AD*, 280).

Las dos figuras fundamentales no se diferencian por el hecho de que conciben el poder de configuración de las relaciones sociales con la naturaleza como condición para toda configuración ecológica. Pero sí las diferencia la proposición fundamentalmente realista en la que Marx cimienta su crítica de la economía en las condiciones naturales –abarcando la naturaleza sociohumana y la extrahumana–: "La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, […] que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base" (MEW 25, 828; *C*, III/3, 1044).

Lo que se exige es dialéctica *práctica*. Ella no puede –hablando en forma figurada– detener el oleaje de la naturaleza. Es decisivo el arte,

consciente de sus propias condiciones, de navegar sobre dicho oleaje. En la persistencia de Marx en la omnihistoricidad de aquella esfera de la necesidad se cimenta, según Alfred Schmidt, su materialismo (1962, 116; 1971, 138).

2.5. *La alternativa de Labriola*. Antonio Labriola, a quien no en vano denomina Korsch el "último marxista ortodoxo verdadero" (1979, 131), y cuyo "planteamiento del problema filosófico" sería necesario "hacer predominar" (en el marxismo) según Antonio Gramsci (Cuad. 11, § 70, 349), emprende un camino alternativo desarrollado inmanentemente a partir de los escritos de Marx. Sobre la base de la "inversión práctica [*capovolgimento*] de la teoría del conocimiento" (2014, 1302) establecida en las *TF* de Marx, Labriola funda la filosofía marxista como *filosofía de la praxis*. El "materialismo histórico" parte "del desarrollo de la "laboriosidad [*operosità*]" y, "como es la teoría del hombre que trabaja, considera así la ciencia misma como un trabajo", y a las cosas como "un hacer, es decir, como un producir" (1317).

De los manuscritos sobre d.n. no sabía nada Labriola, pero las ideas fundamentales de aquellos se transparentan en el *AD*. En lo que concierne al rechazo de la filosofía o a la autonomización de las abstracciones universales respecto de la investigación de lo concreto en cada caso, en la correspondencia Labriola critica a Engels, a quien veneraba, y en lo que atañe a la posición del ser humano respecto de la naturaleza, hace sonar un tono fundamental diferente del engelsiano. Conectándose con el análisis de Marx sobre la función de la naturaleza en el metabolismo productivo, que permite únicamente a los seres humanos, "como la naturaleza misma", cambiar "la forma de los materiales" (MEW 23, 57s.; *C*, I/III, 53), Labriola completa "esta consideración centrada en la humanidad por una centrada complementariamente en la naturaleza" (Haug 2018, XXII). "En la experimentación, nos convertimos en colaboradores de la naturaleza: producimos *artificialmente* lo que la naturaleza ha producido a partir de sí. Al experimentar ingeniosamente, las cosas cesan de ser para nosotros meros objetos rígidos de la visión, ya que se van generando, así, bajo nuestra guía; y el pensamiento cesa de ser un presupuesto, o una anticipación paradigmática de las cosas; así, se torna *concreto*, ya que *crece* con las *cosas*" (Labriola 2014, 1305).

Labriola estaba preparado para este modo de ver por su tesis sobre Giambattista Vico. Su ocupación con "este 'primer' filósofo auténtico de la historia de la Modernidad" (Horkheimer 1930, 252), quien "con toda energía" defendió "frente a Descartes […] la peculiaridad metodológica, el valor propio del conocimiento histórico en cuanto al método" (Cassirer 1965, 19), y quien, según Marx, contiene "una

gran medida de genialidad" (carta a Lassalle, 28/4/1862), ha "conducido paulatinamente a esta 'concepción universal de la historia'" (Massardo 2018, 187). Desde el Renacimiento italiano, resuena la despedida de Giordano Bruno al concepto aristotélico de la materia formable, pero en sí carente de forma. Como resume agudamente Klaus Hedwig, para Bruno "la 'forma' –como *natura naturans* personificada– ya no puede lamentarse de la 'seducción' por parte de la materialidad del mundo, ya que la 'materia' misma es la que funciona como 'fuente', 'seno' y 'madre' de todas las configuraciones formales. En ella, en la materia, crea Dios por medio de una 'facultad divina', a saber, la 'naturaleza', que, pues, en su producir es idéntica al Dios productor [*Natura enim… est Deus ipse;* la naturaleza, pues… es Dios mismo, NdT]" (1984, 506; las citas proceden de *De la causa, principio et uno* [Sobre la causa, el principio y lo uno] (1584/1973, 119); y *Summa terminorum metaphysicorum* [Suma de términos metafísicos], 1595/1889, 101). Si, en Labriola (y luego en Gramsci), es posible hablar de historicismo, cabe tener en cuenta que lo aludido allí tiene sus raíces en la concepción de Vico, que "ha conectado decisivamente la comprensión de los hechos históricos a su génesis, su nacimiento" (Cacciatore 2005, 87). Lo que Labriola excluye categóricamente para los materialistas históricos es "una repetición actualizada de la construida […] *Naturphilosophie* [filosofía de la naturaleza] del tipo de las de Schelling y sus camaradas" (Labriola, 2014, 1190). Decisivo es, para él, tomar "una categoría histórica por lo devenido del devenir" (1317).

3. *Paradigmas del trabajo de las ciencias naturales con la conceptualización de la d.n.* No podemos recorrer aquí el amplio trayecto de la recepción. En un primer paso se privilegiarán los trabajos sobre ciencias naturales que los fragmentos legados por Engels intentaron continuar desde el punto de vista de sus disciplinas que entretanto seguían desarrollándose. En un segundo paso, entrarán en nuestro campo de visión las elaboraciones de filósofos marxistas. Siempre se trata allí, por así decirlo, de obras en construcción, que son examinadas en busca de lo aprovechable (más adelante); aquí, solo de experiencias intelectuales que pueden proporcionar perspectivas orientadoras a la posteridad.

El comienzo de la evaluación científico-natural del legajo engelsiano sobre d.n. es proporcionado, un año antes de la primera publicación moscovita, por Albert Einstein, a pedido de Bernstein. Su juicio es sumamente desalentador: "ni desde el punto de la física actual, ni para la historia de la física, posee un interés particular"; podría ser publicado, de todos modos, como "contribución interesante para el esclarecimiento de la personalidad espiritual de Engels" (1924, cit. en I.26, 597).

Una época más tarde, ahora ya en la RDA, el químico comunista crítico Robert Havemann juzga de manera similar: "hay allí extensos trechos en los que, consideradas desde el punto de vista del físico, se tratan cosas en parte ingenuas, en todo caso vetustas" (1962/1964, 11). A su vez, una época más tarde, después de la caída del socialismo de Estado europeo, el teórico marxista de la ciencia Hubert Laitko confirma que, "en lo que concierne a la referencia de los textos a la física", es preciso seguir el juicio de Einstein (2003, 79).

De la elaboración del escrito engelsiano por parte de la filosofía oficial soviética ha expuesto ya Havemann el peor testimonio imaginable. Registra una recaída en el materialismo mecánico y, en cuanto tal, metafísico. Esta versión manifiesta, "ya a través de su carácter *idealista objetivo*, que, en ella, la materia y la legalidad son disociadas mutuamente. De acuerdo con esta doctrina, un sistema de leyes naturales universales e irrevocables se halla, en cuanto principio dominante, por encima de la materia dominada por ellas" (1962/1964, 9s.). Esto pone en cuestión, al mismo tiempo, las cuatro "leyes fundamentales" hegelianas de la "dialéctica en cuanto ciencia de la concatenación total", con cuya anteposición se inicia, en el plan de 1878, la edición de entonces –como el "ordenamiento sistemático" del material, que sucede a este plan en MEGA I.26, de 1985–.

Contradice esto la experiencia de Havemann de que "solo es posible llegar a la dialéctica […] partiendo de la ciencia empírica"; una dialéctica que "reside en las cosas mismas y que puede ser reflejada en la teoría" (1962/1964, 17); es decir, fundamentalmente, es preciso "partir de la dialéctica concreta para llegar a la universal" (1964, 136), mientras que los manuales ofrecen por dialéctica materialista "un tipo de lógica hegeliana reelaborado de manera materialista" (1962/1964, 16). Havemann espera que la preparación científica para una comprensión inmanente, que parta del material, de su propia acción y reacción ante las explicaciones naturales investigadas, provenga de "profundos conocimientos filosóficos" en el marco de la "formación general de nuestros científicos naturales rectores" (ibíd.). No dice cómo habría de producirse la formación dialéctica buscada. Pero sugiere las barreras institucionales, en la medida en que informa sobre una conversación con Werner Heisenberg, quien habría dicho: "La naturaleza nos revela cada vez más su carácter dialéctico, precisamente en el ámbito de las partículas elementales. Pero la mayoría de los seres humanos no puede avenirse con la dialéctica, tampoco los gobernantes pueden hacerlo. La dialéctica genera inquietud y desorden" (ibíd.).

La crítica originariamente marxiana, desprejuiciada de Havemann a las "petrificaciones" ideológicas, "que ya no tienen ningún

contenido real" (1964, 168), en el marxismo filosófico oficial de la RDA, concede a sus lecciones una irradiación que repercute sobre la sociedad más amplia y convirtió a aquellas, para los gobernantes, en fuente de tal "inquietud y desorden", que él, que había demostrado quién era en la resistencia contra el nazismo, debió pagar su uso libre de la razón con la prohibición de ejercer su profesión.

Para estimar las tentativas creadoras de los investigadores pertenecientes al campo del socialismo de Estado de cuño soviético y, como en la RDA, dependiente de la URSS, es preciso tener presentes las condiciones de su trabajo científico. Las restricciones, que sobrevivieron al stalinismo, se tornan claras ya en la fase de desestalinización que sucedió al XX Congreso de 1956. Esta permanece dentro de los límites del régimen de administración dirigida, que a su vez rige también para los ámbitos 'ideológicamente' relevantes de las ciencias, es decir, también para la teoría y la metodología. Una cierta liberación del pensamiento sobre la dialéctica natural –en el marco de estas restricciones– se enuncia en el discurso de apertura de la "Conferencia de Toda la Unión sobre las cuestiones filosóficas de las ciencias naturales", que tuvo lugar en Moscú en 1958: "Si los especialistas en ciencias naturales se encuentran ante la tarea de una apropiación exhaustiva de los principios de la dialéctica materialista, los especialistas en filosofía tienen la obligación de perfeccionar y desarrollar el método dialéctico marxista sobre la base de un dominio exhaustivo de los resultados de la ciencia moderna" (Nesmejanov 1962, 3).

En vista del alejamiento, que entretanto se había vuelto posible, respecto de la exposición de la dialéctica por parte de Stalin (*Sobre materialismo dialéctico e histórico* y *Cuestiones del leninismo*), bajo Nikita Kruschev, reapareció públicamente la idea protoMarxista según la cual "la generalización teórica de nuevos hechos empíricos no solo [es] necesaria para las ciencias naturales. También la filosofía marxista […] la necesita, ya que, de no ser así, pierde su espíritu creador *y, en consecuencia, deja de ser filosofía* marxista" (Omeljanowski 1958/1962, 69s.).

La destitución de Kruschev en 1964 significó el final de esa activación elemental, con lo cual se torna claro, al mismo tiempo, un dilema fundamental de la relación con las ciencias naturales en el socialismo de Estado. Lenin, sin duda, había señalado en 1922 que tratar atentamente "los problemas que la novísima revolución en la esfera de las ciencias naturales destaca" y conquistar para "la revista filosófica [*Pod znamenem Marksizma*], a los investigadores naturalistas" era "una tarea sin cuyo cumplimiento el materialismo militante en modo alguno puede ser ni militante ni materialismo"; pero, en vista del peligro de que "precisamente del

brusco viraje que están dando actualmente las ciencias naturales modernas" surjan "a cada paso […] tendencias y subtendencias filosóficas reaccionarias" (*LOC*, XLV, 30), Lenin, que aspiraba a un "materialismo militante", evitaba llamar a *proseguir el desarrollo* activo de la filosofía marxista. En lugar de eso, señalaba que los científicos naturales debían plantear, "en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel, una serie de respuestas a las cuestiones filosóficas que plantea la revolución en las ciencias naturales" (31s.).

A pesar de la insistencia en el carácter de ley de la dialéctica afirmado por Engels, con el tiempo se impuso el conocimiento de que ella no aporta "ningún resultado inmediato para las ciencias individuales", sino que, en todo caso, puede "dar determinadas orientaciones básicas para el comportamiento práctico de los seres humanos en su entorno natural y social, y también transmitir algunas orientaciones de principio para el desarrollo de los métodos de las ciencias individuales" (*Marxistisch-leninistische Philosophie* 1979, 192). Herbert Hörz, quien –en la disputa contra la filosofización superficial y, por ende, más influyente en términos masivos de los progresos de las ciencias naturales en Occidente– profesa, conjuntamente con John Erpenbeck, en la década de 1970, el parecer de que habría considerar "la determinación de la *ley estadística como formulación más universal de la ley*" en que la "formulación dinámica de la ley […] se encuentra instalada" (Erpenbeck/Hörz 1977, 80), todavía en 1980, en una sesión de la Academia de Ciencias de la RDA, habría de defender la cibernética contra el veredicto de que ella representa un "peligro para la dialéctica" (1985, 5). En discusión con Jacques Monod (1970), quien concebía los desarrollos superiores de los organismos como productos del azar que no se encuentran fundados en la naturaleza, así como con el enfoque de la autoorganización de Manfred Eigens (1971), Erpenbeck y Hörz trabajaban en una concepción dialéctica del determinismo. Esta se basa en la presuposición de que, en los procesos naturales, se forman "campos de posibilidades" que, en cada caso, contienen una pluralidad de caminos transitables, con lo cual "en cada etapa del proceso de evolución" surge una "serie de posibilidades que se realizan de manera azarosa" y que "leyes estadísticas" condicionan "los grupos de posibilidades y las distribuciones de probabilidades" (1977, 91). Un año antes, Hörz había afirmado que la dialéctica no es "un método junto a los otros, sino que es apropiada para la comprensión de la interacción entre estos métodos" (1976, 344). Ella no brinda, pues, "conocimientos acerca de la constitución de la realidad, sino indicaciones de acción para su conocimiento o su transformación práctica" (Wallner 1981, 632). Este resumen puede entenderse como salida li-

beradora de un drama del que era culpable el uso del poder de la administración dirigida; un drama cuyos actos no solo demandaron sacrificios personales, sino también impidieron el progreso científico-técnico (por ejemplo, respecto de la tecnología de la información).

3.1. *RDA*. A partir de la conferencia de 1949/50 de Walter Hollitscher –que fue ampliada como libro, pero cuya publicación no se permitió, y que pudo ser publicada recién en 1991, luego de la caída de la RDA–, así como a partir del libro *Die materialistische Methode in der Biologie* [El método materialista en la biología], de Jacob Segal, publicado en 1958 en la editorial Dietz, es posible mostrar cómo dos marxistas comunistas ponen manos a la obra porque entienden el trabajo de Engels como un encargo de desarrollar la d.n. a fin de colocarla a la altura de la época. Ambos trabajan para esto de manera científicamente honesta; Segal, en forma sistemática, en la RDA institucionalizada; Hollitscher, de forma más bien compilatoriamente improvisada en el año de fundación de la RDA (1949). No existía aún una edición alemana del proyecto de Engels sobre d.n. (apareció recién en 1952 en la editorial Dietz); Hollitscher se remite a la edición inglesa de J.B.S. Haldane (Londres 1941).

3.1.1. Hollitscher está marcado por la idea de que "para él, como científico natural marxista-comunista", continuar el proyecto de Engels significa "desarrollar la teoría de la d.n. a partir del movimiento fáctico de la naturaleza" –esto quiere decir implícitamente: en lugar del proceder inverso en la ideología–, y que ha llegado el tiempo de "que uno intente alcanzarlo" (cit. en Hager *et al*. 1950/1991 415). El resultado puede comprenderse como un curso básico, integral, desarrollado de manera no unitaria, sobre historia de la naturaleza y la cultura desde los puntos de vista de las antítesis dinámicas y los cambios radicales de carácter cualitativo.

La caracterización que hace Hollitscher de las contradicciones motrices en cuanto acontecimiento de lucha testimonia la resonancia, aún inmediatamente presente, de la Segunda Guerra Mundial y de la experiencia nazi, así como de la recién iniciada Guerra Fría: "En el análisis dialéctico del proceso de evolución, se trata de la presentación cuantitativa y cualitativa de la lucha interna de las antítesis en la naturaleza y la sociedad. Se trata, por ejemplo, de la lucha entre los componentes conservadores y revolucionarios de la evolución de las especies en la biología, de la lucha entre las tendencias científicas y anticientíficas en el curso de la evolución de la filosofía. Se trata de la lucha que, en todos los ámbitos de la naturaleza y la sociedad, hace surgir lo nuevo, perecer lo viejo, y se trata, para el filósofo activo, de promover el proceso revolucionario y combatir el retardatario en el conocimiento de lo nuevo" (1949-50/1991, 79).

En general, no es aquí una esencia metafísica, sino el devenir dialéctico lo que condiciona el recorrido a través del proceso mundial. Para Hollitscher, es "la evolución, y no la mera transformación, la concatenación preponderante" (Laitko 2003, 100; Hollitscher 1949-50/1991,70). Y evolución significa para él progreso. "Cuando el estadio inferior está dado en idénticas condiciones de entorno, de esto se sigue necesariamente el estadio más elevado", "La emergencia es explicada mediante reducción; la evolución, mediante el reordenamiento"; Laitko 2003, 101; Hollitscher 1949-50/1991, 53). Pero el estadio superior, sin embargo, como observa Laitko, "no puede ser deducido", algo sobre lo cual no reflexiona Hollitscher (Laitko 2003, 101).

Laitko situa en la reverberación del "infierno que acaba de ser precisamente superado" (el nazismo) la inclinación de Hollitscher a oponer a ese régimen "la imagen exagerada de un futuro luminoso, en el que una humanidad comprometida desplegará su omnipotencia terrenal y cósmica" (82). Pero Laitko destaca "la frescura de improvisación, lo inconcluso, provisorio del surgimiento" del texto de la conferencia, que deja "intuir lo que, después de la Segunda Guerra Mundial, a partir del enfoque filosófico marxista, habría podido surgir de no haber sido sujetado inmediatamente por las cadenas del 'marxismo-leninismo' normativizado" (76).

En el momento histórico de su honesto intento, Hollitscher es sometido, en 1950, a una crítica aniquiladora llevada a cabo bajo la dirección de Kurt Hager, y la publicación es prohibida. El protocolo oficial de esta "discusión", que termina con el pulgar hacia abajo para Hager, respira una turbación que se expresa en una crítica fundamental incoherentemente polifónica y que, desde el punto de vista de los funcionarios de la época de Stalin encargados de la policía intelectual, colisiona con el hecho de que Hollitscher se atreve a deducir formas de movimiento 'dialécticas', como Engels, a partir de los desarrollos por entonces más recientes de las ciencias naturales; ante todo, de la física. Lo que le es reconocido a Engels a ojos no solo de Hager y otros cuadros partidarios presentes entre los participantes de la discusión, el hecho de haberse atrevido a avanzar a tientas en dirección a lo incierto, aquí tiene que ceder ante una doctrina iniciada por Lenin y, finalmente, consolidada por Stalin que a partir de ahora se trata de aplicar como cuestión de "responsabilidad ideológica", y que Hollitscher habría infringido con su "objetivismo" (es decir: su insistencia en buscar un fundamento en las ciencias experimentales) (Hager *et al*. 1950/1991, 418 y *passim*).

En total concordancia con esto, y a semejanza de Engels en el prefacio, en vista de las dificultades para declarar como "muy impro-

bable" que su "libro no [contenga] faltas menores y mayores" (Hollitscher 1949-50/1991, 11), Hollitscher habría escrito "ya la condena a muerte de su propia obra" (Hager *et al.* 1950/1991, 407). El hecho de que él, de acuerdo con el uso lingüístico habitual entonces entre los físicos ingleses, haya designado la reflexión preponderante de los resultados de la investigación en ciencias naturales como "filosofía de la naturaleza", pero al mismo tiempo –como medio siglo antes que él Labriola, del que Hollitscher nada sabe– eleve al rango de criterio el hecho de que la filosofía no puede autonomizarse como "superciencia" (416) frente a las ciencias naturales, es declarado no marxista en la medida en que Engels había declarado superada la filosofía de la naturaleza.

Dieter Wittich infiere del protocolo que muchos de los "apenas treinta" presentes, "en su mayoría legos en ciencias naturales", "prácticamente no entendieron" el texto de Hollitscher, ni habían "reflexionado alguna vez en profundidad sobre tipos y criterios de una popularización científicamente sostenible de textos" (2003, 37). Hager, por ejemplo, lamentaba haber entendido "pasajes enteros" del proyecto recién después de "leerlos entre tres y cuatro veces" (cit. en ibíd.). "Nadie censuró", escribe Wittich, "que la demanda de comprensibilidad universal absoluta y sin excepción del marxismo significara en realidad forzosamente la condena de muerte para su cientificidad" (ibíd.). En los 'acusadores' reconoce Wittich a camaradas que, "ahora, a raíz de sus servicios en la lucha antifascista, habían obtenido elevadas funciones políticas y públicas" y se encontraban ante el dilema de "sacrificar su autoridad política ante un trabajo intelectual de filigrana totalmente inusual para ellos" (36), o sacar la carta de autoridad; entre los treinta presentes, Wittich cuenta a solo cinco formados en ciencias naturales; entre ellos, Havemann, Georg Klaus y Hermann Ley.

3.1.2. *Universo Tierra Ser humano (1954)*. Es como si las autoridades de la joven RDA hubiesen querido compensar en esta compilación, provista magníficamente para la época, el papelón del procedimiento, llevado adelante de la manera más incompetente posible, contra las lecciones científico-populares de Hollitscher. Lo que este se había cargado solo al hombro –transmitir, tras las huellas de Engels, y a la altura del nivel contemporáneo de las ciencias naturales, una imagen coherente, sin apelar a un mito de la creación, de la concatenación evolutiva del universo y, en el marco de este, de la Tierra, de la vida vegetal y animal y, finalmente, de los seres humanos y de su historia– es distribuido aquí entre varios hombros; en parte, de científicos especializados. Hollitscher está ausente. Un año antes, bajo circunstancias que no han sido esclarecidas –aparen-

temente, por encargo soviético–, había sido arrestado y finalmente deportado a Austria.

Havemann, que en aquel ostracismo había demandado "exponer el materialismo dialéctico a partir de sectores muy determinados de la ciencia", en tanto Hollitscher quería deducirlo a partir de la evolución de la naturaleza (Hager *et al.* 1950/1991, 411), en su contribución –como los mensajes de salutación de Walter Ulbricht y Erich Honecker; a diferencia de las demás contribuciones, destacados ya a través del uso de bastardillas– hace precisamente esto: así como, en su conjunto, "los resultados de las ciencias naturales modernas [confirman] la filosofía materialista y, de esa manera, el carácter unitario de la entera realidad", así, "la teoría de la relatividad de Einstein y la teoría cuántica de Max Planck" condujeron "asimismo a grandiosas confirmaciones del materialismo dialéctico" (1954, 13). A modo de cierre, Havemann pinta un cuadro sombrío del capitalismo decadente y una imagen luminosa del "campo de la paz" liderado por la URSS (17s.). La contradicción con las relaciones ideológicas realmente existentes, que diez años más tarde habría de llevar a su expulsión del partido, resuena a la distancia en el *ethos* científico que él atribuye al marxismo: "A diferencia de todas las doctrinas filosóficas pretéritas, el materialismo dialéctico no representa un sistema de dogmas, sino el reflejo de la dialéctica objetiva de la naturaleza y la sociedad en la dialéctica subjetiva del conocimiento humano" (14).

El biólogo Segal reconstruye, a partir del saber bioquímico de su época, el posible origen de la vida y la evolución de los seres vivos, sin añadido ideológico; termina, por cierto, con la convicción acerca de la "corrección de la representación sobre el mecanismo de evolución de los seres vivos que debemos a Mitschurin y Lyssenko" (1954, 151). Los demás eruditos especializados en ciencias naturales e historia natural comunican, como Segal, el saber especializado respectivo, desde el punto de vista del contexto de influencia y de evolución del mundo, como componentes para una imagen científica del mundo y para la autocomprensión humana; hasta que determinan el tono los dos capítulos finales, del historiador de la economía y la sociedad Jürgen Kuczynski (sobre el capitalismo como la última sociedad de clases) y del director interino del Instituto Marx-Engels-Lenin-Stalin, Ludwig Einicke (sobre el socialismo y el comunismo como la época de la reconfiguración revolucionaria de la naturaleza y la sociedad): la sinfonía de explotación e imperialismo por un lado, y montañas de rentable dominio de la naturaleza y grandes edificaciones destinadas al bien del pueblo por el otro.

3.1.3. *Jacob Segal (1958)*. Comprensible para los contemporáneos en cuanto crítica de la ideología

oficial, el aporte de Segal opone resistencia a los "filósofos insuficientemente versados en fisiología", que se representan la interacción como atemporal, como un proceso acompasado de manera inmediatamente sincrónica, como "autorritmia", algo que él concibe como no materialista (idealista) (1958, 159), y contraataca precisando la pregunta por el "determinismo de los fenómenos complejos" (161). El estado de la ciencia experimental en que se apoyaba Segal ha sido en parte superado, pero no su empeño teórico en poner a prueba, partiendo del fundamento científico especializado, las generalizaciones filosóficas, para actualizar históricamente, con la teoría de la ciencia inspirada en Marx y Engels, también su concepto de materia. Movimiento e interacción conservan, en Segal, el estatuto de conceptos fundamentales ontológico-dialécticos, pero acción y reacción deben ser aceptados como no contemporáneos. La polaridad de efecto causal (cf. MEW 20, 357 y 485) no queda, pues, anulada, sino que es integrada ('superada') en el acontecer de los efectos recíprocos, de modo tal que torna ahora más comprensibles los "saltos cualitativos" irreversibles (Segal 1958, 71). Las únicas formas concretas de la materia accesibles para la ciencia –porque han "surgido mediante la interacción de sistemas materiales"– revelan, en aquella no contemporaneidad mínima, su devenir, es decir, su "naturaleza […] histórica" (65). El "principio de determinismo" de las ciencias naturales se mantiene intangible, sin embargo, para Segal; "la materia", según su modo de ver, "no está en condiciones de actuar espontáneamente" (48).

El concepto dialéctico fundamental de interacción, pensado consecuentemente, conduce a Segal a dos conclusiones ricas en consecuencias. En primer lugar, "no existen *sistemas cerrados*"; segundo, "cada enunciado que podamos hacer sobre un proceso dinámico" permanece "incompleto", ya que "en cada interacción, en última instancia, el completo acontecer mundial está implicado de manera más o menos perceptible" (75), lo que, sin embargo, no puede ser tomado en consideración empíricamente. Cada "prueba" puede, "en el mejor de los casos, representar una síntesis útil de lo conocido en la época" (79, n. al pie).

Aun cuando "cada sistema actuante sufre al mismo tiempo la actuación de su antagonista y es transformado en su estado a través de él", lo que puede ser tomado como expresión del "principio de unidad de las fuerzas antagónicas (definido en Hegel como principio de unidad de las antítesis)", Segal señala la conclusión, derivada de esto, de que "la usual distinción entre causa y efecto es antidialéctica, pues […] la transferencia de energía en ambas direcciones debe ser la misma"; la juzga "dialéctica en un sentido vulgar y totalmente desacertada" (90). "Semejante forma no direccionada de interacción solo puede realizarse en raros casos

excepcionales" (ibíd.). La extensión temporal torna "imposible la interacción simétrica" (93), lo que "posee una importancia decisiva en la generación de cambios cualitativos" (94). "Las cosas" son, desde esta perspectiva, sistemas interactuantes que, por un lado, son elementos de sistemas más amplios; por el otro, pueden estar construidas para ellos, a su vez, a partir de sistemas más elementales (63). Para la introducción de "efectos de campo" (71), Segal espera aclaraciones ulteriores.

Aquí es posible observar cómo el marco dialéctico-natural no debe impedir la investigación empírica, sino que incita a una mayor diferenciación bajo el paraguas de síntesis provisorias del saber teórico. En consecuencia, en este intento de un biólogo, se colocan en el centro conceptos como los de sistema y complejidad, con la distinción entre sistemas "estáticos" (o al menos "cuasiestáticos") y "dinámicos" (17s.). Para los primeros, declara competente a la "lógica formal"; para los segundos, al "análisis dialéctico" (27). El avance de la investigación debe decidir si y cómo el espacio-tiempo aportado enfáticamente por Segal al pensamiento sobre los procesos de la d.n y, ante todo, de la interacción es compatible con los hallazgos de la mecánica cuántica sobre los entrecruzamientos sustraídos al espacio-tiempo; entrecruzamientos que, por así decirlo, se instauran por debajo de la esfera de la interacción posible.

3.2. *Berlín Occidental.* 3.2.1. Klaus Holzkamp (1973), quien, en la fase de fundación de la Psicología Crítica, reconstruye, en cooperación, bajo condiciones de división del trabajo, con el biólogo Volker Schurig y la psicóloga Ute Osterkamp, el devenir histórico-natural de los presupuestos psicofísicos de la hominización, se choca, en Alfred Schmidt, con la advertencia de que sobre historia natural es posible "hablar, en el fondo, solo si se presupone la historia humana realizada por sujetos conscientes. Es su prolongación inversa y es comprendida por los seres humanos como naturaleza *ya no* accesible, con las mismas categorías de cuño social que se ven obligados a aplicar a ámbitos naturales *aún no* apropiados" (1962, 36s.).

Holzkamp invierte la perspectiva: "De acuerdo con *el propio estado de cosas histórico reconstruido*, la historia humana debe ser considerada prácticamente como la *continuación de la historia natural por otros medios*" (*SE*, *Schriften* IV, 159). Él cita, del manuscrito de Engels sobre d.n., la proposición relacionada allí con Hegel: "Ahora, toda la naturaleza se disuelve también en historia, y la historia solo se diferencia de la historia de la naturaleza en cuanto proceso de desarrollo de organismos *conscientes de sí mismos*" (MEW 20, 504; *DDN*, 201). Encuentra su punto de apoyo conceptual en Marx y Engels: la historia de la naturaleza y la de los seres humanos no deberían ser

puestas en relación mutua "como si se tratase de dos 'cosas' distintas y el hombre no tuviera siempre ante sí una naturaleza histórica y una historia natural" (MEW 3, 43; *IA*, 47; cit. en *Schriften* IV, 160). Precisando esta idea escribe, a su vez, Holzkamp: "En la evolución histórica, el ser humano sigue siendo, por un lado, organismo natural, punto final provisorio de una serie evolutiva determinada; por otro lado, el proceso sociohistórico es impulsado a través de la negación incesante de la mera 'naturalidad' del ser humano. En el progreso sociohistórico, el ser humano puede ampliar cada vez más las limitaciones de su peculiaridad en cuanto organismo natural y, sin embargo, se ve devuelto constantemente a la imposibilidad de dejar alguna vez definitivamente atrás estas limitaciones" (*Schriften* IV, 160).

Esta negación permanente de algo innegable puede ser concebida como fundamento de una dialéctica del ser humano. Louis Althusser describe el proceso que "de larvas mamíferas […] hace niños humanos, *sujetos*" como una "guerra" entre el inconsciente y la cultura (1996, 37). A esta perspectiva bélica, marcada por *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud, en su interpretación regresiva por parte de Jacques Lacan, enfrenta Holzkamp la perspectiva marxista sobre la evolución: el trabajo sustituye la mera adaptación al transformar las condiciones y ampliar los límites de las posibilidades objetivas. "Sin embargo, también la fuerza de trabajo humana es una facultad *natural*, y el trabajo es [más precisamente en Marx: "media el", cf. MEW 23, 55 y *passim*] *metabolismo del ser humano con la naturaleza* […]. La conciencia es la interiorización acerca del mundo y del propio yo en el proceso de producción social" y "en la evolución histórica, no se enfrenta al conjunto de interacción material *sino como otro*; es, en cuanto *'ser consciente', antes bien un factor impulsor de la vida real, material, social del ser humano*" (*Schriften* IV, 161).

En sus materiales de investigación sobre ciencias naturales de física, química y biología, Holzkamp se encuentra por todas partes con relaciones dinámicas cuyos miembros se encuentran actuando de uno u otro modo; son, pues, sin excepción alguna, "activos". En la cosa aislada reconoce una abstracción ajena a la realidad. Y de manera más diferenciada que Engels –respetado por él como precursor, y para quien Hegel no fue "solo inspirador del pensamiento dialéctico de Engels, sino, a veces, […] dominador del mismo" (Sacristán 1964/1983, 45); para quien, en la interacción, causa y efecto se truecan la una en el otro" inmediatamente (MEGA I.26, 23s.; MEW 20, 499; *DDN*, 182; trad. mod.)–, introduce Holzkamp el eje temporal histórico-natural cuando, por ejemplo, despliega la relación entre órgano y función en el eje temporal y generaliza su relación en la pro-

posición, extraída del material, de que "en la evolución, la *función es* 'más vieja' *que el órgano*" (*Schriften* IV, 70).

3.2.2. *Hans-Jörg Rheinberger (1978)*. El biólogo e historiador de la biología Rheinberger pregunta por el estatuto que puede tener para las ciencias naturales lo que Engels denominó "leyes fundamentales" de la dialéctica (MEW 20, 307; *DDN*, 1); mencionadas también por los editores "leyes básicas", aun cuando Engels declara, sin embargo, categóricamente en *AD* que "cuando lo describo como negación de la negación, no digo absolutamente nada sobre el *particular* proceso de desarrollo" (MEW 20, 131; *AD*, 131), ya por el hecho de que "toda especie de cosas tiene su modo propio de ser negada, de tal modo que se produzca de esa negación su desarrollo" (132; 132). Rheinberger propone que aquellas "leyes" designan, en Engels, "de manera general", la *forma de manifestación* de las "concatenaciones de movimiento y evolución en su transcurso histórico" (1978, 77) y poseen "metodológicamente […] una función heurística" (78). Pero formular la "negación de la negación", en sentido fuerte, como una "ley" es entendido por Rheinberger como un "uso cotidiano" (ibíd.), del tipo de la concesión que Engels, como crítico del modo metafísico de pensar, hace a las "categorías metafísicas" para "el uso diario, para el comercio científico al por menor" (MEGA I.26, 48; MEW 20, 482, *DDN*, 180). Por cierto, Rheinberger concede al uso diario engelsiano "una función ideológica importante" y, sin duda, "en el marco de la realización de la imagen del mundo dialéctica frente a la metafísica" (1978, 78).

Para tornar manejable la definición de la "dialéctica como ciencia de la concatenación [*Zusammenhang*] total" (MEW 20, 307; *DDN*, 1; trad. mod.), Rheinberger interpreta a esta como "contexto de contextos" [*Zusammenhang von Zusammenhängen*], entendiendo a cada uno de ellos, a su vez, como "forma de manifestación" de la unidad de las leyes empíricas con sus condiciones de efecto, de modo tal que, partiendo del conocimiento de ambos componentes, "puede reconstruirse la correspondiente forma de manifestación histórica de la realidad como resultante de ellos" (1978, 76). Por d.n. en sentido real descifra él, en Engels, fenómenos de una "autoorganización material que resulta en evolución" y que es posible reconstruir "como resultado histórico" de acuerdo con la indicada regla de la concatenación (81s.). "Expresiones tales como 'mutua penetración de las antítesis', 'trueque de cantidad en calidad', 'negación de la negación'" (MEW 20, 348; *DDN*, 1) valen para Rheinberger, al mismo tiempo, como meras "descripciones de efectos que se manifiestan" de la consumación de una concatenación respectiva en proceso, pero no como "'leyes' que, por ejemplo, estén en la base de

una concatenación evolutiva en el sentido de que esta surja de aquellas como su causa" (82).

Dos años después, Rheinberger amplía a la filosofía en su totalidad el distanciamiento respecto de una competencia inmediata 'de la dialéctica' para las ciencias naturales. Reconoce su pertenencia a "las condiciones preliminares coproductivas", pero la filosofía, "en cuanto modo de pensar *sui generis*", no tiene "nada que buscar en el nivel de la obtención empírica de conocimientos científicos y su conceptualización"; además, a través de los procesos de investigación empírica, "no son desencadenadas formulaciones de problemas que requieran *los medios de la filosofía* para su resolución" (1980, 165). Retomando la conceptualización althusseriana de la "filosofía espontánea de los científicos naturales" Rheinberger admite un "pensar filosófico que se torne *accesible* a esta filosofía espontánea de los científicos", de modo que "en el proceso de investigación de las ciencias empíricas [pueda] suscitar nuevas formulaciones de problemas tales que requieran, para su resolución, los *medios de la ciencia*" (ibíd.).

4. *Paradigmas de elaboraciones filosóficas*. 4.1. *György Lukács*. En *HYCC*, de 1923, Lukács concibe como "absolutamente necesario para la construcción concreta del método dialéctico el exponer concretamente los varios tipos de dialéctica" (*HYCC*, 343), una exigencia que, desde entonces, se ha demostrado actual de modos siempre nuevos. Esta comprensión se vio oscurecida por la crítica de Lukács "a que Engels –siguiendo el mal ejemplo de Hegel– amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza" (93s., n. al pie). Este juicio se sigue de la concepción lukácsiana sobre las "determinaciones decisivas de la dialéctica –interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc." (94). Pero esas determinaciones no son de ningún modo decisivas para la concepción marxiana "genético-reconstructiva" de la dialéctica (Haug 2013, caps. 11 y 12; especialm., 261-267), para la cual *operativamente* se trata, en su forma general más desarrollada, de "concebir toda forma devenida en el fluir de su movimiento" (MEW 23, 28; *C*, I/1, 20; trad. mod.).

El propio Lukács lamenta, en 1967, en el prefacio a la 2ª ed. de *HYCC*, que su libro habría reforzado "objetivamente […] una tendencia […] en la historia del marxismo"; la tendencia de concebir a este último "exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza" (*HYCC*, 53), mientras que cualquier alejamiento de ella impide, "una elaboración clara del concepto marxista

de práctica", e incluso restringe la crítica de la economía política, "al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del metabolismo de la sociedad con la naturaleza" (53s.).

Esta "mutación" –que puede ser descripta como "dialéctica pasiva" (Haug 2008, 24)– "de una intención que en sí misma estaba bien orientada en lo contrario de lo que buscaba", en el libro de 1923 es explicada todavía por Lukács como consecuencia de la concepción "abstractamente idealista" de la praxis, así como la "mutación de la conciencia 'atribuida' en práctica revolucionaria" es aquí "un verdadero milagro" (55). También su "polémica –tampoco completamente injustificada– contra Engels, el cual ve en el experimento y en la industria los casos típicos en los cuales la práctica se revela como criterio de la teoría", se ve debilitada por el hecho de que este criterio fracasa en vista de la propuesta neopositivista de "eliminar de la ciencia toda pregunta por la realidad, por el en sí" (56; trad. mod.). Para que, pues, la praxis pueda ejercer su función, adecuadamente demandada por Engels, "la práctica, aun manteniéndose tal, ha de ser cada vez más amplia, levantándose por encima de esa inmediatez".

En su obra tardía *Ontología del ser social*, Lukács muestra la importancia del proyecto de d.n. emprendido por Engels en el hecho de que, aquí, se trata "en primera línea de la superación de la más tenaz apariencia en nuestro mundo, […] de la 'coseidad' de los objetos como protoforma determinante de su objetividad [*Gegenständlichkeit*]" (Lukács 1984, 213). Para esto, Lukács acuña el concepto de "complejos obrantes" (106 y *passim*) para denominar la "prioridad de los complejos frente a los así llamados elementos" en cuanto "clave para la comprensión de las […] interacciones" (107). Cuando "Planck y los seguidores de su teoría estuvieron en condiciones de concebir de manera indudable el 'baluarte' teórico de la 'coseidad', el átomo, como proceso", alcanzó un "éxito definitivo un modo de consideración" (213) que sustituye la "concepción 'cósica' del ser" por la "prioridad ontológica del ser de los complejos", así como la "explicación causal de los procesos dinámicos" mediante el "conocimiento de su tendencial irreversibilidad" (112). Solo esto permitiría "concebir y representar el ser total, en el sentido de Marx, como proceso histórico (irreversible) en sus fundamentos" (ibíd.). En esto ve Lukács "el único camino teórico transitable […] para representar intelectualmente el devenir del género humano sin trascendencia alguna, sin utopía", a través de lo cual la teoría marxista puede "recuperar aquel *pathos* práctico –que sigue siendo terrenal e inmanente– que poseía en Marx" (ibíd.).

Lukács considera criticable, en

la ejecución engelsiana del proyecto de d.n., que parezca tratarse en él, en varios aspectos –y más todavía en la recepción posterior–, de que "habría un método dialéctico unitario que podría ser aplicado con igual justificación a la naturaleza y la sociedad", mientras que, según Marx, debe tratarse "de un proceso histórico –en última instancia, pero solo en última instancia– unitario" (213). En el hecho de que Engels convierta la negación de la negación en uno de los principios fundamentales de la dialéctica (113s.) ve Lukács una diferencia cardinal respecto de Marx. En tanto este invoca en *C*, en una ocasión, la figura básica de la dialéctica hegeliana (cf. MEW 23, 791), su importancia se reduce, según Lukács, a "algo estilísticamente decorativo" (1984, 113).

4.2. *Ernst Bloch.* "En cuanto dialéctica", se lee en *El principio esperanza* de Bloch, redactado a partir de 1938 –es decir, después de la publicación de los manuscritos económico-filosóficos de Marx–, "la física está referida a un germen de fuerza tal como la *natura naturans*, más aún, a un germen cualitativo, tanto en sí mismo como en sus productos" (Bloch 2004, II, 261; trad. mod.). A lo que aspira Bloch es a teóricas "*penetraciones en el elemento productor de una natura naturans*; entendido este, por lo menos, como agente" (261) y, por cierto, en la perspectiva práctica de una "técnica de la alianza, una técnica en mediación con la coproductividad de la naturaleza" (264). De esta manera queda caracterizado su interés –tan selectivo como fundamental para su obra– en el proyecto engelsiano de d.n. Como él carga en la cuenta de la naturaleza, además de lo elaborado y coproducido por el ser humano, "lo no hecho por el hombre, lo no afectado por el metabolismo con él", Bloch concibe la "cisura" (270; trad. mod.) en la relación fácticamente dominante con la "*natura naturans*" (271), como tanto más fatídica. "El forzamiento y la no mediación quedan, por eso, estrechamente enlazados técnicamente en la sociedad burguesa" (270; trad. mod.).

En *Das Materialismusproblem* (El problema del materialismo, escrito en 1936/37 y 1969/71), Bloch dedica al proyecto engelsiano de d.n. un excurso (1972, 359-371). Bloch mueve la cabeza en señal de disconformidad ante el hecho de que Engels "rebautice de manera ricamente paradojal la palabra 'metafísica'" (360). Él quiere decir algo diferente: Engels no solo designa cosas sobrenaturales especulativas, sino "todo lo cosificado, estático" (ibíd.). Pero tampoco es eso en realidad lo que despierta la indignación de Bloch, sino el hecho de que la crítica de Engels se dirija contra "la metafísica en general", mientras que esta, para Bloch –tras las huellas de Hegel– "en cuanto palabra y concepto precisamente no ha sido tampoco rechazada por la dialéctica" (ibíd.).

Bloch no acepta que Engels, con esa reorientación materialista crítica de los modos de hablar filosóficos (categorías) y la reelaboración y elaboración conceptuales de lo que ellos quieren decir, se mueva en la misma línea que Marx.

Una vez que ha puesto en su sitio a Engels a causa de su terminología, Bloch registra tanto más entusiasmado la coincidencia en cada cuestión inmediata y asigna a la "d.n. de Engels la importancia de una campaña supermecanicista a favor del materialismo" (362). Más aún, Bloch conceptualiza la contradicción entre la dialéctica y la visión engelsiana de un ciclo eterno del devenir y perecer, "a fin de que […] un […] cadáver encontrado entre las emanaciones del mundo no sea el único efecto" (371): después de desarrollar la "capacidad para el *novum*" como una "diferencia principal entre dialéctica y mecanicismo" (ibíd.), Bloch se apoya en una cita ontológica optimista de la "vieja introducción", así designada por el propio Engels: "que la materia, en cuanto movida e inmortal, '*se encuentra en la posibilidad*… de desplegar toda su riqueza'" (371; cf. MEGA I.26, 84, MEW 20, 325). Incluso, ensaya la idea de que "la transformación, en el plano de la cultura técnica, de la 'cosa en sí' en 'cosa para nosotros'" podría romper la coerción que el "'ciclo eterno' […] de vida, conciencia e incluso el reino de la libertad no deban refluir una y otra vez hacia la bola de vaho" (1972, 371), "con la total carencia de finalidad del empeño humano, del 'período de la cultura'" (370).

En su obra tardía *Experimentum Mundi*, Bloch coloca en el centro la actualidad fundamental de la cuestión de la d.n. Si Aristóteles, en su *Poét.*, pudo decir de la poesía dramática que ella es "más filosófica y más elevada [σπουδαιότερον] que la historia" (1451b, 5ss.; 2004, 66), porque representa lo universal concreto, Bloch coloca la filosofía de la naturaleza incluso un escalón más arriba: "la física entendida en forma dialécticamente transparente es más filosófica que historia y drama juntos" (1975, 228). A diferencia del materialismo mecanicista, según el materialismo dialéctico no le pertenece meramente a la materia el pasivo "estar en posibilidad", sino lo que impulsa hacia la realización en cuanto sujeto; es decir, le pertenece ser tanto sustrato como sujeto del "*novum*, de acuerdo con el entero alcance de sus formas" (229).

Bloch no se detiene en lo negativo de lo impulsor –estar insatisfecho–, sino que hace que ello aparezca positivamente en vestimentas que toma prestadas de la teología: "Tan claramente como ninguna otra cosa enseña esto la filosofía dialéctica de la naturaleza: hay en la naturaleza algo que pertenece al *fin de la historia* y al comienzo, o que es escenario solo de lo pensado como reino" (228). El aliento de una duda acerca de la factibilidad de la ambicionada "casa del reino"

(ibíd.) se insinúa en la conjura del "misterio del ser", tal como aparece aquella, en última instancia, "concebida metafísicamente" (257).

Aun cuando Bloch trasciende de esta manera los límites del criticismo dialéctico –es decir, antimetafísico– de Marx y Engels, su criterio sigue siendo válido para la d.n., y para el materialismo histórico-dialéctico en su totalidad. Lo divide en cuatro aspectos: "proceso", "trueque en cualidad", "enriquecimiento mediante contradicciones" e "irrupción de algo nuevo" (229). No perdieron nada de su actualidad, como lo muestra la continuación del debate sobre la d.n.

4.3. A los 33 años de edad, Henri Lefebvre, conmocionado por la lectura de los *MEF* después de su primera publicación, redacta su tratado sobre *Materialismo dialéctico* al mismo tiempo que Bloch comienza con el trabajo en *El principio esperanza* (1938). El lugar inmediato para el ser humano de una d.n. es identificado por Lefebvre en la propia constitución de esta, en el proceso histórico de formación de la "esencia humana" que Marx formula en la 6ª de las *TF:* "El hombre nace y se realiza en aquello que es 'otro' con relación a él, en aquello que lo niega y que él niega, y que sin embargo le está íntimamente unido: la naturaleza. Mezclado con ella, no obstante, poco a poco se yergue poderoso sobre ella, se crea una naturaleza humana" (Lefebvre 1969a, 165; *nota bene:* "*nature humaine*" designa en francés, y de manera análoga en otras lenguas romances, la "esencia humana" [*das menschliche Wesen*]). Los autonomizados "productos y fuerzas de producción son 'lo otro' de este hombre total, en lo que él puede perderse. La independencia de las fuerzas económicas –destino del hombre moderno– debe ser comprendida y dominada. […] El hombre está todavía en el sufrimiento del nacimiento; no ha nacido aún; apenas presentido como unidad y solución, no es aún más que en y por su contrario: lo inhumano en él" (167s.). Permanece aún en la "'prehistoria' del hombre, su 'historia natural', mal separada de la animalidad" (180). La alienación capitalista es, para Lefebvre, la forma en que la Modernidad desgarrada elabora esta d.n.

La 'naturaleza' no es, por lo tanto, desde esta perspectiva, nada externo a la forma de sociedad y con ello, al mismo tiempo, a la 'esencia humana'. Aunque ella misma "no existe para nosotros sino como contenido, en la experiencia y la práctica humana", las "leyes de la realidad humana no pueden ser absolutamente diferentes de las leyes de la naturaleza. El encadenamiento dialéctico de las categorías fundamentales puede entonces tener una verdad universal" (116). En *C* se insinuaría esta "extensión[…] de la dialéctica concreta a la naturaleza" (ibíd.). Engels la habría perseguido en la d.n., y la correspondencia mostraría que hace esto con la aprobación de Marx. Mediante la incorporación de este tema, "el

materialismo dialéctico se universaliza así y toma toda su amplitud filosófica: deviene en concepción general del mundo, una *Weltanschauung*, una filosofía renovada, por lo tanto" (ibíd.; trad. mod.).

Aparentemente sin conocer los *Tres ensayos* de Labriola (al menos, no los menciona), Lefebvre arriba a esta concepción de la filosofía de la praxis, aunque sin emplear este nombre y en una forma metodológicamente clarificada; con el conocimiento, por otra parte, de la Primera Guerra Mundial –vaticinada por Labriola– y del ascenso de los fascismos europeos.

4.4. Alfred Schmidt, el traductor del escrito citado de Lefebvre, en su tesis sobre el concepto de naturaleza –elaborada en la segunda mitad de la década de 1950 y publicada en 1962–, ofrece el ejemplo clásico de un marxismo teórico, autóctonamente desarrollado sobre un fundamento filológico tan amplio como sólido, propio de un representante de la generación de postguerra en Alemania Occidental. Muestra que, para Marx, una relación fundamental con la naturaleza –Schmidt habla de "materialismo naturalista"– "constituye el presupuesto oculto para la teoría correcta de la sociedad" (1962, 14); algo expresado de manera sensible en *SF* (1845), donde Marx ve, "en la grosera producción *material*" la "cuna de la Historia" (MEW 21, 159; *SF*, 216). Incluso lo más sacrosanto de la filosofía de la conciencia que aspira a rebasar sus límites, la dialéctica sujeto-objeto, se basa, pues, en "una dialéctica entre partes integrantes de la naturaleza" (Schmidt 1962, 10). La manera en que Marx, en los *MEF*, ve, en perspectiva, como los dos lados de una medalla, el "humanismo consumado de la naturaleza" y el "naturalismo consumado del hombre" (MEW 40, 538; *MEF*, 144), contiene, según Schmidt, "ya el núcleo epistemológico de la dialéctica materialista. Es 'naturalista' […] esa dialéctica porque la mediación recíproca de naturaleza y sociedad se dirime dentro de la realidad total naturaleza" (1962, 97).

En un artículo de 1965 que Schmidt incorporó en la 2ª ed. de su tesis, expresa él su aprobación –aunque con reservas– a la crítica a las tesis Engelsianas sobre la d.n. realizadas por Lukács en 1923: correcto en tales críticas sería, en todo caso, el hecho de que Lukács "destaque con todo énfasis el carácter esencialmente histórico de la teoría marxiana" (1971, 178). Pero él parece entender allí "histórico" no como "históricamente real"; es decir, no lo entiende en el sentido de que Marx comprendiera la historia de la naturaleza como un devenir en el tiempo. Sino que se refiere a la teoría en abstracto, de modo similar a como luego Ernesto Laclau aislará los discursos de sus objetos y, a la manera del idealismo subjetivo, en la conciencia –aquí, más precisamente, en el discurso–, de modo que "hechos 'extradiscursivos' […] ya

no encuentran ningún reconocimiento" (Laugstien 1995, 714). Los inicios de esto tienen lugar, en Schmidt, cuando este opina que "fijar ontológicamente la realidad [*Realität*] extrahumana" (1965, 178) supone recaer en el erróneo pensar preMarxiano.

De aquí se deriva, en 1965, también para Schmidt, desde el "carácter esencialmente histórico de la teoría marxiana": "La dialéctica no es ninguna ley universal eterna; ella muere junto con los seres humanos" (ibíd.). Suponiendo que la dialéctica sea realmente una ley, de acuerdo con esa lógica, todas las leyes naturales deberían morir junto con los seres humanos. A diferencia de la primera edición, en que Schmidt se enfrenta con la "tentativa hoy tan difundida como errada de reducir el pensamiento auténticamente *filosófico* de Marx […] en especial a la antropología de los manuscritos de París" (1962, 10), Schmidt invierte, en 1971, la perspectiva: los puntos de vista del joven Marx –"'resurrección de la naturaleza', 'humanización de la naturaleza, naturalización del hombre' [cf. MEW 40, 538; *MEF*, 144] ya no son hoy engendros de una fantasía escatológica. De su buen resultado depende que la humanidad ingrese a un estado más racional, e incluso que sobreviva" (1971, 211).

4.5 Manuel Sacristán (1964) diagnostica, basándose en el sólido fundamento, en términos lógicos y de la teoría de la ciencia, de las explicaciones de Engels sobre la d.n., una contaminación en dos planos: en primer lugar, el analítico-reductivo de la ciencia positiva, por así decir, de las 'partículas elementales', y, en segundo lugar, el sintético de la dialéctica. Con esta distinción, Sacristán empalma con la reflexión metodológica de Marx en la introducción a los *Gr.*, donde al desmenuzamiento analítico del todo a primera vista caótico sigue el elevarse de lo abstracto a lo concreto (cf. MEW 42, 35; *Gr.*, 21s.), justamente, la síntesis, para cuya índole específica Marx desarrollará el método dialéctico (MEW 23, 28; *C*, I/1, 20). Este es necesario, de manera general, para la 'comprensión de las concreciones o totalidades', como dice Sacristán (1964/1983, 38) refiriéndose al 'análisis concreto en una situación concreta' de Lenin (*LOC* 33, 260). El hecho de que, en su época, Marx y Engels hayan tenido que abrevar en el repertorio conceptual de Hegel habría conducido a una "estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel del análisis abstracto y reductivo", como muestra Sacristán, buen conocedor de Labriola, tomando el "conocido y desgraciado ejemplo del grano de cebada" para la negación de la negación (cf. MEW 20, 126; *AD*, 126) y el ejemplo de la recriminación de Engels a los matemáticos en cuestiones de cálculo infinitesimal (1964/1983, 41). Engels habría malinterpretado, aquí y en otras partes, "las construcciones de la ciencia, [entendiéndolas]

como calcos de la naturaleza, en vez de como respuestas del hombre a los problemas que la naturaleza plantea" (42). Estas respuestas elaboradas de manera científico-práctica son "operaciones analíticas", y "siempre que [Engels] intenta penetrar dialécticamente en [… estas], […] significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel intelectual" (42s.). De manera general puede entenderse a partir de ello por qué casos como este tienen "a veces consecuencias contradictorias con los principios básicos del marxismo" (40).

En el abandono de la filosofía por parte de Engels Sacristán reconoce, como Labriola, el aspecto justificado de concebir nuevamente lo filosófico mismo "no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico" (34). Recordando una célebre frase de Kant (cf. *CRP*, B 867), puede decirse que "tampoco para el marxismo hay filosofía, sino filosofar" (Sacristán 1964/1983, 34). Sacristán critica, sin embargo, por su carácter estructuralmente idealista la representación de Engels de cómo se resuelve el problema de la escisión entre filosofar (concepción del mundo) y ciencia: "Apropiándose, precisamente, [de] los resultados de tres mil años de desarrollo de la filosofía, [la ciencia de la naturaleza] conseguirá, por una parte, liberarse de toda filosofía de la naturaleza que pretenda situarse fuera y por encima de ella, y, por otra parte, rebasar su propio limitado método de pensamiento, tomado del empirismo inglés" (MEW 20, 14; *AD*, XXXVIII). Sacristán apela en cambio a "un principio básico del marxismo", según el cual "ninguna escisión de la cultura –como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica– se supera por vías ideales aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria –sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate" (1964/1983, 43). De otro modo, se consiguen "soluciones utópicas, […] 'reaccionarias'" (ibíd.).

Sacristán hace derivar "la ausencia del principio de la práctica" en Engels, en última instancia, de la definición que este formula de dialéctica, según la cual esta no es "más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento" (MEW 20, 131s.; *AD*, 131). "En la sorprendente expresión 'no es más que'", comenta Sacristán, "parece reflejarse cierta perplejidad de Engels (si se tiene en cuenta su contexto en aquel capítulo), pues Engels ha tenido por fuerza que saber, aunque no lo haya realizado con claridad, que la dialéctica marxista es mucho más que eso, a saber […] intento de comprensión de las realidades concretas con que trata el hombre, las cuales no son

las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica, ni la ecuación de Dirac, sino otros hombres, otros todos concretos y estructurados compuestos por hombres, estados concretos de la naturaleza, la resistencia y el apoyo concretos de esta –la vida"(1964/1983, 44s.).

Sacristán concluye previniendo contra una interpretación errada de su crítica a Engels. No es posible sencillamente recurrir a Marx en contra de este. La crítica atañe también a Marx, si bien en menor medida. Pero sería pueril exigir que el comienzo grandioso pudiera contener todas las soluciones. En lo que hace a la historia posterior del marxismo, no se puede hacer responsable a Engels "de que cierta inveterada beatería insista en considerar su modesto manual divulgador [*AD*] como 'una enciclopedia del marxismo' [MEW 20, VIII]" (45). A Engels, en la división del trabajo establecida con Marx, le tocó la responsabilidad de escribir una amplia "exposición de conjunto" científico-popular "de la concepción comunista del mundo iniciada por Marx" (25s.), esto "con los riesgos de inmadurez que conlleva el compendiar algo naciente" (30). Y en cuanto a las dificultades del movimiento real y su situación concreta, según Sacristán, "se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil" (46s.). El texto de Sacristán, escrito aún bajo la dictadura de Franco, todavía puede leerse como impulso que no pierde actualidad hacia la adultez en términos marxistas.

4.6 Para Schmied-Kowarzik (1984) el trabajo social es "el núcleo de la d.n. y de la dialéctica de la historia, ya que por un lado es aquella potencia creadora que produce […] todas las configuraciones del mundo humano y, por otro, es la fuerza viva del metabolismo que mantiene a los seres humanos en la naturaleza viviente" (95). En el "peligro de lo exuberante" (126) ve a Bloch, allí donde este parte de "concebir el trabajo social como factor que se ha vuelto consciente de una naturaleza dialécticamente productiva" (125). Schmied-Kowarzik concibe la praxis, en relación con la naturaleza, "en ella y fuera de ella"; de ahí que también pueda "entrar en contradicción" (125s.) con ella. De esta manera, según Schmied-Kowarzik, la 'abusiva explotación' económica, conforme a su destructiva contradicción con las condiciones naturales, amenaza "si no a la naturaleza a escala cósmica", sí, en cambio, "al fundamento mismo de nuestra vida y con ello a nosotros mismos" (129). Al igual que Bloch, Schmied-Kowarzik ve la disolución de esta contradicción aniquiladora en la "alianza consciente con la naturaleza", alianza que, no obstante, "nadie está en condiciones de decir" si "alguna vez se conseguirá" (ibíd.).

De la ejecución del proyecto de d.n. por parte de Engels,

Schmied-Kowarzik colige "que, por mucha proximidad verbal que aquel tenga con Marx, entre ambos hay un mundo de distancia" (121). Puesto que Engels "no emprende una crítica, por analogía con la crítica de la economía política, por caso, del conocimiento de las ciencias naturales", él mismo recae "en el objetivismo de ley de las ciencias modernas" (118). Procede, por consiguiente, de manera "positivista-materialista" al ofrecer siempre, en lugar de una revolución "de nosotros mismos y nuestras relaciones", "estrategias tecnológicas para el control de la vida" (121s.). Con este sesgo de su pensamiento, hizo historia en el marxismo.

4.7 Sea como fuere, que Engels haya escrito con vehemencia la historia del marxismo-leninismo queda claro en vista de la constancia con la que Hans Heinz Holz se ocupa, desde la década de 1950 y con mayor intensidad aún tras el colapso del socialismo de Estado europeo, de refundar filosóficamente el marxismo-leninismo. Funda la necesidad de ello en el hecho de que Marx "después de las discusiones filosóficas de sus escritos tempranos se dedicó casi exclusivamente a la […] crítica de la economía política", con lo cual dejó "un vacío en la configuración de la teoría marxista"; la fatal "consecuencia de esta […] unilateralidad" se pone en evidencia en la historia del marxismo en la Segunda Internacional (1997, 311).

En su refundación, Holz hace fructificar productivamente sus estudios sobre Leibniz (1958), así como la edición de estudio bilingüe, recientemente traducida, de las "principales obras filosóficas" de este (1965, IX). El punto de partida de su reconstrucción, que ya está en juego aquí, orientado hacia el futuro, son los rasgos fundamentales de la concepción de la dialéctica del marxismo-leninismo, cuyos factores encuentra formulados "de la manera más simple" en *Sobre materialismo dialéctico e histórico* y *Cuestiones del leninismo* de Stalin (1958, 149, n. 17) y de los que, como demuestra, "ya en Leibniz […] hay elementos esenciales" (69). Se lo podría llamar el leibniziano del marxismo-leninismo.

Holz encuentra en *DDN* y *LF* de Engels las dos "piedras angulares, en términos de concepción", a partir de las cuales "puede delinearse" el "esbozo" [*Grundriss*] de un sistema filosófico del marxismo "en el sentido de la gran filosofía sistemática clásica" (1997, 311s.). En una serie de obras imponentes, que proceden como historia de los problemas filosóficos con vistas a una sistematización, Holz hizo justamente este aporte (cf. en especial 1997; para un resumen sistemático 2005; para una reconsideración sobre las partes inestables de su reconstrucción 2010).

Holz toma el primer pilar, –"la dialéctica como ciencia de la concatenación total"–, del esbozo de plan de 1878, que aparece al inicio de la versión de *DDN* de MEW bajo el

título, siguiendo la edición canónica soviética, "Esbozo de un plan de conjunto" (MEW 20, 307; *DDN*, 1), lo cual es equívoco, como da a entender la nota 1 (MEW 20, 650; 271), ya que el esbozo carece aún de las partes más decisivas sobre la "d.n." escritas entre 1880 y 1882. De ese primer elemento constructivo hace Holz el concepto fundamental de su construcción filosófica.

Al hacerlo, sin embargo, un escollo lo constituye una tarea que Engels se encomienda a sí mismo y que antepone, entre paréntesis, a la "primera elaboración […] a partir del 'Plan de 1878'" (MEGA I.26, 983), titulada "Dialéctica": "(Desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica)" (175; cf. MEW 20, 348; *DDN*, 41).

Como segundo pilar Holz toma la "gran pregunta cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna" por "la relación entre el pensar y el ser", tomada de *LF* de Engels (MEW 21, 274; *LF*, 29, trad. mod.), pregunta canonizada en el marxismo-leninismo –en cuanto pregunta que hay que responder desde un punto de vista materialista–. Como respuesta correcta a tal pregunta introduce la categoría de *reflejo*, que entiende a la vez como categoría epistemológica y ontológica.

Holz pasa por alto un contrasentido asociado a ello que se encuentra en Engels: aunque en el anexo a la edición en libro de su *LF* este publica por primera vez, cinco años después de la muerte de Marx, las *TF*, nada de ello se plasma en su *LF*, ni siquiera la superación dialéctica del código dualista sujeto-objeto, del que se sirve la pregunta cardinal de Engels**,** superación posible en virtud del desplazamiento del acontecer cognitivo a la praxis que transforma el mundo.

Con tesis incisivas, perturbadoras para el pensamiento formado siguiendo primordialmente a Marx, Holz delinea lo que podría llamarse su ulterior fundación dogmático-herética del marxismo-leninismo: "El marxismo es de todo punto una filosofía, y esto solo en la medida en que es al mismo tiempo más que una mera filosofía" (1997, 243). De la concreción histórica del marxismo queda la abstracción de una teoría "en el sentido de la gran filosofía sistemática clásica". Así y todo, esta resulta instructiva.

Algo del aliciente en el cometido que Engels se autoimpuso de desarrollar las nociones "por oposición a la metafísica", reforzado por preguntas sin aclarar desde las filas de sus discípulos, pudo haber movido a Holz, en una reelaboración posterior de su construcción, a dar un sacudón a la gramática filosófica de la pregunta cardinal: "el ser humano que trabaja no solo tiene un objeto de trabajo, sino que él es también su objeto" (2010, 105). Reconoce que el "teorema del reflejo", de la manera en que él lo pone en juego para fundamentar la d.n. como "ontolo-

gía fundamental del materialismo dialéctico" (112), es un "modelo de construcción especulativo" (106). No obstante, en vez de cambiar su construcción, a continuación complejiza su justificación.

Holz admite que para la cientificidad se requiere ante todo "verdad en cuanto verdad aseverativa o veracidad", lo cual para "discursos metafóricos o construcciones especulativas […] no es así en absoluto"; estos pueden ser "comprensibles, esclarecedores, sensatos, pero no verdaderos o falsos" (103). ¿Pero qué hay entonces de la verdad de la "ciencia de la concatenación total", cuando esta solo es "una afirmación *a priori*"? (103s.). De acuerdo con Holz, se puede "hacer que se la vea como verdadera dado que […] está fundada en la esencia del pensar en cuanto pensar necesariamente relacional" (103). ¿Pero entonces qué la distingue –si no una afirmación decisionista-materialista– del carácter trascendental del idealismo crítico de cuño kantiano, que limita, en concordancia con esto, la utilización de aquella ciencia, o qué la distingue de la lógica conceptual hegeliana?

En esto Holz no se anda con vueltas. Siempre que se las aplicara de manera "comprensible, esclarecedora, sensata" a descubrimientos científicos, las proposiciones que no están al amparo de la ciencia experimental se volverían verdaderas y se les concedería así el "estatus" científico "de un apriorismo empírico" (101) –y, por ende, *a posteriori*–. A una "instrucción para construir" "el todo en cuanto todo" Holz la denomina "un modelo metafísico" (104). Por consiguiente, también la 'naturaleza' estaría "dada solo como concepto especulativo, aunque con necesidad apriorística" (106).

Postulada como ontología, la dialéctica es acaparada, a partir de la "oposición a la metafísica" a la que aspiraba Engels, por tal metafísica –una metafísica, por cierto, que, en las aporías de una necesidad apriorística que es *a posteriori*, solo tiene existencia si se la convoca, lo cual es posible en cualquier momento de la historia.

5. *Paradigma interdisciplinario de desarrollo crítico ulterior: Lucien Sève et al.* Las fronteras hacia la ciencia de la naturaleza que avanza al futuro, que Segal mantuvo ilusionadamente abiertas, las calibra medio siglo más tarde Sève, filósofo que ejercía un rol de liderazgo en el partido [Comunista de Francia, NdT] del *Foro de psicología crítica* (FKP), con miras a las ciencias naturales en la transición al siglo XXI y en colaboración con un grupo de investigación. Además de la filosofía, en este grupo están representadas la fisicoquímica cuántica, la bioquímica, la microbiología genética, la matemática aplicada y la sociolingüística histórica. Entretanto las cuestiones de complejidad sistémica y no linearidad procesual, que no podían ser elaboradas del modo tradicional, junto a catego-

rías como las de caos y emergencia, se habían vuelto virulentas y habían conducido, entre otras cosas, al desarrollo de la "geometría fractal" (Mandelbrot 1975) y a la configuración de sistemas no lineales. Bajo las nuevas nomenclaturas vuelven a emerger anónimamente las preguntas de la d.n., que demandan ser interpretadas dialécticamente, amén de apelar al desarrollo ulterior de la concepción de la dialéctica.

5.1. Sève muestra la involuntaria refutación que hace Engels de sí mismo al declarar que la dialéctica es una ciencia de leyes y atribuir a estas leyes validez universal para la naturaleza, la historia y el pensamiento. Dado que Engels concibe, adecuadamente, la "materia en cuanto tal" como "pura creación del pensamiento" (MEGA I.26, 154; MEW 20, 519; *DDN*, 217), también tales leyes pueden "ser solo las de una materia ella misma universal, es decir, completamente abstracta" (Sève 1997, 297), una cosa del pensamiento más. Pero sobre todo: ¿semejante idea de dialéctica no sería "la cima de la metafísica" (298)? Sève refuta con numerosas citas de Engels tentativas de autores posteriores de mitigar esta contradicción atenuando el concepto de ley.

El hecho de que con esto, no obstante, el destino del proyecto engelsiano de d.n. no quede de ningún modo sellado, es mostrado por Sève a partir de algunas de sus clarividentes tesis, y aun prediccio-nes de futuros descubrimientos, no en última instancia, los problemas planteados por el segundo principio fundamental de la termodinámica –del que se había derivado la muerte térmica del universo– y que atañen a su supuesta contradicción con el principio de conservación de la energía. Se insinúa aquí, en Engels, la vía de investigación tomada luego por Ilya Prigogine en sus trabajos sobre estructuras disipativas (299).

Desde el punto de vista de la historia de la recepción, la dialéctica de Engels, en virtud de una tal fecundidad, se volvió tanto más peligrosa cuanto que también concedió crédito a su *falsa pretensión* de "distinguir entre verdadero y falso con las leyes reservadas para una esencia superior, lo cual con demasiada frecuencia añadió la incompetencia a la arrogancia" (ibíd.).

Precisamente esto fue lo que señaló Karl Hermann Tjaden en una pormenorizada "crítica de las fantasías de potencia en la noción de antropogénesis de Engels" (1995, 19) en lo más notable en términos de divulgación de los textos hallados en el legajo N ("El papel del trabajo en el proceso de transformación del mono en hombre"). Apoyándose en una rica bibliografía, Tjaden confronta la derivación unilateral de Engels con un complejo entramado de actividades de supervivencia y vitales, en conjunto, con un "mayor peso relativo de la reflexividad y, como consecuencia de ello, de la sociabilidad no espontánea en los homínidos" (26).

Ahora bien, una relectura atenta muestra a Sève que en Engels hay también "una concepción totalmente distinta, tácitamente contrapuesta a la primera: concebir dialécticamente la naturaleza significa sobre todo emanciparse de su ya insostenible concepción metafísica, con sus categorías fijas y aisladas" (1997, 299). Por regla general, Engels demostraría que la contraposición de los opuestos es relativa, "las líneas de demarcación se difuminan" (ibíd.), por ejemplo: "ya en la naturaleza inorgánica, nos encontramos con que no existe, en realidad, la identidad en cuanto tal" (MEGA I.26, 15; cf. MEW 20, 484; *DDN*, 181). Al respecto Sève sostiene: "Aquí la d.n. ya no es conocimiento inmediato de lo real, sino crítica reflexiva de su representación habitual", y "de acuerdo con este modo de ver, la dialéctica ya no tiene el estatus de una ciencia de leyes, sino el de una lógica que elabora categorías con vistas a conformar algo análogo en relación con la lógica clásica a lo que es la matemática superior respecto de la matemática elemental" (1997, 299). Y, desde luego, no una lógica meramente formal, sino una "lógica *sustancial* […], en la que la determinación formal y el movimiento del contenido son indisociables" (299s.) y con ello se aproximan a una concepción de la d.n. como la que defendió p. ej. Lefebvre (1947/1969b, 134).

Pero si no es "ni ciencia efectiva ni verdadera lógica", ¿qué es entonces? (Sève 1997, 300). Hay en Engels una tercera significación: "Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre, y no la naturaleza por sí sola, la naturaleza en cuanto tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza" (MEGA I.26, 22; cf. MEW 20, 498; *DDN*, 196).

5.2. *El estatus "metodo-lógico" de la dialéctica*. Sève localiza el problema en la "linealidad […] fija de nuestro lenguaje", en la medida en que este sigue la "lógica del entendimiento", una lógica que se pone a prueba en la praxis cotidiana, para la cual de lo que se trata es de "los aspectos discretos y repetitivos de lo real" (2005, 116). La dialéctica, en cambio, en cuanto lenguaje para los "aspectos intrincados y evolutivos de lo real", moviliza "la organicidad compleja y móvil del lenguaje al servicio de una racionalidad concreta capaz de dominar las contradicciones" (ibíd.). Este punto de vista muestra, al mismo tiempo, "cómo se puede sustraer en nuestros saberes el aporte subjetivo de dialéctica para circunscribir cada vez más la dialecticidad [*dia-*

lecticité] *propia de las cosas mismas*, es decir, a fin de cuentas, la flagrante espontaneidad creadora de la materia […]" (116s.).

¿Pero no se inmiscuye la tesis de la espontaneidad dialéctica, que Segal rechazaba todavía tajantemente, en el nivel analítico-reductivo de la ciencia de la naturaleza? Esta pregunta exige, según Sève, repensar la relación de la dialéctica materialista con el "necesitarismo lógico [*nécéssitarisme logique*]" (117). Engels admite que con ella "desde la perspectiva crítico-materialista de Marx […] ya no puede ser cuestión de *demostrar* nada" (ibíd.; cf. MEW 20, 125; *AD*, 124), pero enseguida vuelve a rebatir este parecer, tal como muestra Sève, aferrándose a "la desafortunada ficción de 'leyes' dialécticas" (2005, 117), lo que "mantiene la ilusión deletérea de que sería posible *deducir* algo de lo real"; véase el caso Lyssenko (118).

Comprendida de manera materialista, la dialéctica no es, por lo tanto, a juicio de Sève, ni "una lógica […] que autoriza la inferencia certera", ni "una *ciencia* que establece *leyes*" (ibíd.). Su fecundidad es de orden *crítico-heurística*. Ayuda a descubrir el misterio de la cosa misma. Apoyándose en Gaston Bachelard y Ferdinand Gonseth (cf. Cohen-Tannoudji 1998), Sève comprende el estatus de la dialéctica de manera más precisa como el de "una metodo-lógica [*une méthodo-logique*]", cuya "figura adecuada" sería "la de una *red abierta* de categorías", "a partir del constante movimiento de los saberes y las prácticas" (2005, 119). Se exige pasar de un materialismo simplista "a un materialismo complejo, que da lugar a todas las dialécticas de la acción recíproca" (139). Al hacerlo "la determinación general de lo superior por lo inferior debe avenirse a una determinación particular de lo inferior por lo superior" (ibíd.).

Sève desarrolla esta proposición, que ha de abrir a los fenómenos de emergencia un ámbito propio en la concepción de la dialéctica, apoyándose en las reflexiones que Marx hace en los *Gr*. sobre la lógica de los sistemas orgánicos; allí, el proceso de formación de ese tipo de totalidades se asemeja formalmente a un círculo vicioso, ya que el desarrollo hasta alcanzar la totalidad ha de consistir en que el capitalismo que primero aún está por desarrollarse a partir de la sociedad existente "se subordina todos los elementos" o "crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquélla" (MEW 42, 203; *Gr*. I, 220). A propósito de esto, Sève sostiene que "el todo *forma sus partes* al mismo tiempo que es formado por ellas, a través de procesos de tipo embriológico o histórico" (2005, 133). De ello colige Sève que "la historia pasada y el estado actual del universo" son "legibles en cada partícula a la luz de la cosmología cuántica" (ibíd.). Hay que añadir a esto que ya Labriola con su observación sobre la "concepción epi-

genética de la historia" en Marx y Engels había dado unos pasos, a tientas, en esta dirección (cf. *Tres ensayos*, 233 y n. 97).

A pesar de los errores y puntos ciegos en el proyecto de d.n. de Engels, Sève le concede –"bajo la condición expresa de profundizar sus puntos fuertes y superar sus límites"– que "recupera ni más ni menos que el punto de vista científico-filosófico, que sigue siendo heurísticamente el más fecundo" (1997, 305). En suma, lo que nos legó Engels "es una inmensa cantera abierta ante nosotros para impulsar el esfuerzo de la elaboración crítica en lo que hace al saber actual más allá del punto al que él lo llevó" (302).

6. *Resultados de la discusión y cuestiones abiertas*. 6.1. "¿Dialéctica de la naturaleza? ¿Existe tal cosa?"; de acuerdo con Sven-Eric Liedman, la autoridad en materia de la investigación sobre el proyecto de d.n. de Engels desde el punto de vista de la historia de las ciencias y la historia intelectual, esta pregunta "no tiene una respuesta simple" (1983, XII). Ante la restricción de la dialéctica a las relaciones humanas sujeto-objeto, como ocurre en Lukács, Jean-Paul Sartre y la Escuela de Frankfurt, Liedman sostiene que esto no podría tener validez ni para Engels ni para Marx. Si se pretende atribuir a la sociedad (y no solo a la *teoría* social) una dialéctica, hay que "hablar igualmente de una dialéctica en la naturaleza", ya que lo dialéctico en relaciones sujeto-objeto "se [encuentra] también en otros ámbitos, p. ej. entre niveles de realidad o niveles sociales" (ibíd.). Mientras que, como desarrolla Engels, para la concepción mecanicista dominante "solo [se] considera[n] explicadas las diferencias cualitativas en la medida en que se las puede reducir a diferencias cuantitativas" (MEGA I.26, 134; cf. MEW 20, 501; *DDN*, 198), para él mismo el concepto "en torno al cual gira todo su materialismo dialéctico" (Liedman 1983, 436) es la cualidad, sin que por ello considere, como hace el pensamiento metafísico, que "cualidad y cantidad" sean "categorías absolutamente distintas" (MEGA I.26, 134; cf. MEW 20, 501; *DDN*, 198). Precisamente porque universaliza el movimiento como forma fundamental del ser material, Engels se fija en que "el carácter específico" de las diversas formas del movimiento no se "disipa"; lo que en cada caso constituye su "esencia" no se agota en sus condiciones más elementales de posibilidad: "No cabe duda de que podemos 'reducir' experimentalmente el pensamiento a los movimientos moleculares y químicos del cerebro, ¿pero acaso agotamos con ello la esencia del pensamiento?" (24s.; cf. 513; 211).

Así, Liedman puede resumir que el "materialismo no reductivista" de Engels desempeña un "rol clave en su intento de síntesis […]. Representa […] el *cariz dialéctico en su ontología*" (1986,165).

"Pese a toda la paulatinidad, la transición de una forma de movimiento a otra es siempre un salto, una inflexión decisiva" (MEW 20, 61; *AD*, 54).

Precisamente este salto, la "emergencia" de *nuevas cualidades* con su antítesis característica entre determinidad y no reductibilidad, es el punto en el que Sève reanuda el proyecto engelsiano de d.n. en el *medium* de las investigaciones sobre la no linealidad.

6.2. Desde mediados del siglo XX son habituales en las ciencias naturales los saltos, en el sentido del paso a una cualidad sin duda objetivamente condicionada, aunque impredecible, es decir, no deducible y por ende también irreductible en su especificidad cualitativa, si bien allí se prefiere hablar ya sea de "aparición" o emergencia, ya sea de "procesos no lineales". ¿Pero 'existe' entonces también la dialéctica?

Su nombre procede de una práctica filosófica, la discusión dialogada de representaciones en su concatenación dinámica. Este uso originario es adjetival, como el de todos los conceptos fundantes derivados del griego (física, ética, política, poética y otros), para designar las respectivas prácticas ('técnicas', 'artes') específicas, dirigidas al conocimiento, la producción, la conducta de vida o la política y la guerra. En algún momento se labra el sustantivo τέχνη (*technē*), y el adjetivo calificativo es sustantivado o bien como tal –como en el escrito de Aristóteles Περὶ ποιητικῆς (*Peripoiētikēs*), "Sobre la poética"–, o bien en neutro plural, como en τά πολιτικά (*ta politika*).

En el caso de la 'dialéctica', por medio del abandono del carácter de una 'habilidad' y de la sustantivación del ámbito de uso que especifica tal habilidad, se 'cosifica' un esfuerzo de pensamiento que va en pos del propio movimiento de las cosas. Para el sentido común, lo que esto significa se transforma en una 'cosa en sí', en parte proceso-sujeto, en parte ley del ser. Así, "el fluir mismo se congela en metafísica, bajo el nombre de dialéctica" (Haug 2008, 22).

La pregunta por la existencia, dirigida ya sea a la d.n., ya sea, de un modo general, también a la dialéctica, es doblemente absurda, en tanto y en cuanto indaga en el plano de los fenómenos acabados. Desde hace mucho tiempo que el pensamiento dialéctico trata de ajustar su gramática filosófica al *devenir y perecer de todo lo que es en el tiempo*, a su *concatenación* dinámica en la separación y a las *transformaciones* en la *diáspora de las cosas*. Las formas de pensamiento dialécticas, que Hegel es el primero en conceptualizar de manera sistemática, cuya corroboración empírica Engels, sobre todo en la primera fase de su proyecto de d.n., espera de las ciencias naturales, pueden ofrecer servicios heurísticos en el intento de ir en pos de la gramática procesual de las cosas mismas, en la medida en que agudizan "el sentido para la posibilidad de desarrollos no lineales o de la conexión

de los fenómenos que se presentan de manera inmediatamente inconexa" (Haug 2008, 22s.). El esfuerzo de pensamiento exigido puede designarse, con Engels, *dialéctica subjetiva*; la lógica procesual real que lo demanda, *dialéctica objetiva*. La última denominación encubre y descubre al mismo tiempo que el factor subjetivo permanece tan inscripto en ello como lo está en la mecánica cuántica el dispositivo experimental 'subjetivo'. Si por el lado subjetivo de la dialéctica se sustantiva verbalmente algo *exigido* específicamente por el problema cognitivo, un *esfuerzo del concepto demandado* por la cosa hacia lo *dado*, por el lado objetivo [*objektiv*], el propio problema cognitivo objetivo [*sachlich*]. Superada, al conjuro de esta cosificación verbal, "la frontera de lo heurístico, la 'dialéctica' teórica no solo pierde su utilidad para la investigación, sino que es atacada por la espalda por la desdialectización" (Haug 2008, 23). Al olvidar el factor de la mediación práctica, esto es, que el punto de partida fue una lógica procesual imposible de captar con la lógica de la praxis cotidiana, uno se pierde en lucubraciones metafísicas.

6.3. Del prólogo de Engels a la segunda edición de *AD* se desprende que este vio con más claridad la *problemática* al término de su proyecto de d.n. y, finalmente, al mirarlo en retrospectiva. El texto es ambivalente: en primer lugar, Engels nombra nuevamente como uno de los intereses cognitivos de los estudios propios y de Marx sobre las ciencias de la naturaleza y la matemática "naturalmente" la corroboración "–pues en líneas generales no tenía duda al respecto– de que en la naturaleza vigen las mismas leyes dialécticas del movimiento, en el confuso seno de las innumerables modificaciones […] desarrolladas por vez primera por Hegel de un modo amplio […], aunque en forma mistificada; […] llevarlas a consciencia claramente, en toda su sencillez y generalidad, era uno de nuestros objetivos" (MEW 20, 11; *AD*, XXXV). Las leyes dialécticas habrían estado listas, por lo tanto, antes de sus investigaciones sobre el asunto, *a priori*, en la cabeza de Engels.

Ahora bien, el reparo del propio Engels no se hace esperar: no habría podido tratarse, para él, "de construir artificialmente, por proyección, las leyes dialécticas en la naturaleza, sino de encontrarlas en ella y desarrollarlas a partir de ella" (12; XXXVI). Tal es la idea que no ha sido pensada a fondo. Al mismo tiempo, Engels sopesa si "quizá el progreso de la ciencia teórica de la naturaleza" no habrá hecho ya –¡en 1885!– "mi trabajo totalmente o en gran parte superfluo" (13; ibíd.). Con respecto a los progresos en cuestión, mucho de lo elaborado en el legajo N, junto con las tesis resultantes, "no hay que predicar[lo] como cosa nueva […]; […] es ya el fundamento adquirido de la investigación, aún mucho más rica en contenido, del *proceso mismo de transformación, del gran proceso bá-*

sico en cuyo conocimiento se comprime todo el de la naturaleza" (ibíd.; bastard. de W.F.H.; XXXVII). En la biología, p. ej., se multiplicaban "los eslabones intermedios casi inclasificables" entre las clasificaciones de los organismos consideradas hasta entonces de manera rígida (ibíd.; ibíd.). "Pero aquellas contraposiciones polares e imaginadas como [irreconciliables e] irresolubles, aquellas fronteras y diferencias entre clases fijadas con tanta violencia, fue precisamente lo que dio a la ciencia moderna teórica de la naturaleza su carácter limitado y metafísico. El reconocimiento de que esas contraposiciones y diferencias, aunque efectivamente se presentan en la naturaleza, no tienen sino una validez relativa, y que en cambio ha sido nuestra reflexión la que ha introducido [en la naturaleza] la idea de su rigidez y de su validez absoluta, es el *punto nuclear de la concepción dialéctica de la naturaleza*" (14; bastard. de W.F.H.; XXXVIII) Además: "Mientras que aún hace diez años" –esto es, en 1875, tres años después de que Engels hubiera comenzado su proyecto– " la gran ley fundamental del movimiento, entonces recientemente descubierta, se concebía como mera ley de la *conservación* de la energía, […] o sea según su aspecto meramente cuantitativo, aquella expresión estrecha y negativa es hoy cada vez más desplazada por la *transformación* positiva de la energía, con lo que empieza finalmente a apreciarse el contenido cualitativo del proceso" (13; XXXVII). Globalmente, "la ciencia de la naturaleza ha llegado ya al punto en el cual no puede seguir sustrayéndose a la concepción de conjunto dialéctica" (14; XXXVIII).

Teniendo en cuenta que recién unos tres años antes del prólogo citado Engels dejó de trabajar en el legajo N, aquel progreso da la impresión de ser más bien un corte por *su* parte. Este concerniría por tanto a la idea de su proyecto, cuyo núcleo él describe, de manera científicamente inmanente, con el criterio de que el factor cualitativo-creativo del proceso de la naturaleza "empieza finalmente a apreciarse".

6.4. A esto se añaden las propuestas aclaratorias que Labriola dirigió a Engels el 13 de junio de 1894 (carta nº 560; 1983, 492ss.). La tesis sobre la desaparición de la filosofía (cf. MEW 21, 306; *LF*, 84) se refiere por cierto únicamente a "la filosofía *en cuanto totalidad autónoma*" (1983, 494; bastard. de W.F.H.) o, al decir del propio Engels, a toda filosofía que, en relación con la ciencia, "pretenda situarse fuera y por encima de ella" (MEW 20, 14; *AD*, XXXVIII). Confiar a los científicos el pensamiento sobre la realidad sigue concitando reparos en Labriola, supone una "madurez" (1983, 493) para la que el Marx de *El capital* es, hasta el momento, el único ejemplo. Entretanto, empero, en la ciencia, bajo el signo del positivismo, cundieron las imprecaciones "contra la metafísica",

aunque esto no en el sentido de Engels acerca "de la anti-dialéctica, de lo preempírico, de lo extraempírico, de lo metaempírico, sino para combatir cualquier tipo de esfuerzo del concepto con vistas a conceder conexión y unidad a lo múltiple de la observación" (ibíd.), algo que constituyó desde siempre la tarea de la filosofía. Labriola define luego en términos positivos-antipositivistas el criterio materialista histórico de legitimidad de la filosofía buscada, en la medida en que, apoyándose en Engels, precisa que la dialéctica (subjetiva) es el *modo de pensamiento* que capta a las cosas no en su inmediatez, como "hecho, especie fija, categoría, etc.", "sino en tanto devienen" (ibíd.). De ahí que Labriola piense que para el pensamiento materialista-histórico-dialéctico la designación "*concepción genética* es más clara", porque "abarca el contenido real de las cosas en devenir tanto como el arte lógico-formal [*virtuosità*] de entenderlas como tales" (ibíd.). Esta definición se orienta a la caracterización más madura que hace Marx de su "método dialéctico" en el epílogo a la segunda edición corregida de *El capital* (1873), según la cual se trata de captar "toda forma devenida en el fluir de su movimiento" (MEW 23, 28; *C*, I/1, 20, trad. mod.).

Tras la muerte de Engels en 1895, Labriola sigue desarrollando en el tercero de sus *Ensayos* (1897) los criterios de una filosofía marxista por venir y termina por conceptualizarlos como "*filosofía de la praxis*" (1969, 86). De lo que se trata es de acercarse, en lugar de a la "*intuición* […] metafísica de la totalidad el mundo", otra vez a las ciencias empíricas –Labriola habla, de manera que puede prestarse a confusión, de "empirismo"– (109) y, al hacerlo, eludir tanto el "empirismo simple (la *no-filosofía*)" como la "*hiperfilosofía*" de la "pretensión de representarse el Universo en acto", como "intuición intelectual" (111). En lugar de esto hay que desarrollar el "sentido implícito" a las ciencias empíricas de que "las cosas mismas son […] un producirse" (110), incluso de que su "devenir […] es la realidad misma, como real es el trabajo, la autoproducción del hombre" (113) y, al mismo tiempo, se choca con "la capacidad semoviente de las cosas" (86). Esta tesis de dialéctica de la naturaleza se completa por medio de la historización de la naturaleza, de acuerdo con la cual esta es "un *fieri* […], *creación* continuamente en acto" (87).

6.5. Ahora bien, si concebimos, con Sève, las categorías dialécticas como "*a priori* experimental" (2005, 116), luego agregamos, instruidos por Labriola y Sacristán, lo *concreto* en cuanto su campo de aplicación. Así, la autorreflexión que Marx hace en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, a la cual se le nota el incremento de conciencia metodológica desatado por un clarividente reseñista, obtie-

ne su contexto actual en la era de la teoría del 'caos determinista' y de sus acontecimientos predecibles en términos puramente teóricos, pero no práctico-empíricos. Este confirma su significación, que no ha cambiado en lo general, mientras que en lo particular se ha reactualizado de manera sorprendente: "apropiarse pormenorizadamente de su objeto [*Stoff*], analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno" en la investigación, para poder luego exponer "adecuadamente el movimiento real" (MEW 23, 27; *C*, I/1, 19). Si al hacerlo, como registra Sève, ya no hay que dominar *la* contradicción, en singular, del sistema hegeliano, sino "enmarañamientos [*enchevêtrements*] más o menos complejos de contradicciones pertenecientes no solo a diferentes lógicas, sino también a diversos niveles, poblaciones estadísticas de contradicciones" (2005, 123), tanto más se le exige al sentido dialéctico, ya sea en vista de los procesos sociales, ya sea de la d.n.

Si podemos aferrarnos a la categoría de *dialéctica* a pesar de los abusos que se ha hecho de ella, esto es así en el marco de la concepción de la filosofía de la praxis que elabora Labriola apoyándose en Marx. No hay mejor palabra que "dialéctica" para la movilidad exigida en lo concreto. Si los 'teóricos' necesitan el sentido dialéctico como inventiva para las concatenaciones que han de recorrerse pensando, con sus contradicciones y sorpresivos bandazos también retrocesos, los 'prácticos' lo necesitan para el arte de la *dialéctica práctica*. A los últimos se les exige sobre todo en la política, a fin de no sucumbir en complejos enmarañamientos de contradicciones no solo de diversas lógicas, sino también de distintos niveles.

6.6. El rechazo que predomina en la segunda mitad del siglo XX de la noción de d.n. por parte de corrientes teórico-críticas y relativas a la filosofía de la praxis, así como de otras corrientes humanistas del marxismo occidental se derivó de una problemática situación contradictoria. Bajo el influjo de su forma "DiaMat", que dominaba en la zona de influencia de la Unión Soviética, la noción de d.n. fue percibida como recaída tras el carácter por principio crítico de la ideología de los fundadores (cf. p. ej. Negt 1969). Invocando al Lukács temprano, en el círculo de la Escuela de Frankfurt se alegó la "necesidad […] de limitar el ámbito de validez de la dialéctica al mundo histórico-social" (Schmidt 1966, 153). Esto siguió a una reducción, atada a la filosofía de la conciencia, de la dialéctica a dialéctica sujeto-objeto, es decir, a una acción procedente del sujeto humano (de ahí que Schmidt advirtiera incluso respecto del concepto de historia natural).

En esta oposición, el enfoque ambiental de Jason W. Moore irrumpe como una tormenta dialéctica. Su gramática filosófica de la doble internalidad asocia ambas dialécticas, la del ser humano social y la

de la naturaleza extrahumana, en un único mundo entreverado. El núcleo es "la irreductible relación dialéctica existente en la red de la vida entre la naturaleza humana y extrahumana" (2015, 13). Moore localiza la d.n. concreta en el marco de esta relación en el ecotopos del capitalismo histórico, al que llama "*oikeios*" (18ss.) y que puede "entenderse como lugar de una unidad fundamental, contradictoria, entre ser humano y naturaleza", "bidireccional, pero que se procesa de manera diacrónica y asimétrica" (Haug 2020, 111). Podría hablarse tentativamente de enmarañamiento (*entanglement*) contradictorio.

El propio Moore habla por cierto de "asimetrías", aunque más bien en el sentido de "incongruencias cuantitativas" (Haug 2020, 114, n. 27; cf. Moore 2015, 161). Tiende a encubrir la posición singular fundamental del ser humano en aquel enmarañamiento, proyectando los conceptos específicamente humanos de trabajo y cooperación a la naturaleza extrahumana. En contra de esto se expresa la ocurrencia de Marx según la cual "a una oveja difícilmente podría parecerle una de sus propiedades 'útiles' el ser devorable por el hombre" (MEW 19, 363; Marx 1982, 41). Ahora bien, es más probable que la oveja pare mientes en esto a que la naturaleza tome algún otro interés en los destinos de la oveja y el ser humano que el de sus leyes inmanentes.

No obstante, no podemos cerrarnos a la idea de que a la naturaleza le es intrínseca la potencia de expulsar el universo, la Tierra, la vida, un impulso 'objetivamente dialéctico', que en un sentido que ahora ya no está limitado a lo específicamente humano de la doble internalidad persiste en todo lo que es y lo hace repercutir de alguna manera, por mínima que sea, en la continua cosmogonía. La naturaleza tiene sin duda el potencial *en sí*, pero no lo tiene *para sí*. Tener en cuenta la doble internalidad en lugar de la contraparte exterior, como hace Moore por buenas razones, no nos exime, de todos modos, de la necesidad de agudizar las diferencias en la indisociabilidad. Dentro de la unidad, estas tienen la aptitud para la antítesis y con ello para la contradicción, en la que puede originarse el *novum* de una nueva forma de movimiento. La naturaleza sigue su curso dialéctico. Pero lo sigue a ciegas y sin importarle el resultado.

6.7. *Una problemática inacabable*. ¿Qué queda del acicate del proyecto engelsiano de d.n., que "tanto desconcierto y conflicto ha suscitado […] en la historia de la teoría marxista" (Kangal 2020)? ¿Es la ansiada consumación y unificación de teorías de las ciencias naturales con vistas a una coherente concepción del mundo? Ningún socialismo de Estado saca ya de eso garantías de eternidad.

El discurso sobre el "antropoceno", en cuanto era geológica marcada por el ser humano, es el relato,

antropocéntrico en un nuevo sentido, de la doble internalidad entre ser humano y naturaleza y del lado destructivo de su dialéctica. La réplica crítica en forma de diagnóstico que se refiere a un "capitaloceno" procede de Moore *et al.* (2016), quienes colocan en el centro el modelo civilizatorio del capitalismo y relegan 'al ser humano' a un lugar marginal. ¿Se volverá ahora la d.n. la interpretación filosófica del 'retroceso de la naturaleza' ante el uso indiscriminado de sus recursos?

La ordenación soviética, tomada de las MEW, de los borradores de Engels en torno a la d.n. termina con la nota "El trabajo", escrita entre noviembre de 1875 y la primavera de 1876 (MEGA I.26, 580s.), en la que se trata el problema del uso metafórico de esta categoría en la "teoría mecánica del calor" de la física de entonces (MEGA I.26, 51; MEW 20, 567; *DDN*, 267). La nota finaliza con la siguiente apostilla, añadida por Engels entre paréntesis: "(Todo esto debe ser revisado a fondo)" (52; cf. 568; *DDN*, 268). Con esto concluye Elmar Altvater, como algo "esperanzador", su *Engels neu entdecken* [Redescubrir a Engels]: "Todo puede cavilarse de nuevo" (2015, 156). Tal cavilación es exigida por la situación histórica de la Tierra y el estado de la discusión ecológica. Como un abismo se alza, en cuanto problema histórico abierto, el cada vez más catastrófico *efecto retroactivo de la naturaleza* sobre la "subsunción de los ciclos naturales y los regímenes espaciotemporales bajo los ciclos industriales del capital y su régimen tiempo-espacio encaminado a la aceleración en pos del aumento de la productividad" (143).

En una conferencia de 1985, Herbert Hörz fundamentó la "contradicción ecológica fundamental" a partir de la oposición entre los "ciclos de desarrollo de la naturaleza, a los cuales el ser humano, en cuanto ser natural, se ha adaptado", y los "ciclos de desarrollo del ser humano socialmente organizado, para el cual la naturaleza es condición de la existencia. […] La necesaria explotación de los recursos naturales […] conduce a la transformación permanente de los ciclos de desarrollo naturales por el ser humano" (1986, 14). Lo que en 1985, cuando aún existía la RDA, no puede expresarse abiertamente es la percepción de que el socialismo de Estado que allí regía, pese a la ejemplar teoría modelo de una producción que apunta a la reproducción de las condiciones naturales de producción (cf. Roos/Streibel 1979), fracasó apenas menos que el occidente capitalista en lo que atañe a la contradicción ecológica fundamental. Así y todo, lo que determina Hörz es correcto: mientras vivamos de los ciclos de desarrollo de la naturaleza de una manera que la socava, estaremos, más temprano o más tarde, cavando nuestra propia tumba. Y tanto *cómo* socavamos nuestro fundamento natural cuanto *qué podemos hacer para evitarlo* dependen de la base que tiene la so-

ciedad en cada momento en la forma de su modo de producción, así como del conjunto concreto de sus relaciones político-culturales.

Como toda contradicción real, también la contradicción ecológica engendra las "formas de movimiento en las que esta contradicción se realiza y al mismo tiempo se resuelve" (MEW 23, 119; *C*, I/1, 127). Lo que se denomina 'crisis ambiental' o 'crisis climática' puede entenderse como d.n. experimentada pasivamente. Ahora bien, para que pueda "el método dialéctico proporcionar ciertas orientaciones básicas para el comportamiento práctico de los seres humanos en su ambiente natural y social" (*Marxistisch-leninistische Philosophie*, 1979, 192), "hay que distinguir entre dialéctica interpretativa y dialéctica de intervención" (Haug 2008, 22). *Mutatis mutandis* se aplica aquí lo que dice Aristóteles acerca de la diferencia entre la filosofía teórica y la filosofía práctica (*Metaf.*, 993b 20): "El objetivo de la dialéctica teórica es la verdad; el de la dialéctica práctica, la obra" (Haug 2008, 21). Los efectos de obra en la relación entre el ser humano y la naturaleza pueden distinguirse de acuerdo con la medida y la extensión, en tanto y en cuanto o bien son mantenidos en los límites de la dominabilidad reproductiva por una acción consecuentemente premeditada –como d.n. activa–, o bien, por el contrario, son padecidos subrepticiamente –como d.n. pasiva–.

En suma, la historia humana, en su enmarañamiento con la historia de la naturaleza, de ningún modo queda eximida del "juego de las oposiciones" (Liedman) en sus relaciones con la naturaleza. Pero, en virtud de la capacidad históricamente formada de la sociedad humana de reconocer las leyes de la naturaleza y calcular las consecuencias de las propias acciones, sería posible –de poder formarse la capacidad histórica para la acción conforme a una comprensión razonable– neutralizar, hasta un cierto punto, la d.n. "pasiva", que se asemeja a la ola que toma al surfista desde atrás y se lo traga, por medio de una "dialéctica activa" que le permita montarse a la ola. Esto no cambia nada en la internalidad *en cuanto tal*, pero sí en el modo de practicarla por parte de la humanidad.

La agencia humana no es una agencia *completamente* distinta a la de las agencias naturales. Puede operar en todo momento únicamente reuniendo fuerzas naturales. Pero su unión de ciencia y conciencia, *scientia & conscientia*, se destaca del resto de la naturaleza en su conjunto sobre la base de la cooperación [*Zusammen-Arbeit*, literalmente "trabajo común" o "trabajo juntos", NdT] social por el hecho de *potencialmente* "conocer sus leyes y poder aplicarlas acertadamente" (Engels, MEW 20, 453; *DDN*, 152). Mientras no se logre dar este paso de romper con la dialéctica ciega de su propia historia natural y, como

se sugiere en Lefebvre 1938/40, insertarse en sus ciclos *contra la naturaleza*, podría resultar, como teme Altvater, "imposible" en lo concreto "encontrar un algoritmo que pueda aferrar, en una suerte de *road-map*, el sinuoso hilo desde el desarrollo de las relaciones sociales con la naturaleza, con sus crisis, agravios, al entender [*Begreifen*] y por lo tanto a conceptos [*Begriffen*]; y de los conceptos teóricos a la praxis transformadora" (2015, 156). Hasta aquí llega la competencia histórico-crítica; se necesita una competencia configuradora de la historia en lo concreto.

Bibliografía: L. Althusser**,** "Freud et Lacan" [1964], en: –, *Positions (1964-1975)*, París 1976, 9-34; E**.** Altvater, *Engels neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die "Dialektik der Natur" und die Kritik von Akkumulation und Wachstum*, Hamburgo 2015; G. Bruno, *De la causa, principio et uno* [1584], ed. de G. Aquilecchia, Turín 1973; –, *Summa terminorum metaphysicorum* [1595], en: –, *Opera latine conscripta*, vol. I.4, ed. de F. Tocco y H. Vitelli, Florencia 1889, 1-128; L. Büchner, *Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Leipzig 1869; G. Cacciatore, "Labriola nel storicismo", en: A. Burgio (ed.), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Macerata 2005, 79-92; E. Cassirer**,** "El objeto de las ciencias culturales", en: –, *Las ciencias de la cultu-ra* [1942]. Trad. de W. Roces, México/Buenos Aires 1965, 7-55; G. Cohen-Tannoudji, "La dialectique de l'horizon: le réel à l'horizon de la dialectique", en: L. Sève (coord.), *Sciences et dialectiques de la nature*, París 1998, 287-318; R. Czeskleba-Dupont, "Ehe die Natur sich abschließend rächt. Theoretische und praktische Kritik der 'Herrschaft über die Natur'", en: *Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 22, año 6 (1995), 81-91; M. Eigen, "Selforganization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules", en: *Die Naturwissenschaften*, año 58 (1971), fasc. 10, 465–523; A. Einstein, Gutachten über Engels' Materialien zu Dialektik und Naturwissenschaft (30/6/1924), Reprod. en: MEGA I.26, 597; J. Erpenbeck y H. Hörz, *Philosophie contra Naturwissenschaft?*, Berlín Or. 1977; J. B. Foster, "Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology", en: *American Journal of Sociology,* año105 (1999), fasc. 2, 366–405; –, "Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature", en: *MR*, año 65 (2013), fasc. 7, 1-19; –, B. Clark y R. York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*, Nueva York 2011; A. Griese, "Naturwissenschaften bei Friedrich Engels und Karl Marx. Gemeinsamkeiten und Differenzen", en: *Z* 24, año 6 (1995), fasc. 4, 119-126; – y G. Pawelzig, "Friedrich Engels und die Naturwissenschaften. Aus einem Jahrzehnt seines Schaffens an der Seite von Karl Marx", en: *Z* 22,

año 6 (1995), fasc. 2, 100-110; K. Hager, W. Hollitscher *et al.*, "Protokoll der philosophischen Diskussion über das Buch des Gen[ossen] Hollitscher 'Naturphilosophie' am 23. Dez. 1950", en: Hollitscher 1991, 371-421; W. F. Haug, "Die Camera obscura des Bewusstseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus", en: Projekt Ideologie-Theorie, *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie – Ökonomie – Wissenschaft*, *Argument* n° extraord. 70, Berlín Occ. 1984, 9-95; –, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci* [1996], 2ª ed. ampl., Hamburgo 2006; –, "Für praktische Dialektik", en: *Argument* 274, año 50 (2008), fasc. 1, 21-32; –, *Das "Kapital" lesen – aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der Marxschen Kapitalismuskritik*, *Berliner Beiträge zur kritischen Theorie* 16, Hamburgo 2013; –, "In der Höhle des Löwen. Kann man das 'Kapital' von den Feuerbach-Thesen her lesen?", en: *Argument* 322, año 59 (2017), fasc. 2, 178-189; –, "Zur Neuausgabe von Labriolas 'Drei Versuchen'", en: A. Labriola, *Drei Versuche*, 2018, VII-XLII; –, "Eine kopernikanische Wende der Ökologie? Jason Moores weltökologischer Ansatz und die Philosophie der Praxis", en: *Argument* 334, año 62 (2020), fasc. 1, 93-123; R. Havemann, "Die Einheitlichkeit von Natur und Gesellschaft", en: *Weltall*, 1954, 7-18; –, "Hat Philosophie den modernen Naturwissenschaften bei der Lösung ihrer Probleme geholfen? Rede auf der Tagung 'Die-fortschrittlichen Traditionen in der deutschen Naturwissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts', Leipzig, September 1962", en: – 1964, 9-20; –, *Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung*, Reinbek 1964; K. Hedwig, "Natura naturans / naturata", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6. Ed. de J. Ritter (hasta el vol. 3), K. Gründer y G. Gabriel, Basilea 1984, 504-509; W. Hollitscher, *Vorlesungen zur Dialektik der Natur* [1949/50], primera publicación de la serie de clases magistrales dictadas en 1949/1950 en la Humboldt-Universität, Studienbibliothek der Kritischen Psychologie, ed. de K. H. Braun y K. Wetzel, Marburgo 1991; H. H. Holz, *Leibniz*, Stuttgart 1958; –, "Vorwort des Herausgebers", en: G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, vol. 1: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. de H. H. Holz, Darmstadt 1965, VII-XV; –, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, vol. III: *Die Ausarbeitung der Dialektik*, Stuttgart-Weimar, 1997; –, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart-Weimar 2005; –, "Fragmentarische Betrachtungen zu Naturdialektik und Naturphilosophie", en: *Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie* 33, año 18 (2010), fasc. 1, 97-112; H. Hörz, *Marxistische Philosophie und Naturwissenschaften*, Berlín Or. 1976; –, *Materialistische Dialektik und Wissenschaftsentwicklung*, Berlín Or. 1981 (= *Informe de sesión de la Academia de Ciencias de la RDA.*

Ciencias Sociales, año 1980, n°6/G); –, *Philosophie und Ökologie* [1985], Berlín Or. 1986 (= *Informe de sesión de la Academia de Ciencias de la RDA. Matemáticas – Ciencias naturales – Técnica*, año 1986, n°5/N); K. Kangal, "Engels' Intentions in *Dialectics of Nature*", en: *Science & Society*, año 83 (2019), fasc. 2, 215–243; –, *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature.* Londres 2020; I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [1755], en: –, *Werkausgabe,* vol. I, ed. de W. Weischedel, Frankfurt/M 1968, 221-400; –, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* [1763], en: –, *Werkausgabe,* vol. II, ed. de W.Weischedel, Frankfurt/M 1968, 775-819; D. Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt 1993; G. Kirchhoff, *Vorlesungen über mathematische Physik. Mechanik*, 2ª ed., Leipzig 1877; K. Korsch, "Nota sobre Antonio Labriola y su importancia para la teoría y la historia del marxismo" [1929], en: –, *Teoría marxista y acción política*, Cuadernos de pasado y presente 84, trad. de A. García Ruiz, S. Mastrángelo y J. Aricó, rev. de O. del Barco, México 1979 131s.; J.-I. Kwon, *Zur ökologischen Vergesellschaftung bei Marx*, Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía, Freie Universität Berlin, 2006 (https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/2602); G. Labica y M. Delbraccio (eds.), *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, París 1997; A. Labriola, *Epistolario*, vol. 2: *1890-1895*, ed. de V. Gerratana y A. A. Santucci, Roma 1983; –, *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione*, ed. de L. Basile y L. Steardo, Milán 2014; H. Laitko, "Walter Hollitschers Konzept der Naturdialektik: Die Berliner Vorlesung im Kontext seiner intellektuellen Biographie", en: *Zwischen Wiener Kreis und Marx*, 2003, 75-130; Th. Laugstien, "Diskursanalyse", *HKWM*, vol. 2, 727-743; H. Lefebvre, *El materialismo dialéctico* [1940], trad. de R. A. N. Laporte, Buenos Aires 1969a; –, *Logique formelle, logique dialectique* [1947], 2ª ed., París 1969b; S. E. Liedman, *Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap* [1977], *2ª ed. rev., Malmoe 1983 (The Game of Contradictions. The Philosophy of Friedrich Engels and Nineteenth Century Science,* trad. de J. N. Skinner, Leiden 2022); –, "La *Logique* de Hegel et le matérialisme d'Engels", en: Labica/Delbraccio 1997, 263-271; P. Macherey, "Dialectique de la nature" [1982], en: G. Labica y G. Bensussan (eds.), *Dictionnaire critique du Marxisme*, París 1998, 320322; B. B. Mandelbrot, *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*, París 1975; *Marxistisch-leninistische Philosophie*, Colectivo de autores, W. Eichhorn (dir.), Berlín Or. 1979; K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner.* Introd. de O. del Barco. Trad. de F. Blanco. Prepar., revis. y notas de J. Aricó. Buenos Aires 1982; J. Massardo, "Antonio Labriolas Geschichtsauffassung",

en: *Argument* 326, año 60 (2018), fasc. 2, 182-195; I. Mészáros, *The Necessity of Social Control*, Nueva York 2015; J. Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens. Physiologische Antworten auf Liebig's Chemische Briefe*, Maguncia 1852; J. Monod, *Le hasard et la nécessité: essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne,* París 1970; J. W. Moore, "Transcending the Metabolic Rift: A Theory of Crises in the Capitalist World-Ecology", en: *The Journal of Peasant Studies*, año 38 (2011), fasc. 1, 1–46; –, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, Londres/Nueva York 2015; – (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland 2016; O. Negt, "Marxismus als Legitimationswissenschaft", en: A. Deborin y N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt/M 1969, 7-48; A. N. Nesmejanow, "Eröffnungsansprache des Präsidenten der Akademie der Wissenschaften der UdSSR", en: *Philosophische Probleme* (1962), 1-3; M. Oechsle–Grauvogel, *Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs*, Frankfurt/M/Nueva York 1988; M. E. Omeljanowski, "W. I. Lenin und die philosophischen Fragen der modernen Physik", en: *Philosophische Probleme* (1962), 26-80; *Philosophische Probleme der modernen Naturwissenschaft. Materialien der Allunionskonferenz zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaft* [1958], trad. del ruso por un colectivo de trads., D. Müller y G. Pawelzig (dirs.), Berlín Or. 1962; H.-J. Rheinberger, "Dialektik der Natur – Grundgesetze der Dialektik?", en: *Sozialistische Politik. Organ kritischer Sozialwissenschaft* 43, año 10 (1978), fasc. 1, 75-83; –, "Warum und wie existiert die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften?", en: *Dialektik 1. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften. Orientierungen der Philosophie*, ed. de B. Heidtmann, Colonia 1980, 164s.; H. Roos y G. Streibel, *Umweltgestaltung und Ökonomie der Naturressourcen*, Berlín Or. 1979; M. Sacristán, "La tarea de Engels en el 'Anti-Dühring'" [1964], en: –, *Panfletos y materiales*, vol. I: *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona 1983, 24-51; H. J. Sandkühler (ed.), *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*, Frankfurt/M 1984; F. W. J. Schelling, "Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia (1799)", en: –, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Introd., trad. y notas de A. Leyte, Madrid 1996, 119170; A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, ed. y pról. de Th. W. Adorno y W. Dirks, Frankfurt/M 1962, 2ª ed. reel., correg., aum. y con un *post scriptum*, Frankfurt/M 1971, allí: "Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus"

[1965], 176-206; –, "Henri Lefebvre und die gegenwärtige Marxinterpretation", en: H. Lefebvre, *Der dialektische Materialismus* (1940), Epílogo y trad. de A. Schmidt, Frankfurt/M 1966, 141-163; W. Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Múnich 1984; J. Segal, "Wie das Leben auf der Erde entstand", en: *Weltall* (1954), 125-151; –, *Die dialektische Methode in der Biologie*, Berlín Or. 1958; L. Sève, "Dialectique de la nature", en: Labica/Delbraccio 1997, 297-305; –, "De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin?", en: – (ed.), *Émergence, complexité et dialectique. Sur les systèmes dynamiques non linéaires*, París 2005, 51-210; K. H. Tjaden, "Neuere Erkenntnisse und Annahmen zur Entstehungs- und Frühgeschichte menschlicher Gesellschaften. Zur Kritik der Potenzphantasien in Engels' Konzept der Anthropogenese", en: *Zeitschrift für Marxistische Erneuerung* 22, año 6 (1995), fasc. 2, 19-34; A. Tosel, "Formes de mouvement et dialectique 'dans' la nature selon Engels" (1995), en: –, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, París 1996, 105-138; M. Wallner, "Fragen der materialistischen Dialektik als Methode", en: *DZPh*, año 29 (1981), fasc. 6, 629-40; *Weltall Erde Mensch. Ein Sammelwerk zur Entwicklungsgeschichte von Natur und Gesellschaft*, Red. G. Buschendorf-Otto, H. Wolffgramm y I. Radandt, Berlín Or. 1954; D. Wittich, "Walter Hollitscher als Interpret und Popularisator wissenschaftlicher Prozesse. Feststellungen und Gedanken zu seinem Leben und Werk - unter besonderer Beachtung seiner Jahre in der frühen DDR", en: *Zwischen Wiener Kreis und Marx* (2003), 15-44; *Zwischen Wiener Kreis und Marx. Walter Hollitscher (1911-1986)*, ed. de Alfred Klahr Gesellschaft, Bonn 2003.

Wolfgang Fritz Haug
Trad. de Miguel Vedda y
Carola Pivetta

➪ Abstracto/Concreto, Alianza con la naturaleza, Big Bang, Categoría, Clima, Comunismo de guerra, Concepto, Conciencia, Conocimiento, Crítica de Hegel, Crítica de la economía política, Crítica, Contradicción, Cuestión básica de la filosofía, Cuestión, pregunta, Cuestiones de género, Darwinismo, Caída bajo el dominio de la naturaleza, sometimiento a la naturaleza, Dialéctica, Determinismo, Desarrollo, Dialéctica pasiva, Dialéctica práctica, Discurso, Dominio de la naturaleza, Ecología, Engelsismo, Evolución, Evolucionismo, Expropiación del marxismo, Extractos de ciencias naturales, Filosofía de la naturaleza, Filosofía de la praxis, Filosofía, Filosofar, Génesis, Guerra fría, Hegelianismo, Historia de la ciencia, Historia natural, Histórico/Lógico, Hominización, Indeterminismo, Investigación/Presentación, Joven Marx,

Lamarckismo, Levantamiento de Kronstadt, Ley (social), Leyes de la historia, Límites de la dialéctica, Límites del crecimiento, Lucha por la existencia, Lysenkismo, Manuscritos matemáticos, marxismo de Lenin, marxismo de los manuales, marxismo-leninismo, marxismo occidental, marxismo político, Materialidad de lo histórico, Materialismo antiguo, Materialismo dialéctico, Materialismo histórico, Materialismo mecánico, Materialismo práctico-dialéctico, Material, Materia, MEGA, Mecánica cuántica, Metabolismo, Metáfora, Metafísica, Método, Modo metafísico de pensar, Mono, Movimiento, Naturaleza, Natural, Negación de la negación, No-linealidad, Novum, Ontología, Oposición, Palabrerío, Popularización, Posibilidad, Problemática, Realidad, Reflejo, Relación (sociales) con la naturaleza, Relación de fuerzas, Relación hombre-naturaleza, Sano sentido común, Saqueo, Sentido común, Ser/Consciencia, Sistema de administración dirigida, Superficie/Profundidad, Teoría de la ciencia, Teoría de la relatividad, Tesis sobre Feuerbach, Trabajo, Visión del mundo.

División del trabajo

Al.: Arbeitsteilung.
Ár.: taqsīm al-ʿamal.
Ch.: fengong 分工
Fr.: division du travail.
In.: division of labour.
Ru.: razdelenie truda.

Divide y reinarás también vale para la producción de la vida material: la división (especialización y distribución) del trabajo es el punto de partida decisivo para todas las formas más complejas de dominio y propiedad particular. La producción sobre la base de la división privada del trabajo es necesariamente producción de mercancías. Condición del desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social, crea al mismo tiempo un sistema de escisiones y dependencias objetivas que subsume bajo sí a los trabajadores alienados. En este marco de contradicciones, Marx reconstruye el desarrollo de la d.t. Como *grandes d.t.* menciona aquellas entre hombre y mujer, entre ciudad y campo, entre lo intelectual y lo manual. Además, distingue los diferentes compartimientos del trabajo social total y la d.t. intraempresarial. Así, su perspectiva es la superación de las grandes d.t. y la elevación cuantitativa y cualitativa de la productividad del trabajo a un nivel que les permite a los individuos cambiar los tipos de trabajo, elegirlos voluntariamente en su extensión temporal, y que ya no vincula su asignación a una je-

rarquía social y permite que todo trabajo se convierta paulatinamente en trabajo general.

1. Junto al efecto que tiene la especialización en el fomento de la productividad, la filosofía antigua destaca en la d.t., ante todo, el efecto de socialización y la estructura de dominación. *Οἰκονομικός* [El económico] de Jenofonte "se desarrolla como un gran análisis del arte de mandar" (Foucault 2005, 142). Allí se determina, entre otras cosas, la división sexual del trabajo (de los cónyuges) con relación a espacios –adentro (bajo techo) y afuera (en el campo, en la política y en la guerra)–, que conllevan diferentes poderes de mando. En la *Πολιτεία* [República] de Platón, en el marco de la discusión sobre la justicia, Sócrates desarrolla los criterios para la construcción social de una πόλις partiendo de la pregunta por todo lo que forma parte de la satisfacción de las necesidades. Como condición fundamental para un estándar de vida desarrollado cualitativamente, señala la d.t., y distingue entre una d.t. elemental necesaria y otra condicionada por necesidades suntuarias. A partir de la diferenciación de la d.t. y de los potenciales de conflicto que ella trae consigo, deduce la necesidad de la dominación política y el equipamiento militar. La d.t. representa aquí un conjunto no separado de sectores de la economía, profesiones, clases y poderes de dominación. La filosofía es responsable de la conexión; y la educación, de la iniciación en ella.

Para Aristóteles, la d.t. es constitutiva de la *κοινωνία*, es decir, la comunidad considerada como asociación política. "Pues una asociación [de intercambio] no se da entre dos médicos, sino[, por ejemplo,] entre un médico y un agricultor o, en general entre los que son diversos y no iguales, y se los debe igualar" en sus relaciones de intercambio (*EN*, 172 [1133a]); la igualación bajo la forma de la reciprocidad de dar y recibir en el sistema de la d.t. es el factor de cohesión decisivo de la *polis*: "Pues la ciudad se mantiene unida en razón de una reciprocidad proporcional" (1985, 170s. [1132b]). Tomás de Aquino deriva de la d.t., primero, la necesidad de dirección; luego, de dominación: "en todas las artes y gobiernos son más de alabar los que gobiernan bien a otros, que los que con preceptos ajenos se gobiernan bien a sí mismos" (1786, 26). Como en Aristóteles, el arquitecto representa literalmente al ensamblador dominante de las técnicas parciales especializadas. *Suum cuique* –a cada uno lo suyo– define a la Justicia. El cosmos es un espejo de una d.t. y una distribución justas: "a cada parte [del mundo] le fueron distribuidas diversas especies de cosas, como las estrellas al cielo, las aves al aire, los peces al agua y los animales a la tierra" (37).

La burguesía urbana precapitalista de la Edad Moderna impulsa la especialización basada en la d.t. Sin embargo, pasan siglos hasta que el modo de producción capi-

talista encuentra su expresión teórica adecuada. David Hume deriva la "partition of employments" [partición de empleos] (d.t.), que distingue de la "conjunction of forces" [conjunción de fuerzas] (cooperación), del hecho de que las personas desarrollan más necesidades que las que pueden satisfacer con el rendimiento individual: "Nuestro poder se ve aumentado gracias a la conjunción de fuerzas. Nuestra capacidad se incrementa gracias a la d.t. Y nos vemos menos expuestos al azar y la casualidad gracias al auxilio mutuo" (1992, 654). Al mismo tiempo, remite a la capacidad de desarrollo individual, que se vuelve posible mediante la especialización, que, a su vez, presupone la d.t.

Adam Smith, a quien Durkheim toma por quien primero intentó comprender teóricamente la "ley" de la d.t. y, además, por "quien creó este nombre" (2012, 105), comienza su clásica exposición en *Wealth of Nations* [La riqueza de las naciones] (1776) con la pregunta por las causas del crecimiento de las fuerzas productivas del trabajo ("productive powers of labour") y las entiende como *efecto*, *no finalidad*, de la d.t. Pone el ejemplo de la manufactura de alfileres (que reaparece en Marx), cuya productividad, en virtud de la d.t. intraempresarial y la especialización, es veinte veces mayor a la producción manual individual. Explica la elección de este ejemplo por el tamaño relativamente pequeño de la manufactura de alfileres, que le permite a un *espectador* reconocer la d.t. directamente en un mismo espacio, lo cual ya no es posible en la gran industria por la dispersión en diferentes pabellones, talleres o, incluso, ramas. Smith correlaciona la extensión de la d.t. con la del mercado. Así expresa el hecho de que la producción con d.t. es producción de mercancías en la que se marginaliza la producción de subsistencia: "*Cada hombre* […] se transforma en alguna medida en un *comerciante*, y la *sociedad* misma llega a ser una verdadera *sociedad mercantil*" [bastard. de F. Haug] (Smith 1996, 55). En la medida en que la d.t. suprime la autarquía de los valores de uso, cada persona debe obtener los medios para satisfacer sus necesidades a partir "del trabajo de otros hombres". Esto se convierte súbitamente en mando sobre el trabajo (ajeno): "y será por tanto rico o pobre según sea la cantidad de ese trabajo de que pueda *disponer* o que sea capaz de *comprar*" [bastard. de F. Haug] (64). Si aquí el dominio sobre el trabajo ajeno se oculta bajo el intercambio simétrico de productos elaborados en cada caso por uno mismo, Smith ve en la d.t. y en el intercambio, al mismo tiempo, la condición para la sociabilidad consensuada en la forma de un efecto de socialización de los egoísmos, que son en sí asociales: no es la *benevolencia*, sino el interés propio bien entendido lo que lleva a otros a dar/proveer lo que nos es necesario.

2. Según Ali Rattansi, la perspectiva de los escritos tempranos de Marx es la de una ilusoria superación sin atenuantes de toda d.t., porque Marx, en esta fase, todavía "combinaba consistentemente" d.t. y clase y, por eso, solo podía representarse la superación de la sociedad de clases como la de la d.t. en cuanto tal (1982, 56ss.). Merece la pena reconstruir las conexiones, ya que en el excedente ilusorio del joven Marx se encuentran activos potenciales críticos que ayudan a mantener despejada la visión sobre el empobrecimiento de las capacidades humanas y sobre la reproducción de la dominación en el sistema de las d.t. establecidas.

2.1. La perspectiva ilusoria se funda, en primer lugar, en el descubrimiento de una ilusión interesada de la economía burguesa: al extractar a List en 1843/1844, Marx se encuentra con un punto ciego con relación a la d.t.: "el señor List considera que la sociedad burguesa consumada es el ideal a alcanzar. Así como pone un peso tan grande en la d.t, es decir, en la distribución de las fuerzas productivas […], se previene bien de llegar a la distribución de la división del goce y a la distinción de las *diferentes clases*. List distingue entre un campo situado cerca de la ciudad y otro alejado de ella, pero no distingue al trabajador del señor, ni a los señores entre sí. Hace de la d.t. un acuerdo, sin destacar los intereses diametralmente opuestos que enfrentan los trabajos entre sí. Se conforma con la *palabra*: 'trabajo social'" (MEGA IV.2, 529).

Marx, por el contrario, quiere "destacar los intereses diametralmente opuestos que enfrentan a los trabajos entre sí". En el sentido de Rattansi, se podría decir que, en reacción crítica frente a la economía burguesa, Marx lee la coexistencia de los trabajos divididos y especializados como confrontación y que, entonces, aborda la d.t. desde la perspectiva de la crítica de la dominación. El despliegue del problema en *IA* se corresponde con esta lógica: "La d.t. solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual" (MEW 3, 31; *IA*, 32). División significa aquí "separación" [*Spaltung*] (33; 34), anteposición y subordinación, dominación y antagonismo. Aquí están ya presupuestos la d.t. horizontal, el antagonismo de clases y el Estado.

2.2. Marx y Engels bosquejan la intrincada relación entre tres grandes d.t. sociales que tienen el carácter de antagonismos de clase (la diferenciación horizontal de funciones productivas especiales no es un tema primario). El análisis todavía está poco desarrollado, muchas cosas deben ser deducidas del contexto. La primera gran d.t. 'natural' es la de "la producción de la vida" (29; 30) (hombre y mujer); las otras dos son d.t. entre ciudad y campo, y división entre "el trabajo físico y el intelectual" (31; 32).

La relación se concibe como una implicación reforzadora: "La más importante d.t. físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo" (50; 55).

2.2.1. *La d.t. sexual*. Se sitúa en los puntos de partida estratégicos de la teoría marxista: los autores de *IA* explican de manera tosca y equívoca que la d.t. "originariamente no pasaba de la d.t. en el acto sexual y, más tarde, de una d.t. introducida de un modo 'natural' en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc., etc." (31; 32). Esto contiene la agudeza, eliminada en autores posteriores, de concebir el patriarcado como primera dominación de clase de la historia. Marx ve aquí, asimismo, el elemento de dominación que, al expandirse, conduciría a la esclavitud. "La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros" (32; 33s.). En *OF*, Engels retomará estas reflexiones: "la primera opresión de clases" de la historia coincide "con la del sexo femenino por el masculino" (MEW 21, 68; *OF*, 143). La dominación está inscripta entonces en la d.t. entre los sexos.

En los detallados análisis sobre el trabajo en el capitalismo, la d.t. genéricamente específica aparece solo tangencialmente. Aquí, Marx indaga, sobre todo, cómo se incluye a las mujeres –por lo general, nombradas junto con los niños– en el proceso de producción capitalista industrial (p. ej., *C*, I, MEW 23, 665). Pone el acento en cómo la sociedad burguesa burla sus altos principios, destruye la familia hipócritamente sagrada, etc. (cf. 212, 261, 285, 501, *et al.*). Marx parece seguir aquí la concepción dominante en el movimiento de los trabajadores de que el trabajador masculino trabaja para su propia reproducción y la de su familia y debería ser remunerado de manera correspondiente. Sin embargo, Marx considera las disoluciones de la vieja familia patriarcal, vinculadas con el masivo trabajo industrial de las mujeres, a pesar de sus aspectos terribles, como un punto de transición hacia una transformación radical de las relaciones entre sexos: "por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno y otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos" (514; *C*, I/2, 596). La d.t. genéricamente específica se le aparece en primer lugar como una división sobre "una *base* estrictamente *fisiológica*", que a través del intercambio llega a ramos interdependientes (372; 428). En

este punto, Marx no continúa la indagación en la ordenación de estos ámbitos, que es importante para el modelo de la civilización capitalista, así como no se pregunta hacia el futuro qué ha de pasar con los trabajos que no están incluidos en el desarrollo industrial (como el cuidado y la crianza de la descendencia humana). Sin embargo, algunos cuadernos (*AE*) del último periodo de su vida lo muestran interesado en una microsociología de las relaciones de género como relaciones de producción y propiedad en la aldea.

2.2.2. *Ciudad y campo*. En su crítica a Proudhon (MEW 4, 145ss.; *MF*, 83ss.), Marx caracteriza la separación de ciudad y campo como "la primera gran d.t.". "A medida que se modificaba esta relación entre la ciudad y el campo, se iba modificando toda la sociedad" (145; 83). En *18.B*, analiza el modo de producción rural en su efecto de aislar a los campesinos entre sí, "en vez de ocasionar comercio mutuo en ellos" (MEW 8, 198; *18.B*, 147), y deriva de allí su incapacidad para una política de clase independiente: "No pueden representarse, sino que tienen que ser representados" (148). (Cf., sobre esto, la obra *Großer Frieden* [La gran paz], de Volker Braun, texto 5, 262: "Separado por su trabajo, que lo encadena; / detrás de su palo, que él hunde en la tierra. Un reino pequeño, algo. De sol a sol, / y no conoce ningún otro. […] Dónde / él tiene su oficina. El campesino no puede representarse a sí mismo"). No solo la dispersión espacial sobre la superficie terrestre contribuye a producir este efecto, sino también la escasa d.t. intraempresarial. "Su campo de producción […] no admite en su cultivo ninguna d.t., ninguna aplicación de la ciencia; por tanto, ninguna diversidad de desarrollo, ninguna variedad de talentos, ni riqueza de relaciones sociales" (MEW 8, 198; *18.B*, 147). En *AD*, Engels polemiza contra la idea de la naturalidad de la oposición ciudad-campo; destaca la unilateralidad tanto de las tareas campesinas como de las industriales, y recuerda que, tanto para Fourier como para Owen, "la superación de la contraposición entre la ciudad y el campo es […] la primera condición básica de la superación de la vieja d.t." (MEW 20, 272s.; *AD*, 290).En *C*, III, Marx muestra que aquello que vale como trabajo agrícola tras la separación del trabajo industrial es en sí mismo un producto del desarrollo social. En las dos ocasiones se producen productos socialmente necesarios; ambos son partes proporcionales del tiempo de trabajo social total (MEW 25, 646ss.; *C*, III/8, 814s.). Su interés principal se dirige en este contexto al poder de los terratenientes, que aumenta con la transformación en mercancías de los productos agrícolas.

2.2.3. *Cabeza y mano*. En *IA*, Marx y Engels ven una interdependencia entre el origen de la dominación duradera (i. e., en su

forma desarrollada: dominación de clase reproducida desde el Estado) y la división entre "el trabajo físico y el intelectual"; por eso, puede decirse que recién con esta "la d.t. se convierte en verdadera división" (MEW 3, 31; *IA*, 32). En *C*, el análisis se amplía al ámbito del control en el proceso laboral y la cuestión de la organización laboral. Una faceta de la dimensión del control es la división entre trabajo manual e intelectual, que ya era central en *IA* en relación con la formación de intelectuales especializados y la de lo ideológico en la sociedad de clases reproducida por el Estado (cf. MEW 3, 31; *IA*, 32). El proceso atraviesa todos los ámbitos y niveles jerárquicos de la escala social: "La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba […] como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores […], mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos" (46s.; 51). Sin embargo, dentro de las clases y estratos dominantes, esto no significa necesariamente que los ideólogos tengan más poder que los 'hombres de acción'; frecuentemente ocurre lo opuesto.

En cambio, dentro de la producción material, por regla general, las funciones 'intelectuales' separadas son también *supervisoras*, y las 'materiales' son *ejecutivas*; y, a diferencia de los escritos tempranos, en *C* se analiza la convergencia de dimensiones de formación específica con funciones separadas por la d.t.; así, por ejemplo, la "naturaleza dual" del "trabajo de supervisión y dirección". Por un lado, esta "se origina necesariamente en todos aquellos lugares" en los que hay cooperación –sobre todo por d.t.– en altos niveles jerárquicos; e, independientemente de las relaciones de dominación, "la cohesión y la unidad del proceso se representan necesariamente en una voluntad dirigente" como dirección de un "trabajo productivo, que debe efectuarse en cualquier modo de producción combinado". Por otro lado, hay tipos y dimensiones de "supervisión" que "se basan en el antagonismo entre el trabajador, en cuanto productor directo, y el propietario de los medios de producción. Cuanto mayor sea este antagonismo, tanto mayor será el papel que desempeña este trabajo de supervisión. Por eso alcanza su máximo en el sistema esclavista" (MEW 25, 397; *C*, III/7, 490s.). Para que el encargado de las funciones pueda quedar alguna vez como conductor de los procesos, debe ser separado de la forma capitalista de dirección; primero analíticamente, y después, de manera revolucionaria y práctica.

La división entre trabajo de ejecución y de supervisión también interesa como problema dentro de la clase trabajadora: "estos capataces no son ya verdaderos obreros, son desertores de su clase", escribe el joven Engels (MEW 2, 393; *Situac*., 172). En *C*, I, Marx coloca la delegación de funciones directivas por parte del capitalista en un contexto de desarrollo más amplio, que deja atrás esa interpretación restringida: "Así como el capitalista, no bien el capital ha alcanzado esa magnitud mínima con la cual comienza la producción verdaderamente capitalista, se desliga primero del trabajo manual, ahora, a su vez, abandona la función de vigilar directa y constantemente a los diversos obreros y grupos de obreros, transfiriéndola a un tipo especial de asalariados. Al igual que un ejército requiere oficiales militares, la masa obrera que coopera bajo el mando del mismo capital necesita altos oficiales (dirigentes, *managers*) y suboficiales industriales (capataces, *foremen*, *overlookers*, *contre-maîtres*) que durante el proceso de trabajo ejerzan el mando en nombre del capital. El trabajo de supervisión se convierte en función exclusiva de los mismos" (MEW 23, 351; *C*, I/2, 403s.). En el sistema de dirección diferenciado, la dominación se superpone con la d.t. intraempresarial.

3. Marx analiza el trabajo industrial y sus perspectivas de desarrollo en la contradicción entre desarrollo y dominación y bajo el predominio de la separación entre trabajo corporal e intelectual.

3.1. El joven Engels ve en la d.t. una de las "tres grandes palancas" (junto a la fuerza hidráulica o la del vapor y la mecánica) "con que la industria […] trabaja para desquiciar el mundo" (MEW 2, 254; *Situac.*, 42). Comprende el proceso de la d.t. empresarial como una especie de proceso de nivelación o proletarización y como presupuesto para el subsiguiente desarrollo de la maquinaria misma, especialmente en la transición de la manufactura a la gran industria: "los oficios fueron ejercidos como en las fábricas, la d.t. fue rigurosamente aplicada y los pequeños patrones […] fueron empujados a la clase proletaria" (250s.; 38s.).

3.2. *D.t. intraempresarial*. Marx integra estas observaciones en el marco teórico considerablemente ampliado de *C*, I. Él parte de la agudización manufacturera de la d.t. empresarial hacia la especialización de operaciones parciales particulares, que comprende como d.t. "sistemática" (en oposición a la d.t. natural del artesanado tradicional) (cf. MEW 23, 357; *C*, I/2, 411). La tarea del trabajador se reduce cada vez más a "la repetición continua de la misma actividad limitada" (359; 413). "El modo en que se origina la manufactura, su formación a partir del artesanado, presenta un carácter dual. […] De una parte, pues, la manufactura introduce la d.t. en un proceso

de producción o la desarrolla aún más; de otra parte, combina oficios antaño separados. Pero cualquiera que sea su punto particular de arranque, su figura final es la misma: *un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres*" (358; 411s.). La mecanización que esto hizo posible, con su superación de la base artesanal del proceso de producción, posibilita el ingreso de las ciencias naturales y técnicas en la producción: "Se disuelve, con ello, la cristalización rígida inherente a la organización de aquellas [manufacturas], surgida de la vieja d.t., dejando el lugar a un cambio incesante" (485; 561). Esto último, bajo las condiciones de la separación de trabajo material e intelectual, tiene en primer término consecuencias desastrosas para los trabajadores: la fuerza de trabajo no calificada (barata) se vuelve en cierta forma una rama propia de la d.t. y entra a competir con la fuerza de trabajo calificada: "Por *oposición al período manufacturero, el plan de la d.t.* se funda ahora, siempre que sea factible, en el empleo del trabajo femenino, de niños de todas las edades, de obreros no calificados" (ibíd.; ibíd.).

3.3. *D.t. vertical y horizontal*. Para pensar la combinación de todos los trabajos parciales, Marx introduce el concepto del trabajador global, en el sentido de "un personal combinado de trabajo, cuyos miembros están más cerca o más lejos del manejo del objeto de trabajo" (531; 616). Este término permite comprender funciones separadas como partes del trabajo social global. Por extensión, esto vale también para la crianza y el trabajo doméstico, pero queda excluido desde el punto de vista capitalista de la producción de plusvalor; y, por eso, al seguir este punto de vista, Marx no lo desarrolla. En la medida en que, en la dirección capitalista, una función de d.t. horizontal es sobredeterminada por una función de dominio, se produce un ocultamiento ideológico de la dominación, que se disfraza de d.t. vertical (para una crítica de esto, cf. W. F. Haug 1993, 98 y *passim*). En *IA*, Marx comprende el ámbito de lo político como expresión de la d.t. dominante. Mientras que "hasta ahora, las revoluciones, dentro del régimen de la d.t., tenían necesariamente que conducir a nuevas instituciones políticas […] la revolución comunista, al acabar con la d.t., elimina por último las instituciones políticas" (MEW 3, 364; *IA*, 452). Con esta concepción se conecta la conocida frase: "los proletarios […] necesitan derrocar al Estado, para imponer su personalidad" (77; 90).

El *disfraz de la dominación como trabajo* da un giro particular en Émile Durkheim, que recuerda a Aristóteles. Durkheim nivela y armoniza toda d.t. a partir de la derivación de su función moral, dirigida expresamente contra el pensamiento económico: la d.t. crea solidaridad, sin la cual no puede haber sociedad alguna. El paradig-

ma es la d.t. sexual como "fuente de la solidaridad conyugal" (2012, 121). La d.t. "consiste en el establecimiento de un orden social y moral *sui generis*. Los individuos están ligados unos a otros y, si no fuera por eso, serían independientes; en lugar de desenvolverse separadamente, conciertan sus esfuerzos; son solidarios" (125). La d.t. es una condición para la existencia de la sociedad.

3.4. *Tendencias históricas del desarrollo de la d.t.* Marx investiga el desarrollo de la d.t. también en sus consecuencias para los individuos, como patología de la unilateralidad y, en contrapartida, como posibilidad para la diversidad y el cambio.

3.4.1. *Patología de la d.t.* En los *MEF*, Marx se ocupa, en primer lugar, de la creciente unilateralidad del trabajador individual por el desarrollo de la maquinaria: "[…] así como se ve reducido a una máquina a nivel espiritual y corporal, y de hombre pasa a ser una actividad abstracta y un vientre" (MEGA I.2, 198; *MEF*, 51). (El lenguaje y el contexto se reencuentran elaborados en la obra de Volker Braun *Die Kipper* [Los conductores de volquetes]). Como la d.t. hace del trabajador mismo una "máquina", puede enfrentarlo a la máquina como competidor (MEGA I,2, 200s.; *MEF*, 51). Al entrelazamiento recíproco se refiere como una acumulación (197; 51). En síntesis: "La d.t. es la expresión para la economía política del carácter social del trabajo dentro de la alienación. […] la postulación en forma alienada, enajenada, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre como ser genérico" (429; 170 s.). En los *Auszügen aus Mill* [Extractos de Mill], el desarrollo de la civilización y el de la d.t. alienante se destacan en cuanto contraste coherente de la "*unidad* del trabajo humano" (MEW 40, 455; MEGA IV.2, 456; Marx 1980, 145).

3.4.2. *Contradicciones de la d.t. en el capitalismo: unilateral/multilateral.* En *C*, Marx desplaza la equiparación global entre alienación, d.t. y empobrecimiento de la actividad humana establecida en los escritos tempranos a favor de un análisis en el que esto se pone en relación con el desarrollo de la maquinaria impulsado de manera capitalista, y en el que, como perspectiva, se ponen de relieve la "generalidad del trabajo" y el cambio de los tipos de trabajo de los individuos, no como un deseo humanista, sino como dinámica de desarrollo del modo de producción industrial; por tanto, también, del propio capitalismo: "Pero si hoy en día el cambio de trabajo solo se impone como ley natural avasalladora y con el efecto ciegamente destructivo de una ley natural […], la gran industria, precisamente por sus mismas catástrofes, convierte en cuestión de vida o muerte la necesidad de reconocer como ley social general de la producción el cambio de los trabajos y por tanto la mayor multilateralidad posible de los obreros,

obligando, al mismo tiempo, a que las circunstancias se adapten a la aplicación normal de dicha ley […] sustituir esa monstruosidad de que se mantenga en reserva una miserable población obrera, pronta para satisfacer las variables necesidades de explotación que experimenta el capital, por la disponibilidad absoluta del hombre para cumplir las variables exigencias laborales; remplazar al individuo parcial, al mero portador de una función social de detalle, por el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad" (MEW 23, 511s.; *C*, I/2, 594; trad. mod.). Para Marx, es indudable "que la forma *capitalista* de la producción y las correspondientes condiciones económicas a las que están sometidos los obreros, se hallan en contradicción diametral con tales fermentos revolucionarios y con la meta de estos, *la abolición de la vieja d.t.*" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.).

3.5. *Perspectivas de superación de la d.t.* Para Marx, es impensable una transformación de las relaciones de producción sin las estructuras de d.t. que las sustentan. Las dimensiones estratégicas bajo las cuales se reproduce la d.t. dominante, a diferencia de la d.t. horizontal, son: dominación de los no trabajadores (p. ej., propietarios, rentistas, empresarios) sobre los trabajadores; desarrollo del trabajo global a expensas del subdesarrollo de los trabajadores individuales; formación de una socialización plena del trabajo sin la conciencia y las acciones políticas correspondientes de toda la clase trabajadora. Todo esto puede entenderse básicamente como consecuencias de la separación y jerarquización de las actividades de supervisión y ejecutivas, combinadas con relaciones de apropiación antagónicas: dicho brevemente, Marx designa, por eso, como dimensión central la separación entre trabajo intelectual y manual.

3.5.1. En concordancia con esto, los autores de *IA* esbozan la perspectiva de una superación de la d.t. o, más precisamente: de la subsunción de los individuos bajo ella: "mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida". La oración se completa con la frase sobre la sociedad comunista, que se volvió famosa (después de Fourier): "donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus

aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, […] sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico" (MEW 3, 33; *IA*, 34).

3.5.2. En *C*, esta perspectiva fourierista se fundamenta mediante el análisis de sus condiciones de realización. Marx apunta ahora a la movilidad de los individuos con una distribución general del trabajo para maximizar, en el nivel de productividad existente, "la parte de tiempo conquistada para la libre actividad intelectual y social de los individuos" (MEW 23, 552; *C*, I/2, 643).

3.5.3. Con referencia a Fourier y Owen, y contra Dühring, Engels reúne estas perspectivas en *AD*: "Por eso el antiguo modo de producción tiene que subvertirse radicalmente, y, en especial, tiene que desaparecer la vieja d.t. En su lugar tiene que aparecer una organización de la producción en la que, por una parte, ningún individuo pueda echar sobre las espaldas de otro su participación en el trabajo productivo, esa condición natural de la existencia humana, y en la que, por otra parte, el trabajo productivo […] se haga medio de la liberación de los hombres, al ofrecer a todo individuo la ocasión de formar y ocupar en todos los sentidos todas sus capacidades físicas y espirituales, y al dejar así de ser una carga para convertirse en una satisfacción" (MEW 20, 237s.; MEGA I,27, 455; *AD*, 291).

Observación. Marx subestimó la flexibilidad de los modos de producción capitalistas en muchos aspectos, incluida la cuestión de la especificidad formal de la d.t. Un elemento esencial de las estrategias de gestión en condiciones de alta tecnología es precisamente el desmantelamiento de la d.t. jerárquica y el apoyo de aquel desarrollo de los trabajadores individuales que Marx veía como un fermento revolucionario. Sin duda, tal desarrollo dentro de la producción capitalista tiene lugar con las cadenas impuestas por las condiciones de utilización que siguen siendo impulsadas a través del mercado mundial en forma natural, antagónica y de crisis, y a costa de un desempleo estructural creciente.

Entretanto, los países altamente industrializados han impulsado a tal punto el desarrollo de las fuerzas productivas que el nuevo modo de producción permite e impone algunos desplazamientos en las grandes d.t. Esto vale especialmente para la separación entre trabajo intelectual y manual, y entre trabajo masculino y femenino. La introducción de la microelectrónica en los procesos de producción y administración ha revitalizado el debate sobre la d.t. Dado que todo trabajo se convierte tendencialmente en actividad de procesamiento de la información, todos los trabajado-

res se convierten tendencialmente en "trabajadores intelectuales", de modo que también las cuestiones de control y dominación vuelven a estar en el orden del día (cf. sobre esto, entre otros, PAQ 1987). En la empresa, la d.t. es perturbada en todos los niveles (en la sociología de la industria se habla ya del "fin de la d.t."; así en Kern y Schumann 1984). Las relaciones jerárquicas se reordenan dentro de la empresa; el cambio de los tipos de trabajo y la amplia disposición personal del tiempo están tan extendidas como la instrucción general de los trabajadores.

El desmontaje de la d.t. puede dificultarse por la resistencia de los trabajadores. La clase trabajadora no es, por cierto, un todo estructurado armónicamente, sino que grupos individuales de trabajadores se aíslan entre sí; algunos agrupamientos luchan entre sí culturalmente; estas divisiones contribuyen a que el trabajador social global se reproduzca en orden jerárquico y, con la antigua, d.t. también se reproduce la división de la clase trabajadora. La d.t. está siempre mediada también por la actividad de los propios trabajadores; ellos deben realizarla para sí mismos y, al hacerlo, la modifican (cf., entre otros, Willis 1979, PAQ 1987, Brosius y Haug 1987, Cockburn 1988).

4. Lenin continúa la lógica de contradicción marxiana y describe también, en primer lugar, como un progreso la destrucción de la división manufacturera del trabajo (*LOC*, 2, 186). Como político práctico, desplaza el acento a la resistencia de los gremios de trabajadores y los sindicatos: "El capitalismo lega inevitablemente al socialismo, de una parte, las viejas diferencias de profesión y de oficio entre los obreros formadas en el transcurso de los siglos y, de otra, los sindicatos, que solo con gran lentitud, […] se transformarán en sindicatos industriales más amplios, menos gremiales […]. Después, a través de estos sindicatos de industria, se pasará a suprimir la d.t. entre los individuos […]. Intentar hoy anticiparse en la práctica a ese resultado futuro […] es lo mismo que querer enseñar matemáticas superiores a un niño de cuatro años" (*LOC* 41, 34).

Un problema particularmente grande en Rusia a comienzos de siglo XX es la d.t. entre campo y ciudad. Lenin señala en varios escritos –reelaborando formulaciones de Marx sobre el origen de los mercados internos y externos (*C,* III, MEW 25)– la transformación de la economía natural patriarcal y homogénea en economía agrícola productora de mercancías capitalistas (cf., entre otros, *LOC* 3, 21ss.). Lenin investiga cómo, "de entre la población campesina, se destacan poco a poco personalidades o familias más fuertes" (*LOC* 1, 122). Cita un informe que menciona, en primer lugar, características físicas: fuerza corporal y salud, muchos

hijos; luego, propiedad familiar conjunta en el caso del trabajo industrial de los miembros de la familia que no son utilizados para el trabajo en el campo; independencia de los financistas; contratación gradual de campesinos empobrecidos como "trabajadores […] en su casa"; comercio con la ciudad; liberación del tiempo de trabajo de los miembros femeninos de la familia del hilado y tejido para uso propio en la confección de encajes para el mercado (122s.).

4.1. El desarrollo posterior a la Revolución de Octubre de 1917 en Rusia, las hambrunas y, a partir de 1930, la poderosa industrialización, fueron poco adecuadas para asimilar los impulsos en pos de la superación de las d.t. y su ordenación en la sociedad en general. Reiner Land ve la clave del desarrollo subsiguiente en el hecho de que, ya bajo Lenin, el gobierno soviético había decidido impulsar de inmediato la industrialización primaria en forma fordista y taylorista. Esto promovió la "reducción del trabajo de producción a trabajo semicalificado regulado, junto con un traslado y concentración simultáneos de competencias calificadas en puestos de ingeniería de mayor importancia, o en los puestos directivos correspondientes" (W. F. Haug 1993b, 128). La Perestroika se encontró, casi dos generaciones más tarde, frente al problema prácticamente insoluble del "factor subjetivo". Para combatir las consecuencias del rígido sistema de la d.t., Gorbachov declaró en 1986: "está en el orden del día […] la *creación de un sistema unificado de educación continua*" (cit. en W. F. Haug, 1989).

4.2. *D.t. en la literatura socialista*. Todavía en la época relativamente estable del socialismo de Estado, una 'd.t.' diferente se volvió el punto central de una discusión apasionada en este campo: la que tuvo lugar entre gobierno y pueblo, entre 'facultados' y 'no facultados', 'responsables' e 'incompetentes'. Volker Braun y Heiner Müller, en particular, describen como una especie de tragedia de los países del socialismo autoritario el hecho de que allí una casta oficial establece las experiencias que los demás deben realizar. Rudolf Bahro –en conexión con Engels– escribió agudamente sobre este problema: mientras el trabajo siga arrogándose casi todo el tiempo, de los miembros de la sociedad, "el aumento de las fuerzas productivas, la ampliación del comercio, el desarrollo del Estado y el derecho, la fundación del arte y la ciencia solo son posibles mediante el aumento de la d.t., que tiene forzosamente en su base la gran d.t. entre las masas que proporcionan el simple trabajo manual y los privilegiados que gestionan la dirección del trabajo, el comercio, los asuntos de Estado y, luego, la dedicación al arte y a la ciencia. Sencillamente, debía existir una clase especial que, liberada del trabajo real, se ocupara de estos asuntos comunes de la

sociedad, para los que los verdaderos productores no tenían tiempo" (1977, 164). En el marco de la d.t. del Estado socialista, quien se estableció como esa clase especial fue la *Nomenklatura* [grupo directivo partidario]. En la revolución de 1989, se vislumbraron, por un momento, las posibilidades y la liberación de capacidades y de vida que posibilitarían la superación de una "d.t." tal.

5. *Crítica feminista de la d.t.* La crítica a la d.t. genéricamente específica comenzó con el movimiento de mujeres de principios de la década de 1970 y aún continúa. A Mariarosa Dalla Costa la escandalizó una d.t. social en la que la relación entre los dos sexos (heterosexualidad) tenía que vivirse como un acto de disciplinamiento, porque los sexos estaban físicamente separados en el trabajo y, a raíz de eso, no podían desarrollar una relación humana. Es lo que ella llama la "homosexualidad de la d.t." (1973, 38): "Pero la homosexualidad está en general enraizada también en la propia estructura de la sociedad capitalista: las mujeres en el hogar y los hombres en las fábricas y las oficinas, unas y otros separados todo el día; o una fábrica típica con 1.000 mujeres y 10 capataces varones; o un departamento de dactilografía (con mecanógrafas mujeres, naturalmente) que trabaja para 50 profesionales varones. Todas estas situaciones conforman ya un contexto de vida homosexual" (ibíd.). Dorothy Smith (1989), siguiendo a Marx y Hegel, destaca la invisibilidad del trabajo de las mujeres como clave para la comprensión de las ciencias "incorpóreas". Así como, en Hegel, el señor está determinado en su conciencia por el hecho de que el siervo trabaja para la reproducción del señor, también el trabajo rutinario vinculado con el cuerpo es, para los científicos varones, algo que se da por supuesto en su actividad y, por lo tanto, no es tenido en cuenta en su pensamiento. En la joven historia del feminismo científico, esa d.t., por un lado, se profundizó como crítica del concepto masculino de razón (entre otros, Conrad y Konnertz 1986, List y Studer 1989), de los "partos intelectuales" (Neusüss 1985); por otro lado, cada vez hay más elaboraciones literarias de este sentir-pensar escindido, especialmente provenientes de los países del socialismo de Estado (así, entre otros, Monika Maron 1986; Helga Königsdorf 1988; Irmtraud Morgner 1976; Christa Wolf 1987/1988). En general, la cuestión de la d.t. genéricamente específica y sus consecuencias se convirtió en un elemento central del movimiento de mujeres y en una dimensión esencial de los estudios sobre la mujer. Se ocupó de las calificaciones específicas de las mujeres a partir del doble proceso de trabajo (Anke Wolf-Graaf 1981; Regina Becker-Schmidt 1983). La doble carga de trabajo se convirtió en consigna para el

pensamiento y la acción de orientación sindical, y las discusiones sobre la "diferencia" de las mujeres se refieren, entre otras cosas, a la posición social diversa de estas en la sociedad, dada por la d.t. Las feministas socialistas destacaron que esta d.t., en conexión con la d.t. de intelecto y cuerpo, y la separación entre lo político y lo privado, es el fundamento de la opresión constantemente reproducida de las mujeres, de las relaciones de género (Frigga Haug 1990a y 1990b). La d.t. entre sexos como fundamento de la teoría de la opresión de las mujeres se encuentra, entre muchas otras, en Ursula Beer (1984); Hildegard Heise (1986).

6. Los capítulos de Marx sobre la jornada laboral y sobre la maquinaria y la gran industria (MEW 23, caps. 8 y 13; *C*, I, caps. 8 y 13), con sus numerosos ejemplos de informes de fábrica, ingresaron en la sociología internacional de la industria. Así, también, el discurso sobre la separación entre trabajo manual e intelectual determinó hasta tal punto esta disciplina que, la mayoría de las veces, se pasó por alto que todo trabajo manual abarca elementos de trabajo intelectual y que, por eso, el pensamiento relacionado con el trabajo debe incluirse deliberadamente en el análisis.

En general, la idea de la separación del trabajo manual e intelectual encontró un terreno fértil en el marxismo del movimiento estudiantil; esto motivó, entre otras cosas, la influencia relativamente grande que tuvo la obra tardía de Alfred Sohn-Rethel *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1970) entre los intelectuales de izquierda. Su argumento principal es que, en esta separación entre tipos de trabajo, no se trata simplemente de una d.t., sino de la lógica de un modo de producción en el que el trabajo intelectual se independiza del trabajo manual sobre la base de "formas […] de apropiación del intercambio de mercancías" (2017, 188). El análisis de Sohn-Rethel se realiza sobre la base del taylorismo: "en virtud de una medida operativa común a las funciones de la máquina, el trabajo manual alcanza en el flujo de la producción un grado de socialización a la par, al menos potencialmente, del pensamiento científico" (59). El vertiginoso desarrollo de la producción asistida por computadora dejó prácticamente obsoletas las conclusiones de Sohn-Rethel.

Han surgido nuevas divisiones que, si bien fueron analizadas por Marx, en principio, como ejército de reserva y superpoblación, no fueron anticipadas en su forma actual: una división entre los que trabajan y los que no encuentran trabajo, que atraviesa de forma desigual la economía mundial, y que va mucho más allá de lo que comprende el concepto de "ejército industrial de reserva"; además, el ejército de desempleados y abandonados o

marginalizados del desarrollo social (hasta un tercio del total de la sociedad dentro de las sociedades occidentales industrializadas, y alrededor de dos tercios de la población mundial) parece no tener ya la función de ser recuperado para el proceso productivo de acuerdo con la situación coyuntural; permanece permanentemente "superfluo". A esto se suma la "división" entre los países del Primer Mundo y los países del Sur y del Este, mantenidos en la pobreza. Un desafío radical al viejo sistema de d.t. procede actualmente del movimiento de mujeres. Las feministas parten del supuesto de que todas las grandes cuestiones de la humanidad –la cuestión ecológica, el crecimiento irracional de las fuerzas productivas y destructivas, el despilfarro de los recursos naturales, la destrucción del planeta– obedecen a un modo de producción que, basado en la división genéricamente específica del trabajo, solo desarrolla y produce lo que da ganancia y, así, desatiende la mayor parte de lo que es esencial a la vida humana y natural, o lo abandona a las mujeres marginalizadas. No solo la inclusión de las mujeres en la economía y en la esfera pública, sino incluso la inclusión del sexo masculino en el trabajo de reproducción (que abarca las esferas social y ecológica) es una contribución ulterior a la supervivencia de los seres humanos y a la preservación de un planeta que pueda ser habitado por ellos.

Bibliografía: T. de Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*. Trad. de A. Ordóñez das Seyjas y Tobar. Madrid 1786; R. Bahro, *Die Alternative*, Frankfurt/M 1977; R. Becker-Schmidt *et al.*, *Arbeitsleben - Lebensarbeit. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen*, Bonn 1983; U. Beer, *Theorien geschlechtlicher Arbeitsteilung*, Frankfurt/M 1984; G. Brosius y F. Haug (eds.), *Frauen/Männer/Computer*, Berlín Occ. 1987; C. Cockburn, *Die Herrschaftsmaschine*, Berlín Occ. 1988; J. Conrad y U. Konnertz, *Weiblichkeit in der Moderne*, Tübingen 1986; M. Dalla Costa, "Die Frauen und der Umsturz der Gesellschaft", en: –, y S. James (eds.), *Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Berlín Occ. 1973, 27-66; É. Durkheim, *La división del trabajo social*. Trad. de C. G. Posada. Madrid 2012; M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de M. Soler. Buenos Aires 2005; F. Haug, "Ökonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Ökonomie auf. Neue Herausforderungen an einen sozialistischen Feminismus", en: *Das Argument*, año 32, n° 184, (1990a), 879-895; –, "Zur Aktualität von Marxismus-Feminismus", en: *Sozialismus in Europa*, Essen (1990b); W. F. Haug, *Gorbatschow, Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Berlín Occ. 1989; –, "Arbeitsteilung und Ideologie", en –, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburgo 1993, 91-115; –, "Determi-

nanten der postkommunistischen Situation", *Argument* n° extraord. 218, Hamburgo 1993b; H. Heise, *Flucht vor der Widersprüchlichkeit. Kapitalistische Produktionsweise und Geschlechterbeziehung*, Frankfurt/M/ Nueva York 1986; D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*. Trad. de F. Duque. Madrid 1992; H. Kern y M. Schumann, *Das Ende der Arbeitsteilung?* Múnich 1984; H. Königsdorf, *Lichtverhältnisse*, Berlín Or. 1988; E. List y H. Studer (eds.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M 1989; M. Maron, *Die Überläuferin*, Frankfurt/M 1986; K. Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*. Trad. de B. Echeverría. México 1980; I. Morgner, *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz nach Zeugnissen ihrer Spielfrau Laum*, Berlín Or. 1976; –, *Amanda. Ein Hexenroman*, Berlín Or. 1983; C. Neusüss, *Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung*, Hamburgo 1987; Projekt Automation und Qualifikation [PAQ], *Widersprüche der Automationsarbeit*, Berlín Occ. 1987; A. Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, Londres 1982; A. Smith, *La riqueza de las naciones*. Trad. de C. Rodríguez Braun. Madrid 1996; A. Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual*. Trad. de Mario Domínguez Sánchez. Madrid 2017; P. Willis, *Spaß am Widerstand*, Frankfurt/M 1979; Ch. Wolf, *Accidente: noticias de un día. Tarde de junio*. Trad. de A. Bermejo. Barcelona 1988; A. Wolf-Graaf, *Frauenarbeit im Abseits. Frauenbewegung und weibliches Arbeitsvermögen*, Múnich 1981.

Frigga Haug
Trad. de Gabriel D. Pascansky

⇨ Automatización, Campesinos, Carga doble de trabajo, Cogestión, Cooperación, Cuestión agraria, Desempleo, Dialéctica, Dirección, Disciplina, División internacional del trabajo, Ejército industrial de reserva, Elementos de la nueva sociedad, Emancipación femenina, Explotación, Fábrica, Fordismo, Formación, Gestión, Goce, Humanización del trabajo, Imperialismo, Intelectuales, Intelectual y manual, Mercado de trabajo, Movimiento de los trabajadores, Obrero calificado, Política laboral, Profesión, Relaciones de género, Sindicatos, Tiempo de trabajo, Tiempo libre, Trabajador colectivo, Trabajo, Trabajo asalariado, Trabajo familiar, Trabajo en general, Trabajo femenino, Trabajo físico e intelectual.

Economía informal

Al.: informelle Wirtschaft.
Ár.: al-'iqtisād ġair ar-rasmī.
Ch.: feizhengshi jingji 非正式经济
Fr.: économie informelle.
In.: informal economy.
Ru.: neformal'naja chozjajstvo.

Como categoría colectiva, la e.i. se relaciona con un sinnúmero de actividades económicas heterogéneas. Abarca formas de producción tanto legales como ilegales y, a menudo, campos sociales remotos con distintos grados de desarrollo y extensión del fenómeno (cf. Bagnasco 1986; Besozzi 2001). Además, se relaciona con mercancías comerciadas dentro y fuera del mercado, relaciones de intercambio mediadas por el dinero o inmediatas, es decir, actividades que se desenvuelven total o parcialmente fuera de las normas institucionalizadas. Dado que estas actividades apenas son consideradas en las estadísticas oficiales –ya que se sustraen al registro–, la escala de la e.i. es normalmente subestimada.

Si se cuentan también dentro de la e.i. en sentido amplio, como ocurre a menudo, las actividades de autoabastecimiento que no exceden el círculo de la economía doméstica, es decir, no entretejidas en el intercambio social, los trabajos familiares e individuales [*Eigenarbeit*], el resultado es un ámbito tan extenso como difuso. Pueden identificarse formas de la e.i. en sentido estricto (relacionadas con la participación en el metabolismo social) sobre todo en los ámbitos siguientes: industria doméstica; pequeña producción de mercancías; servicios para terceros bajo condiciones de relaciones de trabajo no regladas; producción y distribución de bienes y servicios que vulneran –parcialmente, o en todos los puntos al mismo tiempo– la legislación laboral, las disposiciones del comercio, los contratos con sindicatos, las normas tributarias.

Ante lo equívoco y heterogéneo de aquello que se subsume bajo la e.i., urge puntualizar el concepto. Deben diferenciarse: 1. trabajo reproductivo no remunerado y economía de subsistencia; 2. producción de mercancías a pequeña escala relacionada con el mercado, no declarada, no documentada y comercio de mercancías como formas de 'economía de supervivencia'; 3. trabajo asalariado no declarado o bien no registrado a los efectos tributarios; 4. producción capitalista y comercio en las zonas grises de la legalidad, que no cumplen con los estándares vigentes; y 5. actividades ilegales o criminales.

1. La expresión "e.i." ha ido ganando terreno desde el debate en torno a un estudio de la OIT sobre ocupación en Kenia (1972), aun cuando sería más adecuado hablar de "sectores informales de la economía", puesto que solo puede haber una única economía. La OIT habló de "trabajo informal" para

designar "relaciones de trabajo no normadas", en el sentido de "trabajo que no puede clasificarse conforme a los criterios habituales de la investigación del mercado laboral" (Altvater y Mahnkopf 2002, 15). La problemática de la 'e.i.' en sentido estricto se agudizó en la década de 1970, bajo circunstancias que rigen para todas las grandes economías capitalistas de igual manera: luego de tres décadas de crecimiento ininterrumpido con baja desocupación, la industria se mostró visiblemente incapaz, ante el aumento de la productividad, de absorber más fuerza de trabajo; el problema se agravó en los años siguientes con la introducción forzada de nuevas tecnologías a nivel microelectrónico; finalmente, una crisis de organización, que excedió la crisis fiscal, se hizo extensiva al Estado de bienestar. En este marco, comenzó el interés por los sectores de la economía ignorados por las estadísticas oficiales, que habían crecido de manera constante, en circunstancias nacionales diferentes, en todos los países comparables, y ofrecían a un número cada vez mayor de individuos y grupos nucleares familiares –ante la correspondiente disminución de las prestaciones en el sistema formal– soluciones 'informales' vinculadas a la ocupación y/o la demanda de bienes y servicios.

Si se amplía la mirada a los países del 'Tercer Mundo', puede reconocerse que la capacidad de reproducción de muchas de estas sociedades sería apenas concebible sin e.i.: entre el 50 y el 80 % de los puestos de trabajo de México a India, pasando por Uganda, deben atribuirse a la e.i., de manera que esta última debería ser señalada como la 'verdadera economía nacional', y la economía formal, como excepción. El concepto de lo 'informal' pierde aquí su sentido.

Sin embargo, también en las metrópolis capitalistas hay que agradecer en repetidas ocasiones a las actividades informales que, en crisis económicas graves o ante el desmantelamiento masivo de los servicios públicos, se mantenga un mínimo de ingresos y sustento con lo indispensable para grandes sectores de la población. También puede ocurrir que los afectados recurran a sustituciones monetarias informales, ya sea como reacción a la hiperinflación o bien, en el sentido de un "movimiento en defensa propia" (Huber 1987), para desacoplar la circulación económica local o regional de la 'formal', dominada por empresas transnacionales.

La globalización de la producción agrícola, la reducción de subvenciones estatales y la privatización de suelos utilizados comunitariamente conducen al empobrecimiento de grandes porciones de la población y empujan a un ejército de reserva rural a la e.i. en las megalópolis. La e.i. sirve, de este modo, también a la reintegración "de grupos marginalizados en la división social del trabajo" (Tolosa Gal-

vão 1989, 250). Al mismo tiempo, está ligada a la economía capitalista formal de diversas maneras. Para el expresidente de Brasil Fernando Henrique Cardoso, la creciente 'liberación' de la mano de obra es incluso un signo de la competitividad de la economía exportadora, a la vez que surgirían masivamente nuevos puestos de trabajo en la e.i. con sus menores costos de ocupación (1996). La OIT estima que más del 80 % de los puestos de trabajo creados en la primera mitad de la década de 1990 están asentados en la e.i. (2000, 3). Allí no se alcanzan los estándares vigentes relativos a tarifas, trabajo y derecho ambiental; las relaciones de producción se sustraen considerablemente a la regulación estatal. Para un pensador neoliberal como Hernando de Soto, la e.i. es predecesora irrenunciable de la desregulación, del desarrollo de una "economía de mercado desde abajo" (1992), así como un fundamento para la crítica de la teoría de la dependencia y de la política de desarrollo de izquierda. Según Cardoso, esta funciona como una especie de esponja para aquellos que, ante una modernización fraccionada de la economía como consecuencia de los aumentos de productividad, son expulsados del sector formal (Cardoso y Faletto 1977; cf. Altvater y Mahnkopf 2008, 136). Dado que los trabajadores prefieren la sobreexplotación "para no ser excluidos" (Gonzales Casanova 1995, 22), se sigue de ello una baja general del salario por debajo del valor de la mercancía fuerza de trabajo: la informalización de las relaciones de trabajo es, merced a la tendencia al *subcontracting* global, a la externalización de subcontratos a otras empresas, parte de la reestructuración transnacional. Mediante la producción descentralizada a través de proveedores, llamados '*development partners*', que por su parte emplean innumerables pequeños *sweatshops* o bien personas que trabajan desde casa, se desdibujan las "fronteras entre el sector formal y el informal" (Altvater y Mahnkopf 2002, 262). En la e.i., las mujeres están sometidas a una doble carga: junto al trabajo informal por los salarios más bajos, realizan trabajos de reproducción y subsistencia no remunerados para asegurar la supervivencia de la familia.

El paso de la e.i. a economías criminales y de violencia es fluctuante: desde incumplimiento ilegal de normas legales, pasando por evasión fiscal, corrupción y lavado de dinero, hasta comercio internacional de armas, drogas y personas.

2. Aun cuando Marx no conoce la expresión, muchos de los fenómenos analizados por él pueden subsumirse en la e.i. El capítulo sobre la lucha por la duración de la jornada laboral en *C*, I/1 (MEW 23, 245-320; 277-365) actuó de manera modélica para la teoría y la praxis de las luchas sociales por la regulación. Como Engels en *Situac.*, Marx documenta sus análisis

con una plétora de fenómenos diversos de 'capitalismo salvaje'. De modo general, constata que cada nuevo impulso del desarrollo de las fuerzas productivas lleva dentro de sí la propagación de eso que, en el lenguaje de hoy, puede atribuirse a la e.i. en sentido estricto: "El modo de producción material transmutado y las relaciones sociales de los productores, modificadas correlativamente, generan primero las extralimitaciones más desmesuradas y provocan luego, como antítesis, el control social que reduce, regula y uniforma legalmente la jornada laboral con sus intervalos" (315s.; 360). La (in)formalidad de las actividades económicas puede concebirse, de manera correspondiente, como resultado de disputas sociales y relaciones de fuerza.

3. La piedra angular de lo 'formal' que se expresa negado en el concepto de e.i. es la institucionalización jurídico-estatalmente garantizada de determinadas reglas y normas relativas al consumo productivo de la mercancía fuerza de trabajo por parte del capital. El Estado constituye así, "como algo obvio, el eje decisivo. 'Formal' o 'formalizado' significa entonces reglado legalmente, garantizado por la coerción estatal, sometido a tributación estatal y a la pertenencia obligatoria a un seguro de salud y de jubilaciones" (Haug 2003, 147). Por eso, las conquistas del movimiento de los trabajadores implicaron siempre también aumento de burocracia y control. En la relación triangular entre sindicatos, empresariado y Estado, tales formas fueron negociadas como compromisos de clase mediados político-culturalmente, especialmente en el fordismo.

La referencia al mercado y/o al Estado, disputada por las clases, permite clasificar determinados aspectos o también el todo de una relación productiva como (no) formalidad. A grandes rasgos, pueden diferenciarse tres criterios: 1) el mercado; 2) el orden jurídico; 3) el relevamiento estatal. Ciertas actividades pueden cumplir con uno, algunos o los tres criterios. En realidad, la mayoría de las actividades se mueve entre estos polos, p.ej., cuando la actividad económica no aparece en el mercado, pero es relevada estadísticamente de modo indirecto (lo cual es aplicable a gran parte de la construcción ilegal). Como construcción negativa, el concepto de lo informal permanece ambiguo e induce a someter a una unidad a una amplia variedad de fenómenos y actividades que no pueden meterse en la misma bolsa. En esta masa se funden formas monetizadas y no monetizadas, y el concepto de lo informal absorbe las diferencias de la determinación social de la forma (p. ej., si se trata de trabajo asalariado, trabajo individual [*Eigenarbeit*], producción de mercancía a pequeña escala, ayuda vecinal; para una crítica, cf. Haug 2003, 147 y *passim*). Incluso quien se dedica a la 'economía oculta' (*economía nascosta*) tiene que vérselas con cosas diferentes:

desde un sinnúmero de mercados ilegales hasta trabajo en negro, desde actos de intercambio hechos fuera de la esfera del mercado hasta el mercado de la industria doméstica, desde la producción cooperativa hasta el '*do-it-yourself*' ['hágalo usted mismo'] o el 'segundo puesto de trabajo', etc. Si se concibe en lo 'informal' no solo el desvanecimiento de las viejas formas, sino también elementos de regulación social transformada, se captará el desplazamiento "no solo como decadencia", sino como "campo de contradicción" "en el que deben llevarse a cabo las disputas" (149).

4. Incluso enfoques alternativos de economía 'solidaria', orientados programáticamente a la utilización no capitalista, del denominado 'tercer sector' son subsumidos en parte en el concepto de e.i. Allí se vislumbra una 'coincidencia de los contrarios' que requiere dialectización. Mientras que Elmar Altvater y Birgit Mahnkopf perciben en lo informal sobre todo decadencia y pauperización, aun cuando admitan que habría "tanto formas regresivas como también progresivas de informalidad" (2008, 30), Thomas Seibert ve en ello principios de autoorganización más allá de la forma valor (2004). En donde "se trata de economía oculta o economía informal", Oskar Negt reconoce incluso "un sistema de trabajo particular, no ligado a las reglas de la economía oficial, de intercambio en especie y de tráfico recíproco de servicios. Lo que surge es, de hecho, una segunda realidad" (2001, 245) que coincide parcialmente con la esfera de lo informal, de la "segunda sociedad" en Altvater y Mahnkopf (2008, 75). Mientras que Negt concibe la "segunda economía" (246) bajo la perspectiva de una "economía de toda la casa" como principio de una alternativa, y quiere quitarle la "presión ilegalizadora" (248), orientada incluso a "otorgarle a la segunda economía el rango de la primera" (407s.), en Altvater y Mahnkopf esta representa la decadencia o el crimen.

Los defensores de una 'economía dual' esperan del sector 'fuera del mercado' (*hors-marché*) que este resuelva las hondas contradicciones entre las exigencias objetivas de los sistemas económicos burocratizados y las demandas subjetivas de identidad y participación, y que dé centralidad al valor de uso. En el marco de este proyecto, la expresión 'e.i.', que por lo común ha de designar un déficit de 'inclusión' social, recibe, por el contrario, rasgos programáticos de un modo operativo de trabajo social al que hay que aspirar y que finalmente hay que llevar a la predominancia (Gorz 1967; Negt 2001). En contraposición con una economía de mercado 'formal', una 'e.i.' fuera del mercado capitalista promete convertirse en un campo experimental social, crear el espacio para ensayar estilos de vida alternativos. Construir redes sociales de forma paralela a los circui-

tos económicos y, así, fortalecer el intercambio no mediado por el dinero, significa entonces sustraer el propio comercio de la producción a la dominación del mercado capitalista, intentar quitar al producto su carácter de mercancía. De esta manera, se le abriría un espacio a una economía orientada al valor de uso, a una producción que se apoya en una demanda real, pero que bajo las condiciones actuales está completamente subordinada a la producción tradicional de valor de cambio. Puesto que el valor de uso no corresponde, por cierto, de ninguna manera a la mercancía misma como rasgo exclusivo, sino que expresa una determinada relación entre consumidor y objeto consumido, se aspira por esta vía a reapropiarse de una relación no alienada con el producto como actividad productiva particular (cf. Gorz 1967 y 2000). Claus Offe critica que, por parte de los defensores de la e.i., "no siempre se haya puesto de manifiesto que, entre la 'dualización natural' y una economía dual tolerada y fomentada políticamente, existe una contraposición diametral: en un caso se confía en que las partes de la población que permanecen fuera del menguante mercado de trabajo se abran paso de alguna manera, con lo cual se aceptan, con júbilo o resignación, el trabajo en negro, los delitos menores, así como las formas más grotescas de la explotación y la autoexplotación. En el otro caso, esto es, en el marco de una programática política de la economía dual, se trata acerca de cómo aquella esfera delimitada del trabajo individual [*Eigenarbeit*] informal puede ser reconocida institucionalmente, fomentada, asegurada, extendida, y, por lo menos, sometida a los mismos criterios de justicia social, que reclaman validez en el sector formal de la sociedad de trabajo" (1984, 358, cit. en Negt 2001, 248). Tales consideraciones parecen haber llevado al presidente brasileño Luíz I. (Lula) da Silva a nombrar incluso, en enero de 2003, como secretario de Estado para la "economía solidaria", en el Ministerio de Trabajo, al economista marxista Paul Singer.

5. Con la transnacionalización del capitalismo, la atención se dirige nuevamente a "formas de trabajo informales específicas", que son ejercidas "por capas específicas de la población", "sobre todo si se tiene en cuenta qué significado [revisten] estas actividades para la formación de nuevas desigualdades entre las clases y los géneros" (Pahl 1985). Por eso, es importante examinar aspectos individuales del vaivén entre lo formal y lo informal: a) qué procesos favorecen la transferencia de actividades de la economía formal a la e.i.; b) qué relaciones se desarrollan entre ambos sectores; c) qué condiciones determinan el intercambio entre los distintos segmentos de la e.i.

Como contrapuestas a las relaciones informales –desde el punto de vista de la formalización estatal– de

autoorganización social, en las que está en juego la búsqueda de un nuevo modo de organización de las formas de vida comunitarias, deben clasificarse aquellos fenómenos informales que caen bajo la categoría marxiana de una "sobrepoblación *estancada*" (cf. MEW 23, 672; *C*, I/3, 801). Tan pronto la expansión industrial, que justificó calificar a esta "sobrepoblación" como "ejército industrial de reserva", se ha paralizado, puede asegurar aquella su supervivencia en un nivel bajo y problemático. En este sentido, se confirma la opinión de que la sobrepoblación relativa se transforma en absoluta (cf. Offe 1972). La merma de posibilidades de trabajo, entretanto, condicionada estructuralmente, fuerza tendencialmente la adecuación a las formas en las que uno se ocupa, a fin de asegurar la supervivencia, hacia formas de ocupación ilegal (trabajo infantil, mercado negro, prostitución), que, sin embargo, deben ser flanqueadas por subvenciones estatales permanentes (subsidios, pensiones), a través de lo cual se empuja de manera definitiva a un número creciente de familias a los márgenes de los circuitos económicos formales.

La realidad de actividades informales sin relación regular de ocupación y más allá de contratos convenidos se sustrae a los métodos estadísticos tradicionales. El ámbito de ocupación informal solo puede estimarse: en Alemania cabe suponer que, en 2003, más del 16 % del PBI fue generado 'en negro', es decir, en el sector informal (sin contar trabajos no pagos en el ámbito de la reproducción; cf. *Frankfurter Rundschau*, 3/1/2004); para el resto de los Estados industrializados oscila entre el 13 % y el 30 % (Altvater y Mahnkopf 2008, 105s.). Huelga decir que la equiparación de trabajo en negro con trabajo informal es insuficiente; solo aporta indicios. Así, ya 40 millones de estadounidenses (30% de los ocupados) son considerados "*independent contractors*" [contratistas independientes] o bien ocupados en "contingent jobs" [trabajos eventuales] (134ss.). Según Eurostat, en la UE, ya a mediados de la década de 1990, eran un 15 % en promedio, con valores sensiblemente superiores en Europa del Sur (Grecia 38,5 %) e inferiores en Escandinavia (aprox. 10 %; en Alemania 15 %; Candeias 2004). La imposición de un modo de producción de tecnologías de la información transnacional está ligado a la descomposición y recomposición de las clases trabajadoras y produce, como contracara, una e.i. con condiciones de trabajo carentes de seguridad y mal pagadas. La expansión de actividades informales no puede reemplazar de ninguna manera las ayudas económicas estatales, sino que fuerza precisamente su perduración y expansión como complemento irrenunciable para asegurar la supervivencia de los grupos poblacionales más pobres. Por otro lado, el monto de estas subvenciones se mantiene con frecuencia tan bajo porque se trata,

precisamente, de complementos al ingreso y no del ingreso mismo.

En la medida en que la globalización, la privatización y la desregulación neoliberal traen aparejados procesos de 'informalización', parece necesario orientar las luchas de resistencia de un movimiento de trabajadores debilitado en dirección a la 'formalización' fordista, que se ha tornado endeble. Especialmente en este sentido lo consideran Altvater y Mahnkopf, a quienes ese pasado les parece el tiempo en el que el capitalismo habría sido "formación de la sociedad" (2008, 25), lo que ya no sería, o aún no habría vuelto a ser. Esta mirada ha sido criticada como "perspectiva retronormativa": "Luego de que pueda hablarse de dinero informal y política informal, y que puedan ambos remitirse al trabajo informal, el concepto de informalidad está erigido como término paraguas y concepto clave de las relaciones socioeconómicas epocales" (Haug 2003, 150). Altvater y Mahnkopf también perciben que sería paralizador registrar solo la negación de la 'formalización' estatal fordista en las formas germinales y mixtas de '*governance'* [gobernanza] local y global nuevamente emergentes en el capitalismo de alta tecnología; en vista de ello, diferencian la "informalización ordenada" de la "desordenada" y admiten que la "ordenada", medida según el tipo ideal, podría ser conceptualizada como "semiformalización" o forma en devenir (2008, 303).

Bibliografía: E. Altvater y B. Mahnkopf, *Las limitaciones de la globalización. Economía, ecología y política de la globalización*. Trad. de C. Cabrera Luna. México 2002; –, *La globalización de la inseguridad. Trabajo en negro, dinero sucio y política informal*. Trad. de S. Villegas. Buenos Aires 2008; A. Bagnasco (ed.), *L'altra metà dell'economia*, Nápoles 1986; C. Besozzi, *Illegal, legal – egal? Zu Entstehung, Struktur und Auswirkungen illegaler Märkte*, Berna/Stuttgart/Viena 2001; M. Candeias, "Prekarisierung der Arbeit – Organisation der 'Unorganisierbaren'", en: *Argument* n° 256, año 46 (2004), fasc. 3-4, 398-413; F. H. Cardoso, Discurso del 28/1/1996, disponible en: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/1/28/brasil/14.html; – y E. Faletto, *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt/M 1977; H. de Soto, *Marktwirtschaft von unten. Die unsichtbare Revolution in den Entwicklungsländern*, Zúrich/Colonia 1992; P. Gonzales Casanova, *Globalidad, neoliberalismo y democracia*, México 1995; A. Gorz, *Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus*, Frankfurt/M 1967; –, *Arbeit zwischen Misere und Utopie*, Frankfurt/M 2000; W. F. Haug, *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie*, Hamburgo 2003; J. Huber, *Die neuen Helfer. Das "Berliner Modell" und die Zukunft der Selbsthilfebewegung*, Berlín Occ. 1987; OIT, *Employment, Incomes and*

Equality (1972), Ginebra 1993; –, *Resolution Concerning Statistics of Employment in the Informal Sector*, Ginebra 1993, https://mdgs.un.org/UNSD/demographic/meetings/wshops/India%20Aug07/Background_Informal_Resolution.pdf; –, *World Labour Report*, Ginebra 2000; O. Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt/M 1972; –, "Perspektiven auf die Zukunft des Arbeitsmarktes", en: –, *Arbeitsgesellschaft: Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/M 1984, 340-358; R. Pahl, *Division of Labour*, Oxford 1985; Th. Seibert, "Globalisierung: Davon haben wir längst noch nicht genug gesehen!", en: *Argument* n° 256, año 46 (2004), fasc. 3-4, 589-595; G. Tolosa Galvão, "Notas sobre o setor informal", en: E. Ramos de Castro y R. Acevedo Marin (eds.), *Amazonia em tempo de transição*, Belém 1989, 247-271.

Mario Candeias,
Wolfgang Fritz Haug y
Giustina Orientale Caputo

Trad. de Juan Ignacio Chia

⇨ Carga doble de trabajo, Clase obrera, Comercio, Cooperativa, Descentralización, Desempleo, Dinero, Domestificación (del trabajo), Economía comunitaria, Economía de mercado, Economía dual, Ejército industrial de reserva, Explotación,Flexibilización, Fordismo, Forma, Globalización/mundialización, Ilegalidad, Institución, Job, Mercado, Mercados de violencia, Modo de producción de alta tecnología, Modo de producción doméstico, Países en vías de desarrollo, Producción simple de mercancías, Política económica alternativa, Teoría de la dependencia, Tercer mundo, Trabajo, Trabajo asalariado, Trabajo doméstico, Trabajo en domicilio/teletrabajo, Trabajo familiar, Trabajo femenino, Trabajo individual, Trabajo infantil, Trabajo voluntario, Valor de uso, Violencia/poder.

Familia

Al.: Familie.
Ár.: ʿāʾila.
Ch.: jiating 家庭
Fr.: famille.
In.: family.
Ru.: sem'ja.

I. En las modernas sociedades industriales, la f. es entendida usualmente como la comunidad vital de un matrimonio y, eventualmente, de sus hijos sancionada por el Estado y la religión; esta es la así llamada f. nuclear. El término se traspone a comunidades vitales informales de diversa índole. Sin embargo, la f. como "relación comunitaria de los cónyuges y sus hijos" (Bittighöfer 1969) es un producto históricamente tardío de la sociedad burguesa; la f. patriarcal de la Antigüedad, al igual que la medieval, era una comunidad vital y productiva amplia, cuyos miembros estaban relacionados entre sí solo en parte por medio de vínculos de parentesco o matrimoniales. La f. era la forma de la relación de producción fundamental; en ella se condensaban todas las relaciones de dominación sociales. La forma de dominación patriarcal se trasplantó a otros vínculos sociales. La disociación moderna de las tareas de reproducción respecto de las de producción de medios de subsistencia en una forma autónoma con personas expresamente a cargo de ello, ha abierto paso a nuevas formas de dominación y opresión, así como a la marginación social de cuestiones ligadas a asegurar la vida de la próxima generación; la evolución de la asociación familiar a la f. nuclear estableció la forma burguesa de la opresión de las mujeres. En tal medida, la crítica de la f. es una piedra de toque para toda teoría de la liberación.

1. El concepto griego que más tempranamente corresponde al latino *familia*, *οἶκος*, significa en primer lugar "casa", e ingresó a las lenguas modernas en la expresión "economía" (literalmente, "administración de la casa" o "economía de la casa"). La palabra remite a la estructura de la f. antigua: es la de la comunidad doméstica patriarcal. La "casa", forma celular de la *polis*, es descrita por Aristóteles (*Pol*, cap. 2-4; *EN*, 1160b 211161a 9) como enlace entre tres tipos de vínculos de dominación que confluyen, todos ellos, en el señor de la casa: el aristocrático en relación con la esposa (1160b 37; *Pol*, 1254b 14); el de la realeza en relación con los hijos e hijas comunes, o, para ser más exactos, con los hijos varones (1159b 10s.; *EN*, 1160b 28); el tiránico o (en sentido estricto) despótico en relación con los esclavos (1160b 33s.; *Pol*, 1253b 10ss.), que Aristóteles equipara a la relación con el buey: "pues el buey hace las veces de criado para los pobres" (*Pol*, 1252b 11s.; 48). El señor de la casa se llama οἰκοδεσπότης, "déspota de la casa", denominación que de-

signa de manera muy acertada su posición de poder, pero no debe hacer olvidar la diferenciación en función de los grupos de referencia. "Cada uno es legislador de sus hijos y esposas" (49), dice Aristóteles citando a Homero (*Odisea*, canto IX, 114).

El término latino *familia* apunta en la misma dirección, extraña al concepto moderno de f. El término originario es –de acuerdo con el testimonio del gramático Sexto Pompeyo Festo (*De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*), del siglo II d. C.– *famel* o *famul*, "siervo, esclavo", retomado en latín arcaico del osco (que se mantuvo en la forma latinizada *famulus* hasta la Modernidad burguesa temprana como designación para "siervo de la casa"). Marx apunta, en sus extractos tomados de *Ancient Society* de Morgan, apoyándose en la historia de este préstamo, que la f. era una "aparición moderna […] entre las tribus romanas" (*AE*, 93). "Por tanto 'f.', en su sentido primitivo, no tenía relación con la pareja unida en matrimonio o con sus hijos, sino con el conjunto de esclavos y servidores que trabajaban para su mantenimiento y se hallaban bajo la autoridad del *paterfamilias*" (ibíd.). El término *familia* fue "introducido en la sociedad latina para definir un nuevo organismo cuya cabeza mantenía bajo autoridad paterna a la esposa, hijos y servidumbre" (93; cf. MEW 21, 61). "La f. moderna" –escribe Marx refiriéndose con 'moderna' no a la Modernidad, sino a la época 'civilizatoria temprana' de Roma posterior a la disolución de la sociedad tribal, "encierra en germen no solo la *servitus* (esclavitud), sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la *miniatura* de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado" (ibíd.). Lawrence Krader precisa que los antagonismos no pasan de la f. a la sociedad, sino que "los produce la sociedad y de ahí pasan a la f." (1988, 26). Si la f. se define como "la totalidad de los esclavos, los criados, la *servidumbre*, supeditados a un *dominus* […]; luego, por extensión, toda la comunidad de la casa (libres y esclavos)" (Georges 1913, I, 2682), *dominus*, "señor, amo de casa, amo", a su vez, se deriva de "casa" (*domus*), que luego se generaliza en *dominatio*, "dominación".

2. Una casa, un buey y una mujer son, para Hesíodo (siglo VII a.C.), lo primero que un hombre necesita, pero una mujer "comprada, no casada, que pueda seguir aun a los bueyes" (1986, 14, v. 405s.); "te exhorto a que te hagas con un peón sin familia [θής ἄοικος, literalmente "sin casa"], y te busques una sirvienta sin hijos [ἔριθος ἄτεκνος]" (20, v. 601); solo más tarde se suma la esposa como magnitud de riesgo: ella debe casarse en el quinto año de su nubilidad y ser virgen; el hombre, en cambio, debe casarse recién a los treinta (23, vv.

694-698). Esto define, en lo esencial, las determinaciones fundamentales de la f. antigua durante muchísimo tiempo. Aristóteles, que tres siglos más tarde constata la misma diferencia de edad entre los cónyuges, establece que las funciones constitutivas para la "casa" son la procreación y la preservación de la vida (σωτηρία), mientras "las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos" (*Pol*, 1252a 53, 1253b). La dominación se basa para Aristóteles en la propiedad, que es para el señor un instrumento para la vida "y es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada" o un "instrumento" animado (54). Jenofonte ofrece en Οικονομικός una descripción más bien empírica de la administración de la casa. Las relaciones de género no son representados aquí, como en Aristóteles, de un modo preeminentemente normativo-patriarcal, sino –en un marco dado sin duda de antemano que "nos ha asignado […] la divinidad" (VII, 29s 242)– como relación variable entre los cónyuges: "Yo creo que si la mujer es buena administradora en la hacienda, contribuye tanto como el marido a su prosperidad" (ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν, III, 15, 206; cf. VII, 30s, 242); su división del trabajo confluye con una división de las esferas: bajo techo manda la mujer; a cielo abierto, el hombre (VII, 19-26, 241s); la 'hermosa' posición erguida se deriva de su función de vigilar a la servidumbre doméstica (X, 10 256). "Si un hombre actúa contra la naturaleza que le dio la divinidad, no pasa inadvertida a los dioses su deserción (ἀτακτῶν) y sufre el castigo por haber abandonado su trabajo (ἔργα) o desempeñar el de su mujer" (VII, 31s 243). Partiendo de estas descripciones, Foucault [1984] aborda la relación entre cónyuges en el cap. "Economía" del segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*, mientras que bajo "Erótica" trata la pederastia, lo cual acentúa demasiado una subcultura aristocrática, pero da, con todo, un indicio de que la f. no debía ser la principal sede para el amor y las prácticas sexuales placenteras.

También la f. romana antigua era "la unidad económica mínima; su fundamento jurídico, la *patria potestas*" (*Der kleine Pauly*, 2, 511). El despotismo autocrático del padre de familia (*pater familias*) es subrayado aquí a través del derecho sobre la vida y la muerte (*ius vitae necisque*) de todas las personas que se encuentran bajo su *potestas*, en especial sus hijos matrimoniales y los descendientes legítimos de estos; a diferencia de lo que sucede en Grecia, esta *potestas* se extingue solo con la muerte del padre. Por eso Engels designa la f. romana como "tipo perfecto" de la forma patriarcal de la f. (MEW 21, 61; *OF*, 135). Además de los elementos de la f. griega antigua, la f. romana abarcaba también la relación clientelar (*Der kleine Pauly*, 2, 511).

3. Con la conversión al cristianismo, el *pater familias* perdió su función de sacerdote de la casa y se volvió, junto con su esposa, miembro de la comunidad cristiana local. No hay que subestimar el igualitarismo de orientación religiosa (e inicialmente en ocasiones también social) del cristianismo (primitivo) como *un* factor de la modificación de la *potestas* del *pater familias.* Simultáneamente, no obstante, la cristiandad retrotrajo a la mujer libre romana a relaciones matrimoniales patriarcales (prohibición del divorcio, por caso) de un tipo del que estas, en cuanto ciudadanas romanas, se habían visto libradas, en buena medida, ya desde el principado. Con la disgregación del ordenamiento estatal, cobró una importancia creciente el parentesco *espiritual* fundado por el bautismo, en la medida en que ofrecía una variedad de posibilidades de vinculación que se complementaban o superponían. Con todo, la f., como comunidad doméstica, siguió siendo una constante cultural-antropológica y la unidad económica elemental. En la época de las grandes migraciones, las relaciones familiares se ampliaron a través de la mezcla con estructuras gentilicias de clanes y de la propagación de modos de vinculación feudales, lo que luego en la Edad Media se reprodujo como *familia* feudal. Los criados medievales se distinguen, en un plano típico ideal, de los esclavos domésticos por su estatuto en mayor o menor medida personalmente libre; y, con ello, por la posibilidad, por principio, de cambiar de señor, así como por el carácter esencialmente transitorio del servicio servil en cuanto período restringido a la juventud.

La f. como comunidad de vida y producción –como 'casa integral' (cf. Brunner 1958)– es una forma que se muestra como constante de la existencia social del ser humano desde la temprana sociedad de clases, pasando por la formación social antigua, hasta el fin del feudalismo, mientras que durante ese extenso período de tiempo las clases y los estratos se vieron sometidos a una considerable transformación.

La casa y su economía, junto con todos los involucrados, circunscribieron el reino de la f. hasta la diferenciación capitalista de la producción de bienes a escala social, que condujo a la separación entre la f. y la economía con ánimo de lucro.

Bibliografía: B. Bittighöfer, "Familiensoziologie", *Wb. d. Marxistisch-leninistischen Soziologie*, ed. de W. Eichhorn I *et al.*, Colonia/Opladen 1969; O. Brunner, "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'" [1958], en: –, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen/Zúrich 1968, 103-127; *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike,* ed. de K. Ziegler y W. Sontheimer, 5 vols., Stuttgart 1964-75; S. Dixon, *The Roman family*, Baltimore *et al.* 1992; M. Foucault, *Historia de la sexualidad, vol. 2: El uso de los placeres* [1984]. Trad. de M. Soler. Bue-

nos Aires 2003; K. E. Georges, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch,* 2 vols., Hannover/Leipzig 1913; Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Trad. de P. Vianello de Córdova. México 1986; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates.* Introd., trad. y notas de J. Zaragoza. Madrid 1993; L. Krader, "Introducción", en: K. Marx, *AE*, 1-70; W. K. Lacey, *The family in classical Greece,* Londres 1968; H. Rosenbaum (ed.), *Seminar: Familie und Gesellschaftsstruktur. Materialien zu den sozioökonomischen Bedingungen von Familienformen*, Frankfurt/M 1978.

Wolfgang Fritz Haug
y Alexis Petrioli

II. 1. Desde el siglo XVIII se discute en términos filosóficos la constitución de una nueva forma social en conexión con la forma burguesa de la f. Jean-Jacques Rousseau esboza en el *Émile* la idea de una educación para el burgués y difunde una forma de f. como alternativa filantrópica, desde un punto de vista cristiano, a las prácticas de la aristocracia y los estratos inferiores. Uniendo la educación de los niños a la responsabilidad explícita y exclusiva de los progenitores en el ámbito familiar, desarrolla una división genéricamente específica del trabajo, jerárquica y al mismo tiempo complementaria, en la medida en que valora los trabajos de las mujeres en el seno de la f., su círculo de influencia y su horizonte de formación, pero sometiéndolos en buena medida al predominio del marido y haciéndolos quedar circunscriptos a la f. "Mujer, honra a tu jefe: es él quien trabaja para ti, quien gana tu pan, quien te alimenta: he ahí al hombre" (1762, 596). En esto, Rousseau apuesta por la autodeterminación y aboga con vehemencia a favor de un casamiento por amor. Mientras que los jóvenes burgueses deben aprender a lidiar responsablemente con la propiedad, así como con las crisis y, al mismo tiempo, a participar de la sociedad civil (en consonancia con el *contrat social* formulado por Rousseau más o menos al mismo tiempo), las mujeres deben encargarse de resolver los problemas familiares dentro de la f. y no permitir que pasen a la esfera pública. En esa medida, el proyecto de Rousseau está orientado a sujetos activos y es, para su época, subversivo (Ketelhut 1993).

En *La metafísica de las costumbres*, de 1797, Immanuel Kant coloca en primer plano la regulación legal de la administración burguesa del hogar, cuyo componente esencial es la f. Derechos y deberes emanan de la "adquisición": "el *varón* adquiere una *mujer*, la *pareja* adquiere *hijos* y la *f.*, *criados*" (2008, § 23, A 106, 97). El fundamento de la f. es, para (el soltero) Kant, el matrimonio monógamo, indisoluble (§ 26, A 109, 99s.,) para engendrar hijos (como finalidad utilitaria exclusiva de las 'facultades sexuales',

Doctrina ética elemental, § 7, A 75, 284ss.) y educarlos (§ 24, A 107, 98). El cuidado de los hijos propios por parte de los padres es imperioso, lo cual KANT extiende también, en parte, a los hijos de los criados (§ 30, A 116, 104ss.). Si bien parte ciertamente de la premisa de que todos los seres humanos nacen libres, considera que la dominación de la f. burguesa sobre los criados y la del varón sobre la mujer están justificadas en términos contractuales, en aquel caso, y biológicos, en este: "Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él, la parte que manda, ella, la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra solo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común de la [administración de la] casa y del derecho a mandar, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al fin" (§ 26, A 110, 100). La división sexual del trabajo, con la competencia exclusiva de las mujeres en lo que atañe al trabajo de la f. y la sentimentalidad, aparece como natural.

Para HEGEL en la f. rige una "ley divina" que regula las relaciones entre varón y mujer, padres e hijos, hermano y hermana (*FE*, VI.A.a, 527). La f., compuesta por el matrimonio y sus hijos, se vuelve ella misma sujeto en la cosa púbica, su condición y consecuencia (529). La f. "se consuma" en la figura del matrimonio, en la existencia y el cuidado tanto de la propiedad como de la educación de los hijos (*FDD*, § 160, 233). HEGEL asume que solo por medio de la f. puede transmitirse una actitud individual para lo universal. "La sustancia ética" (como lo bueno y habitual) "es el *espíritu real* de una f. y de un pueblo" (§ 156, 231). En la f. los individuos no son únicamente personas, sino miembros. Si la mujer, en cuanto "piedad", encarna la f. hacia el interior, el hombre sirve en cuanto administrador de la propiedad y mediador entre la f. y la cosa púbica. "Por tanto, el hombre tiene su vida sustancial real en el Estado, la ciencia, etc., y además en la lucha y el trabajo con el mundo externo y consigo mismo" (§ 166, 238).

2. En la concepción hegeliana del Estado como "necesidad *exterior*" para la f. y la sociedad civil y, por otro lado, como su "fin *inmanente*" (*FDD*, § 261, 234), critica MARX la inversión filosófica: "La idea es subjetivada y la relación *real* de la f. y la sociedad civil con el Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. F. y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos. Pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la f., "las circunstancias, el

arbitrio", etc., se convierten aquí en factores objetivos *irreales* de la idea, que significan otra cosa" (MEW 1, 206; *CFDHI*, 322; trad. mod.). En la medida en que Hegel hace de la idea "el *sujeto*" y de la "*mentalidad política*", "el *predicado*", la representación del "desarrollo lógico de la f. y de la sociedad civil para convertirse en el Estado" se vuelve "pura *apariencia*" (324). En *MEF*, Marx problematiza además, a propósito de la perspectiva de Hegel, el aislamiento mental y el paso gradual del derecho privado a la moral, la f., la sociedad civil, el Estado y la historia universal, que se disuelven y se engendran alternativamente (MEW 1, 581s.; *MEF*, 203).

Marx destaca sobre todo la contradicción, en la argumentación de Hegel, consistente en hacer del amor y la propiedad de la tierra (*FDD*, § 305, 362; *HW* 7, 474s.), en igual medida, la base de la f.; y en tener que suponer, al hacerlo, que la primogenitura, que excluye a los otros hijos de la posesión de la tierra, sucede en nombre del amor (MEW 1, 303s.; *CFDHI*, 410ss.). En lo sucesivo, la f. misma aparece como la forma preferencial para garantizar la posesión y la propiedad, forma que tiene por ende consecuencias vinculantes y excluyentes para sus miembros; en especial, mujeres e hijos.

En *MC*, Marx y Engels exigen la abolición de la f. burguesa, que "encuentra su complemento en la forzada carencia de f. de los proletarios y en la prostitución pública" (MEW 4, 478; *MC*, 46). Esperan una forma nueva y superior de f., cuyos presupuestos ya están dados, a su entender, en la f. proletaria, que no se funda en la propiedad privada, sino, "en ocasiones", en "verdadero afecto familiar, basado en condiciones extraordinariamente reales"; en la f. burguesa, en cambio, ven esencialmente la "hipocresía" de la burguesía y el "fundamento" sobre el cual esta última "ha erigido dominación"; "el hastío y el dinero" son en aquella el "nexo de unión" (MEW 3, 164; *IA*, 207s.; trad. mod.). Todo individuo lleva en sí la posibilidad de eludir las reglas familiares y representaciones morales, con lo cual la institución puede subsistir como orientación válida para todos, sin que sea vivible para todos.

En *C*, I, Marx establece una conexión entre las alteraciones en las fuerzas productivas y en la vida familiar. Después de una incisiva crítica a la situación de las trabajadoras fabriles y a los efectos en el cuidado de los niños, llega a la siguiente proposición, orientada hacia el futuro: "Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo

fundamento económico en que descansará una forma superior de la f. y de la relación entre ambos sexos" (MEW 23, 514; *C*, I/2, 596).

He aquí un punto de contacto para analizar los desarrollos del conjunto social, que une los dos ámbitos en los que transcurre el tiempo de vida y trabajo de las mujeres, trascendiendo las separaciones entre los ámbitos público y privado, a fin de desarrollar una praxis para ambos sexos que no parta del hecho de que el hombre por la mañana caza, por la tarde pesca, hacia la noche apacienta el ganado, después de comer critica como le place (MEW 3, 33; *IA*, 34), mientras que la mujer limpia, cocina, lava y cuida a los niños.

Los estudios de Morgan causaron una gran impresión en Marx y, sobre todo, en Engels. Marx formula –de un modo menos unidimensional que Engels en su escrito tardío sobre la f.– una evolución desde al matriarcado hasta la dominación masculina. En *AE*, describe de manera ejemplar el comportamiento de los "griegos homéricos": "El matrimonio entre parejas individuales ha existido desde el período inferior de la barbarie bajo la forma de una unión de parejas por un plazo voluntario; fue haciéndose más estable, a medida que fue avanzando la sociedad primitiva y progresando mediante inventos y descubrimientos hacia condiciones cada vez más adelantadas. El hombre comenzó a exigir fidelidad a la mujer bajo castigos salvajes, pero reclamando la exención para él mismo" (79). Con el desarrollo de la monogamia confluyeron, según Marx, la prostitución y el adulterio para los hombres, la descendencia masculina, la autoridad masculina en la f., la propiedad privada y su transmisión hereditaria en línea masculina.

Engels redacta su escrito sobre el origen de la f. totalmente bajo la influencia de los estudios etnológicos de Morgan: en el prólogo se lee acerca de la "producción y reproducción de la vida inmediata": "Pero esta producción y reproducción es de dos clases. Por una parte, la producción de medios de existencia […]; por otro lado, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres […] está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, por un lado, y de la f., por otro" (MEW 21, 27s.; *OF*, 80). Esta representación de una especie de equiparación de rango entre el "trabajo" y la f. fue prontamente olvidada e incluso considerada un error de Engels, al cual se refiere una nota al pie de la edición francesa de *OF* (cf. Meillassoux 1983, 7).

En *AE* de Marx, Engels ve un legado sobre cuya base reconstruye (en *OE*) las formas de f. en conexión con el desarrollo de los modos de producción y las relaciones de parentesco. Siguiendo a Marx y a Morgan, supone que las relaciones

de parentesco son más constantes que las formas de f., de modo que a partir de aquellas pueden reconstruirse –como en el caso de los pueblos primitivos contemporáneos– formas de f. anteriores, que ya no existen. Esboza estas formas de acuerdo con las etapas de civilización de MORGAN: salvajismo, barbarie, civilización. La propiedad privada y la transmisión hereditaria son, para ENGELS, elementos importantes que han contribuido al surgimiento de la f. por parejas y del primado de la línea masculina. Rastreando el desarrollo de la monogamia, se remonta al "estadio medio de la barbarie", desde la promiscuidad al matrimonio individual.

ENGELS se representa, por ende, el desarrollo de la forma familiar monógama como condicionado por el modo de la economía y por "la tendencia a impedir el matrimonio entre consanguíneos", que se hace valer "de modo espontáneo, a tientas, sin conciencia clara del fin que se persigue" (MEW 21, 50; *OF*, 121). "Por tanto, la evolución de la familia en los tiempos prehistóricos consiste en una constante reducción del círculo en cuyo seno prevalece la comunidad conyugal entre los dos sexos, círculo que en su origen abarcaba la tribu entera" (52; 124). Parte del hecho de que, en el hogar del comunismo primitivo, lo usual era la "preponderancia de las mujeres" (126), ya que estas, a diferencia de los hombres, pertenecían en su mayoría a la misma *gens*. Atribuye el surgimiento de la "f. de parejas", en el límite entre las dos etapas del "salvajismo" y de la "barbarie" (a semejanza de BACHOFEN) a la actitud de las mujeres: "Cuanto más perdían las antiguas relaciones sexuales su candoroso carácter primitivo selvático […], más envilecedoras y opresivas debieran parecer esas relaciones a las mujeres y con mayor fuerza debieron de anhelar, como liberación, el derecho a la castidad, el derecho al matrimonio temporal o definitivo con un solo hombre" (57; 130).

En el matrimonio por grupos, la descendencia solo podía desarrollarse a través de la "línea femenina" en la medida en que únicamente era comprobable la descendencia materna (47; 118). Solo cuando fue posible aumentar los medios de existencia a través de la ganadería se produjo una revolución en varios niveles. Se desarrolló la representación de la propiedad privada y, con ello, el deseo de transmisión hereditaria, de lo cual surgió el matrimonio individual. El derecho materno fue sustituido por el paterno, dando comienzo así a la dominación del hombre sobre la mujer, porque fueron los hombres quienes desarrollaron la propiedad privada en la forma de rebaños y procuraron garantizar que solo sus hijos fueran "los herederos" de su riqueza. Las mujeres perdieron privilegios y derechos. "Por tanto, la monogamia no aparece de ninguna manera en la historia como una reconciliación entre el hombre y la

mujer, y menos aún como la forma más elevada de matrimonio. Por el contrario, entra en escena bajo la forma de esclavización de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria" (68; 142).

Así como el Estado se eleva por encima de las clases y resulta de ellas, del mismo modo se elevan el matrimonio único y la f. única por encima de los sexos; este es al mismo tiempo resultado del desarrollo de las relaciones entre los sexos y debe ser producido de nuevo una y otra vez por los individuos, hombres y mujeres. "La monogamia fue un gran progreso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y la propiedad privada, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un retroceso relativo, y el bienestar y el desarrollo de unos se imponen a expensas del dolor y la represión de otros" (ibíd.; 143; trad. mod.). Si, en el hogar del comunismo primitivo, "que comprendía numerosas parejas conyugales con sus hijos", la dirección del hogar por parte de las mujeres "era también una industria pública, socialmente tan necesaria como la provisión de los víveres por los hombres", en la f. única patriarcal el gobierno del hogar se reduce a "*servicio privado*; la mujer se convirtió en la criada principal"; solo la industria capitalista "le ha abierto de nuevo […] el camino de la producción social. Pero esto se ha hecho de tal suerte que, si la mujer cumple con sus deberes en el servicio privado de la f., queda excluida de la producción pública y no puede ganar nada; y si quiere tomar parte en la industria pública y ganar por su cuenta, le es imposible cumplir con los deberes de la f." (75; 151; trad. mod.).

Solo mediante la integración en el trabajo remunerado, se vuelve posible, según Marx y Engels, la "emancipación de la mujer", siempre y cuando, además, "el trabajo doméstico no le ocupe sino *un tiempo insignificante*", lo cual se ha vuelto posible por el hecho de que la industria moderna "precisamente exige" el trabajo de la mujer y, al mismo tiempo, "tiende cada vez más a transformar el trabajo doméstico privado en una industria pública" (158; 250, subrayado de B.K.; trad. mod.). Con la socialización de la producción, la "administración privada de la casa" se convierte, de acuerdo con Engels, "en una industria social; el cuidado y la educación de los hijos, se vuelve un asunto social. La sociedad cuidará con el mismo esmero de todos los hijos, sean legítimos o naturales" (77; 154; trad. mod.). Este error a propósito de la transformación de todo el trabajo de reproducción en trabajo socializado, en lo posible industrial, marcó en buena medida el desarrollo de los países del socialismo de Estado.

La representación de la propiedad privada, así como en las relaciones de dominación entre los

sexos, hace posible, para Engels, el salto desde los comienzos de la civilización a la sociedad burguesa, sin tener en cuenta las formas de f. de las épocas intermedias. Engels contempla esencialmente dos formas: la proletaria (sin propiedad) y la burguesa, a cuyas evoluciones traspone las conclusiones que extrae de los análisis de la prehistoria. Con la industrialización y la capitalización se requirieron ante todo fuerzas de trabajo crecientes, de modo que se recurrió a todas las fuerzas de trabajo disponibles – hombres, mujeres y niños– para el trabajo asalariado. En Engels queda claro que la política salarial del capital se ve favorecida por el hecho de que los trabajadores tengan f. Los empresarios podían utilizar la forma familiar de convivencia para su política salarial (MEW 2, 308).

3.1. Siguiendo a Marx y Engels, Lenin exige como tarea principal del movimiento de mujeres proletarias "incorporar a la mujer al trabajo social productivo, arrancarla de la 'esclavitud doméstica'" (*LOC* 32, 440). Inicialmente se intentó en la Rusia soviética alcanzar la 'socialización de las tareas familiares', pero en 1936, bajo el régimen de Stalin, se renunció a ello con el argumento de que, de momento, el Estado no estaba en condiciones de hacerlo (cf. Millett 1974). Una serie de trabajos colectivos se dan nuevamente en la f., lo cual confluye con la idealización de la maternidad.

3.2. Rosa Luxemburg ve, como Marx y Engels, la posibilidad de desarrollo a partir de la contradicción. Describe la situación de la proletaria simultáneamente como miseria y como esperanza: "El capitalismo la ha arrojado al yugo de la producción social, a los campos ajenos, a los talleres, a la construcción, a las oficinas, a las fábricas y a los almacenes separándola por primera vez de la familia" (*GW* 3, 410). Aunque en la "separación de los ámbitos privado y público" parece "tan inaceptable la 'estrechez doméstica' como el 'yugo de la producción social'" (Haug 1988, 19), este último sigue siendo, según Luxemburg, la perspectiva para las mujeres: "Para el propio mecanismo económico, la educación escolar y la inteligencia espiritual de las mujeres se han vuelto ahora necesarias. La mujer limitada y poco mundana de la anticuada 'vida doméstica' ya no es adecuada para las demandas de la gran industria y el comercio, ni para las demandas de la vida política" (*GW* 3, 164). Luxemburg subraya los rigores del trabajo doméstico y critica el hecho de que, en el capitalismo, este no sea considerado productivo, pues no crea plusvalor (163). Llama a las proletarias a entender este "disparate" y luchar para alcanzar la igualdad. Como objetivo formula lisa y llanamente –al igual que antes lo habían hecho Marx y Engels– la socialización de todo el trabajo familiar. En *Die Sozialisierung der Gesellschaft* [La socialización de la sociedad], demanda la obligato-

riedad universal de trabajar. "La sociedad debe tomar a su cargo a todos los que no puedan trabajar, no como hoy, dándoles miserables limosnas, sino rodeando a los niños de los cuidados necesarios, inculcándoles una educación social, atendiendo convenientemente a los ancianos, cuidando gratuitamente a los enfermos, etc." (*GW* 4, 432).

3.3. En la corriente principal de la socialdemocracia, se discuten cuestiones que atañen a la f., sobre todo desde la perspectiva de la 'fuerza de lucha'; en un primer momento, también directamente la de las mujeres; más tarde, solo la de los hombres. Lo que se mantiene fuera de discusión es, ante todo, la actividad profesional de la mujer (Kautsky, Bebel, Braun, Zetkin) y la socialización de las tareas familiares. Lily Braun (1901) hace propuestas concretas para aliviar a la f., en la medida en que sugiere crear comunidades económicas. Si, para Bebel, las relaciones de producción transformadas eran aún el fundamento de una forma superior de f., las tendencias posteriores se orientan a aferrarse a la f. existente como a un refugio de resistencia contra el capitalismo. En la f. se supone que se educa a los niños, en ella se vive en condiciones supuestamente distintas que en cualquier otra parte de la sociedad. De este modo se pierde de vista la cuestión de la emancipación de la mujer. La mujer conserva una posición central en la f. y es por ende responsable de la construcción del socialismo; p. ej., de la reproducción de la fuerza de lucha masculina. A esto se añade el hecho de que, con la industrialización creciente, la f. ofrece un ámbito resguardado que hace que los trabajadores lidien con el trabajo productivo, pero excluye a las mujeres de la producción. Otro elemento que ha contribuido a la consolidación de las formas de f. existentes fue la estrategia contradictoria del movimiento de los trabajadores, consistente en exigir al mismo tiempo igualdad salarial y salario familiar, lo cual, a fin de cuentas, va en dirección contraria a la participación de las mujeres en la producción (Barrett y Mc Intosh 1982).

3.4. Antonio Gramsci se dirige, en 1918, contra el reproche de que los socialistas se propondrían abolir la f., "la primera de todas las células sociales, que va más allá del individuo y le impone al individuo obligaciones y responsabilidades" (1987, 76; 1958, 169). Considera la f. dentro de la cuestión de las condiciones con las que asisten a la escuela los hijos de trabajadores, a diferencia de los hijos de otras clases; para que la f. se vuelva "órgano de la vida moral", es necesaria la propiedad colectiva. Ahora bien, al igual que Marx, se opone a que "la educación de los niños sea confiada a dispositivos estatales que actúan de manera impersonal, mecánica y burocrática" (77). Más tarde, ya en la cárcel, Gramsci muestra, en sus análisis del modo de producción

fordista, cómo los "industriales norteamericanos" tratan de controlar las "relaciones sexuales de sus dependientes" (Cuad. 1, fasc. 1, § 62, 138): "El nuevo industrialismo quiere la monogamia" (Cuad. 2, fasc. 4.XIII, § 52, 203). En definitiva, el disciplinamiento de los instintos sexuales significa "un fortalecimiento de la 'f.' en sentido amplio (no de esta o aquella forma histórica), de la reglamentación [y estabilidad] de las relaciones sexuales" (Cuad. 1, fasc. 1, § 158, 194).

4. La investigación etnológica y antropológica se conecta de múltiples maneras con Marx y Engels, desarrollando las posiciones de estos desde una perspectiva crítica. Así, por ejemplo, se pone en evidencia que la representación de la propiedad privada como causa constante y exclusiva de la opresión de las mujeres, también en las sociedades primitivas, no puede afirmarse con la universalidad supuesta por Engels. Claude Meillassoux rastrea la evolución de las comunidades domésticas remontándose a la sociedad primitiva. Le reprocha a Marx haber partido, en los *Gr.*, de la "comunidad" como algo natural y de las relaciones de parentesco como relaciones de consanguinidad, con la consecuencia de "eludir el examen de las condiciones históricas y materiales" (1989, 13), dejando de lado, por ejemplo, la evolución social de las relaciones de parentesco. Tanto la división genéricamente específica del trabajo como el matrimonio les son infligidos "a las mujeres por imposición" y requieren explicación (38). Meillassoux procede a partir de pequeños colectivos, organizados en matrimonios, en los cuales las mujeres se ocupan de "la continuidad de las tareas agrícolas" y representan, de este modo, un polo relativamente inmóvil, mientras que los hombres cazadores son móviles. Esto limitaría "las posibilidades de reproducción" social, ya que la colectividad dependería de la fecundidad de las mujeres púberes presentes. De este modo, el mantenimiento del grupo no fue posible más que a través del rapto de mujeres y, por consiguiente, de la ruptura de la matrilinealidad; "el cazador, al enfrentar a otros seres humanos y ya no a los animales, se vuelve guerrero" (48s.). De esta lógica se deriva, para Meillassoux, la subordinación de las mujeres: "El rapto contiene y resume en sí todos los elementos de la empresa de inferiorización de las mujeres, y es el preludio de todas las otras" (ibíd.).

Paul Drechsel (1985), en su reconstrucción del surgimiento de la división sexual del trabajo, asume que las organizaciones de la descendencia aparecieron porque los varones ansiaban disponer de la reproducción de la especie, algo que él no ve asociado a la evolución de la propiedad privada. El único medio para ejercer presión consistía en el plusproducto de la caza, bajo el presupuesto de la división entre caza y "*home base*" [lugar de

residencia]. Para Maurice Godelier (1987), las relaciones de parentesco funcionan en la sociedad sin clases (de los Baruya, en Nueva Guinea) de una manera que puede compararse con la de las relaciones de producción en las sociedades de clases; algo que él explica por el hecho de que, para la reproducción de las sociedades sin clases, el control de los "individuos vivientes" es más importante que el de los medios materiales de producción. En ello desempeñaría un papel crucial la regulación social del comportamiento sexual en la dominación preestatal.

Eleanor Leacock (1978) se concentra en la conversión de la producción de bienes de uso en producción de mercancías, que disuelve las viejas colectividades y funda nuevos "lazos económicos": "Las mujeres comienzan a perder el control de su producción, y la división sexual del trabajo, ligada a su capacidad para la procreación, se convierte en la base para su opresión como dispensadoras privadas de servicios en los hogares individuales" (255). Las mujeres logran, no obstante, conservar en parte su autonomía económica y un estatus relativamente elevado. Leacock introduce el ejemplo de las mujeres de África occidental, que conservaron sus derechos incluso en Estados con clases económicas. La evolución de la propiedad privada no puede ser, por lo tanto, el único factor determinante en la subordinación de las mujeres. Cabe atribuir a su crítica feminista "la difundida suposición de que las mujeres son actores sociales en menor medida que los hombres" (147) y la costumbre de dar por sentada la "jerarquía sexual" (153).

También Lars Lambrecht *et al.* (1998), al examinar investigaciones de la década de 1990 sobre el surgimiento de las sociedades, llegan a resultados que contradicen una serie de conexiones asumidas por Marx y Engels y sus sucesores: la caza mayor no era la base de la subsistencia, por lo cual tampoco fundaba una división sexual del trabajo entre cazadores y recolectoras. No existía la propiedad, tampoco la propiedad común en las fuentes de la conservación de la vida, pues los seres humanos vivían demasiado dispersos. Debido a la vasta extensión espacial de los movimientos migratorios, no hace falta explicar el motivo de los lazos duraderos de posesión de la tierra. No existía, como unidad social, la f. por parejas, sino una forma especial: la de 'hijos de una madre/grupo de hermanos'. Nada indica que haya habido un matriarcado original. La sociedad no surgió, en su forma temprana, como Estado; aparentemente los asuntos sociales eran manejados conjuntamente por mujeres y hombres (88ss.). El surgimiento de la dominación, las clases, el patriarcado se dio con el desarrollo de 'altas culturas'; al parecer, en relación con la conducción de la guerra, no con la división sexual del trabajo.

5. Max Horkheimer (1936) ve, en la conservación de la autoridad necesaria para el proceso capitalista de trabajo y la complementaria disposición a la subordinación, la *ratio essendi* [razón de ser] de las instituciones, que produce los caracteres correspondientes, el más importante de los cuales es la f. (123). La finalidad consciente de la f. burguesa habría sido velar por la subordinación al imperativo categórico (124). En la "fortaleza física" ve Horkheimer la causa del primer nivel de autoridad, el nivel masculino en la f.: "Puesto que, *de facto*, el padre es el más poderoso, lo es también *de iure* [de derecho]" (ibíd.). En la f. aprendían los niños que "el cumplimiento de todos los deseos en realidad dependía del dinero y de la posición" (131).

Oskar Negt (1984) examina el ámbito privado de la reproducción para hallar puntos de conexión para una política sindical que vaya más allá de los límites de la política salarial tradicional. Se propone incorporar, en las estrategias políticas, el tiempo cada vez mayor que los trabajadores activos pasan fuera del trabajo remunerado. Aquí, sin embargo, la f. no es vista como ámbito de tareas femeninas y de opresión de las mujeres.

Los estructuralistas franceses amplían las representaciones sobre las conexiones entre Estado y f. añadiendo cuestiones relativas a las mujeres, en el contexto de análisis complejos del poder. Arlette Farge y Michel Foucault (1982) muestran, a partir del ejemplo sin parangón de las *Lettres de cachet* de la segunda mitad del siglo XVIII (las peticiones al rey para que castigue con la cárcel comportamientos indeseados de los miembros de la f.), cómo el ámbito privado pudo instalarse en tanto y en cuanto se volvió posible su manejo estatal. "El enfrentamiento entre marido y mujer tiene aquí el mismo estatuto que la traición al rey o la falta a la religión" (33). El secreto íntimo realiza "un viaje prodigioso: porque llega hasta el rey –autoridad suprema–, queda en la f." (237). Los individuos participan así en la construcción del Estado, pero al mismo tiempo socavan la credibilidad del soberano, ya que este corre el riesgo de hacer encarcelar a inocentes de manera abusiva. Jacques Donzelot (1998) ve a la f. como agente político multifacético: "Parte implicada, es también parte directamente implicante en ese juego móvil de lazos, bienes y acciones debido a las estrategias de alianzas matrimoniales y de obediencia clientelista que mantienen a la sociedad en una especie de guerra civil permanente, de la que es testimonio la fantástica importancia del recurso a lo judicial" (51). El poder del hombre como jefe de f. es en él también el resultado del interés estatal: en la medida en que el Estado garantizaba protección a las f., el jefe de f. estaba obligado a rendir cuentas ante el Estado por el resto de los miembros de la f. En el curso del desarrollo de la asistencia, la medicina, la educación y el

psicoanálisis, la f. se convirtió en punto de apoyo del orden estatal y, al mismo tiempo, "en punto de apoyo de las reivindicaciones para una mayor igualdad social" (56). Las mujeres pasaron a ser, también en las clases inferiores, amas de casa y cuidadoras de sus maridos; debían mediar entre los deseos de los miembros de la f. y el resto de las instituciones que estaban desarrollándose; como, p. ej. entre los niños y la escuela o el médico, etc.; en cuanto responsables por los niños, fueron controladas estatalmente (p. ej. a través de la asistencia). El punto culminante de este desarrollo es el psicoanálisis, que sitúa los problemas en la f. y reenvía así a los miembros de la f. nuevamente a sí mismos.

Poco investigadas han sido las relaciones entre la f. y la opresión de las mujeres en el socialismo de Estado. La RDA consiguió integrar casi totalmente a las mujeres a la vida laboral remunerada, así como regular socialmente, en buena medida, la educación infantil –algo a lo que aspiraron con éxito dispar todos los países socialistas–. No obstante, en lo que concierne al matrimonio, la f. y la pareja, "también las diferenciaciones han sido encubiertas siempre bajo los mismos conceptos y rasgos", y apenas se ha prestado atención al género en cuanto "rasgo distintivo esencial" (Gysi 1990, 92). Se supone que, ante la regulación organizativo-estatal de las cuestiones femeninas, las mujeres veían cada vez más en la f. un espacio autodeterminado de configuración, pues "las condiciones para satisfacer las expectativas en la vida laboral (p. ej., desempeñar un trabajo de utilidad social, lograr que se reconozcan sus capacidades propias, ganar bien, cultivar contactos sociales) habían empeorado claramente" (94).

El nuevo movimiento de mujeres surgido a comienzos de la década de 1970 a partir del movimiento estudiantil de orientación socialista –que, apoyándose en la Teoría Crítica, veía a la pequeña f. burguesa como una institución en la cual las relaciones capitalistas son reproducidas y sus sujetos son producidos–, desarrolló formas de convivencia alternativas. A través de la difusión de "comunas" –con una administración doméstica común, una esfera privada abolida, una sexualidad no monogámica, una educación antiautoritaria y una cooperación social de los miembros–, se produjo la ilusión de una revolución del conjunto de la sociedad (Berndt 1969). De estas propuestas se conservó la forma pragmáticamente desencantada de los "pisos compartidos".

Regina Becker-Schmidt, que en 1981 criticó las "funciones de la reproducción familiar" (79) para el modo de producción capitalista y los impedimentos para el desarrollo de las mujeres que traen aparejados, se opone en 1992 a "concebir la privacidad doméstica solamente como limitación y fijación", ya que esto induce a "percibir el potencial

de acción de las mujeres que asumen la responsabilidad de asistir a los miembros de las f., meramente como acotado y apolítico. De este modo, se les imponen a estas […] los mismos prejuicios que ya la sociedad del intercambio, que privilegia el trabajo remunerado, les depara a las así llamadas 'soloamas-de-casa'" (226). En efecto, en la RDA, p. ej., el 83 % de las personas que asisten a quienes necesitan cuidados son mujeres que viven en el mismo hogar y, mayoritariamente, están a disposición las 24 horas (Ehling 1996, 136).

El hecho de que, para muchas mujeres, sea difícil vivir en la pequeña f. tradicional, se pone de manifiesto en que un gran número de ellas prefieren, pese a la pobreza material, vivir solas o criar a sus hijos solas (Ketelhut 1995, Mädje y Neusüss 1996). A las feministas socialistas les sigue pareciendo imposible lograr la liberación de la mujer dentro de la f. (Rossanda 1983, Ivecovic 1984, Ketelhut 1993). No solo problematizan la separación entre los ámbitos público y privado, así como las competencias genéricamente específicas que ella conlleva, sino también el poder masculino sobre mujeres y niños apuntalada por el sistema salarial (Dorothy Smith 1994). Frigga Haug (1983) analiza la f. como "comunidad ilusoria" que sostiene "desde abajo" la condición comunitaria y en la cual es mediadora la mujer. La teoría y la política en torno a la f. se mueven, por lo tanto, en un terreno de contradicción, en el que se puede demandar la igualdad entre los sexos mientras que, al mismo tiempo, se reproduce la división genéricamente específica del trabajo.

Bibliografía: M. Barrett, "Die unsoziale Familie", en: *Argument*, año 24, nº 136 (1982) 820-827; – y M. McIntosch, "The 'family wage'", en: *The Open University: The changing experience of women*, Oxford 1982, 71-87; A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* [1879], Frankfurt/M 1977; R. Becker-Schmidt, "Familienarbeit im proletarischen Lebenszusammenhang: Was es heißt, Hausfrau zu sein", en: *Beiträge zur Marxschen Theorie* 14, Frankfurt/M 1981, 75-96; –, "Geschlechterverhältnis als Herrschaftsgefüge. Frauenpolitische Strategien", en: C. Kulke, H. Kopp-Degethoff, U. Ramming (eds.), *Wider das schlichte Vergessen. Der deutsch-deutsche Einigungsprozess: Frauen im Dialog,* Berlín 1992, 216-36; H. Berndt, "Kommune und Familie", en: *Kursbuch* 17 (1969), 129-146; L.Braun, *Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwikklung und ihre wirtschaftliche Seite* [1901], introd. de B. Wrede-Bouvier, 2ª ed., Bonn 1979; J. Donzelot, *La policía de las familias.* Trad. de J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta. Valencia 1998; P. Drechsel, "Eine Rekonstruktion der Evolution der Deszendenzorganisation als Erscheinungsform sich entwickelnder geschlechtsspezifischer Arbeitstei-

lung", en: *FKP* 16 (1985), 28-63; M. Ehling, "Pflegebedürftige in privaten Haushalten", en: *Zeit im Blickfeld. Ergebnisse einer repräsentativen Zeitbudgeterhebung,* ed. del Ministerio Federal para la familia, los ancianos, las mujeres y los jóvenes, Stuttgart 1996, 129-139; A. Farge y M. Foucault, *Le désordre des familles, les lettres de cachet des Archives de la Bastille,* París 1982; *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik,* ed. del Projekt Sozialistischer Feminismus, Berlín Occ. 1984; M. Godelier, *Die Produktion der großen Männer,* Frankfurt/M/Nueva York 1987; A. Gramsci, *Scritti giovanili* [1914-18], Turín 1958; –, *Gedanken zur Kultur*, ed. de G. Zamis, Leipzig 1987; J. Gysi, "Frauen in Partnerschaft und Familie. Sozialistisches Leitbild oder patriarchales Relikt", en: G. Schwarz y C. Zenner (eds.), *Wir wollen mehr als ein 'Vaterland'. DDR-Frauen im Aufbruch*, Reinbek 1990, 90-119; F. Haug, "The Women's Question and the Class Question", en: S. Hänninen y L. Paldán (eds.), *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, *Argument* n° extraord. 84, Berlín Occ. 1983, 144-151; –, "Rosa Luxemburg und die Politik der Frauen", en: –, y K. Hauser (ed.), *Küche und Staat. Politik der Frauen*, Hamburgo 1988, 8-39; M. Horkheimer, "Autoridad y familia" [1936], en: *TC*, 76-150; R. Ivekovic, "Noch einmal zu Marxismus und Feminismus", en: *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*, 103-112; M. Janssen-Jurrei, *Sexismus. Über die Abtreibung der Frauenfrage*, Frankfurt/M 1979; I. Kant, *La metafísica de las costumbres* [1797]. Trad. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Madrid 2008; B. Ketelhut, *Vereinen*, *was ewig sich flieht? Zum Zusammenhang von Familien-*, *Liebes- und Geschlechterverhältnissen*, Hamburgo/Münster 1993; –, "Soziale Sicherung alleinstehender Frauen", en: *Frauen auf sich selbst gestellt*, ed. del Ministerio Federal para la familia, los ancianos, las mujeres y los jóvenes, Stuttgart 1995, 166-195; –, C. Kohne, M. Kreutz y E. Niehoff, "Familie als Brutstätte der Revolution. Familienpolitik in der Arbeiterbewegung", en: *Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik*, 113-130; Kommune 2, "Kindererziehung in der Kommune", en: *Kursbuch* 17 (1969), 147-178; L. Lambrecht, K. H. Tjaden y M. Tjaden-Steinhauser, *Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen*, Kassel 1998; E. Leacock, "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution", en: *Current Anthropology* 19, n° 2 (1978), 247-275; E. Mädje y C. Neusüss, *Frauen im Sozialstaat. Zur Lebenssituation alleinerziehender Sozialhilfeempfängerinnen*, Frankfurt/M 1996; H. Marcuse, *Eros y civilización* [1955]. Trad. de J. García Ponce. Madrid 1983; C. Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales: Economía doméstica y capitalismo* [1975]. Trad. de O. del Barco. México 1989; K. Millett, *Sexus und Herrschaft*, Múnich 1974; O. Negt, *Lebendige Arbeit*,

enteignete Zeit. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um Arbeitszeit, Frankfurt/M/ Nueva York 1984; R. Rossanda, *Einmischung*, Frankfurt/M 1983; J.-J. Rousseau, *Emilio, o De la educación* [1762]. Trad. de M. Armiño. Madrid 1990; D. Smith, "Familienlohn und Männergewalt", en: *FKP* 33 (1994), 33-54.

Barbara Ketelhut
Trad. de Carola Pivetta

⇨ Amor, Autoridad, Comunidad, Contrato social, Control de la natalidad, Debate sobre el trabajo doméstico, Derecho, Discusión feminista de la ética, División del trabajo, Dominación, Educación, Emancipación femenina, Esclavitud, Estado, Fordismo, Institución, Liberación, Imaginario (lo), marxismo-feminismo, Masculinidad, Matriarcado, Matrimonio, Modo/condiciones de vida, Modo de producción doméstico, Moral, Movimiento antiautoritario, Movimiento de mujeres, Movimiento de los trabajadores, Niños, infancia, Parentesco, Patriarcado, Poder, Política, Política social, Privado/público, Progreso, Propiedad, Propiedad privada, Prostitución, Relaciones de género, Reproducción, Sexualidad, Socialismo de Estado, Socialización, Tiempo, Tiempo de trabajo, Trabajo asalariado, Trabajo familiar, Violencia/poder.

Gramscismo

Al.: Gramscismus.
Ár.: al-ġramšīya.
Ch.: Gelanxi zhuyi 葛兰西主义
Fr.: gramscisme.
In.: gramscianism.
Ru.: gramšianizm.

Antonio Gramsci, que murió en 1937 como consecuencia de una prisión de diez años en cárceles fascistas italianas, es un 'autor póstumo'. Las condiciones de influencia de su obra póstuma se hallan ante todo unidas a la historia del Partido Comunista Italiano, fundado por él y otros. El hecho de que se emprendiera una edición de los *Cuadernos de la cárcel* inmediatamente después del fin del fascismo –apareció en seis volúmenes entre 1948 y 1951– se debe al líder del Partido Palmiro Togliatti, que reconoció claramente la importancia político-cultural de estos apuntes. En efecto, se reprodujo con esta edición, articulada temáticamente, una "división clásica del saber" (filosofía, historia, literatura, teoría política), que en el propio trabajo de Gramsci había sido trascendida (Liguori 1999, 220). Sin embargo, más importante fue, aun sin respetar el ordenamiento y la integridad originales de las anotaciones, el hecho de que se posibilitara la apropiación de un pensamiento que planteaba, de una manera hasta entonces inaudita en el marxismo, la pregunta por

una estrategia revolucionaria en sociedades capitalistas desarrolladas, y que "inoculaba al comunismo italiano contra el estalinismo y el Diamat" (Liguori 1997, 193). Para asegurarle al PC la fuerza de irradiación hacia el campo liberal –una tarea difícil en la Guerra Fría–, se necesitaba un Gramsci que apareciera de manera notoria como un intelectual 'tradicional' y no tanto como intelectual 'orgánico' de la clase trabajadora. Al encubrir el nuevo ordenamiento del saber inspirado por él, esta 'obra' habría de ser, al mismo tiempo, susceptible de afiliación al movimiento comunista mundial, representado por Moscú y su doctrina del marxismo-leninismo. Recién la nueva edición de los *Cuadernos de la cárcel*, preparada por Valentino Gerratana, abrió el camino para una recepción que se acercara a la intención de Gramsci: no una obra acabada, sino un laboratorio de ensayos de pensamiento cuyo carácter inacabado y experimental no solo era atribuible a circunstancias externas, tales como la prisión y la censura, sino que caracterizaba el modo de trabajo de Gramsci.

Al igual que el marxismo, el g. no se agota en la interpretación de una 'obra'. Los caminos de los movimientos transformadores vinculados al nombre de Gramsci fueron tan numerosos como los problemas cuya solución les fue encomendada. Ningún 'ismo' se sustrae a su propia historicidad: lo que se reveló capaz de configurar una situación histórica y, consecuentemente, se ha ganado un prestigio que exhorta a la imitación, puede osificarse en una nueva ortodoxia y, a la inversa, dar ocasión a que se la combata en cuanto "desviación". A diferencia del caso del leninismo o del maoísmo, cuyo prestigio duradero se hallaba ligado a una revolución que, en cuanto política concreta, debía ser siempre reconfigurada, el g. aparece como una caja de herramientas llena de instrumentos intelectuales que, al ser utilizados, inducen siempre a nuevos modos de uso. En este desafío yace su valor perdurable.

En la nueva constelación posterior a 1989-1991, con la desaparición del socialismo de Estado europeo y, al mismo tiempo, del marxismo-leninismo vinculado a este, las líneas "no ortodoxas" en el interior del marxismo fueron desacreditadas. En una cultura teórica que ha escrito sobre sus banderas la 'diferencia', no se hace esta distinción. La discusión en torno a la "sociedad civil", conducida ampliamente durante la década de 1990 por carriles liberales con la exclusión de Gramsci, ilustra el carácter contradictorio de la situación: con la actualidad objetiva de su pensamiento se corresponde la dificultad de conferirle atención pública. Los presupuestos filológicos para ello mejoraron notablemente: desde fines de la década de 1990, existen una traducción francesa y una alemana del texto completo de los *Cuadernos de la cárcel* (cf. Jehle 1999).

1. Conforme a la polarización cultural de Italia después de 1945, Gramsci fue considerado, por un lado, como croceano y, por el otro, como leninista. Con las *Cartas de la cárcel*, aparecidas en 1947, reclamadas por el líder liberal Benedetto Croce como testimonio moral y literario que haría a este pensador "uno de los nuestros" (1947, 86-88), Gramsci se convirtió en representante de un humanismo en el que se reconocían de igual manera liberales y comunistas. El brillo de este documento humano acercó también al campo liberal a la clara luz del 'antifascismo' e hizo que este se convirtiera en un competidor digno en la pugna política por el camino correcto en la Italia de la postguerra. Las diversas formas de la colaboración liberal con el antiguo régimen tuvieron tanta menos importancia cuanto que el Partido Comunista Italiano, que se hallaba "marcado para siempre" (Napolitano, en Hobsbawm y Napolitano 1977, 42) por la derrota histórica frente al fascismo y quería evitar en lo venidero las viejas faltas, se hallaba ante todo interesado en una alianza con todas las fuerzas democráticas. Ciertamente, las notas de la cárcel publicadas con el título *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* no encajaban en todo esto. Croce, entonces, intentó también privarlas, en virtud de su carácter asistemático, de todo valor particular. La imagen de un Gramsci que había sufrido en nombre de toda Italia permaneció sin ser afectada por esto.

En la segunda mitad de la década de 1950, Togliatti reconoce el aporte de Gramsci en cuanto reconstrucción del movimiento de trabajadores italianos desde una organización de intereses corporativamente limitada a un movimiento nacional que puso en el orden del día la renovación de toda la sociedad italiana; de este modo, intentó fundamentar la aspiración del PC italiano a una capacidad abarcadora para solucionar problemas. La fórmula de una "vía italiana al socialismo" permitió que Gramsci apareciera como representante de una política que respetaba las especificidades nacionales y como teórico de la alianza entre trabajadores y campesinado; como tal, se lo podía presentar además como vinculado con la teoría de Lenin (cf. Togliatti 1958). Si bien incluso en el interior del PC italiano el término g. fue usado principalmente de un modo polémico, en el sentido de una doctrina que pretendía injustamente reemplazar a 'los clásicos' y, por lo tanto, debía ser valorada como sectaria, la valoración de Togliatti apareció como una suerte de g. 'oficial', contra cuyo "humanismo" abstracto se impulsó, desde la izquierda, ante todo al Gramsci del movimiento de consejos de fábrica. El concepto –cargado de esperanzas de revolución– de "trabajador de masas", que se hallaba en el centro de la teoría del operaísmo, y que habría de colaborar para que una política estancada en las "fortalezas" y "casamatas" de la sociedad civil (Cuad. 3, fasc.7, §

16, 157) volviera a impulsar los saltos revolucionarios, fue declarado como el centro de su pensamiento, de modo que el "leninista" se enfrentaba con el "sindicalista"; el Gramsci del *Ordine Nuovo*, con el del Partido. La teoría del "*combattant vaincu*" [combatiente vencido] (Ricci 1977, 13), según la cual un "bloque histórico" alternativo solo puede formarse si el sujeto revolucionario sale de la fábrica y se torna capaz de articular una política que se vincule con la sociedad entera, no encontró aquí crédito alguno. Así, Alberto Asor Rosa incluyó sin vacilar al Gramsci de los *Cuadernos de la cárcel* en el "pensamiento democrático del siglo XIX" (1965, 260), que se encontraría en antítesis con las posiciones de clase de *L'Ordine Nuovo.* Esta corriente del *antigramscismo* se agrupó, entre otras, en la *Rivista storica del socialismo*. El "II Congreso Internacional Gramsci", que tuvo lugar en 1967 en Cagliari bajo el nombre de "Gramsci y la cultura contemporánea", mostró, en cambio, que Gramsci se había convertido en un punto de referencia para diferentes movimientos de pensamiento actuales que no pueden reducirse a simplificaciones dualistas. En la medida en que se remitían a él posiciones divergentes, Gramsci aparecía nuevamente más como "gran autor" que como líder revolucionario (Liguori 1997, 195). El momento '1968' unió la demanda de una teoría de la transformación del capitalismo en los países occidentales con una rigurosidad teórica que estaba dispuesta a revisar nuevamente los textos. Desde entonces, Gramsci se convirtió en punto de referencia duradero y, finalmente, en el autor italiano más leído del mundo.

El golpe militar en Chile de 1973 constituyó el motivo directo para la formulación de la estrategia del "*compromesso storico*" [compromiso histórico] (cf. Berlinguer 1976). La fijación, temporalmente exacta, no debe hacernos olvidar que este concepto habría de trasladar a la política una parte central de la reflexión teórica de Gramsci: el desarrollo de una estrategia que no solo apunta a la conquista del poder político en sentido estricto, sino que produce el "bloque histórico" dominante a través de la formación de una voluntad colectiva alternativa amplia, socialista democrática, con el fin de excluir así una posible recaída autoritaria. El auge del "eurocomunismo" en la década de 1970 pareció darle la razón a esta estrategia. Gramsci interesaba a partir de ahora ante todo como teórico del Estado y de los aparatos de hegemonía, con lo cual tanto la tradición liberal de la delimitación entre "Estado" y "sociedad civil", como también la leninista, que reducía al Estado a una herramienta a conquistar, que se hallaba en las manos de las clases dominantes, fueron refutadas: el Estado mismo fue concebido como terreno sobre el cual los subalternos deben emprender su lucha de liberación. Si es válido que la unidad de las clases

dirigentes –que funda la posición dirigente de ellas– se produce "en el Estado", esto es, "es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política y 'sociedad civil'", entonces también es cierto, a la inversa, para las clases subalternas que solo alcanzarán su unidad cuando puedan convertirse en "'Estado': su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil" (Cuad. 6, fasc. 25, § 5, 182).

2. Con la internacionalización del pensamiento de Gramsci, con su inscripción en nuevos contextos y problemáticas, se multiplicaron también los "g.". En el mundo angloparlante, que incluye India, una gran parte de África y el área del Pacífico, una primera traducción de trabajos de Gramsci data de 1947; no obstante, recién puede hablarse de una traducción aceptable a partir de la década de 1970 (Hoare y Nowell Smith 1971). Está en curso una edición completa de los *Cuadernos de la cárcel*, de la cual aparecieron los primeros volúmenes al final de la década de 1990. Al comienzo de la década de 1960, dominaban dos orientaciones: mientras que una seguía a Togliatti en la consideración de Gramsci como un leninista, ante todo en EE.UU. y Australia se lo leía en la línea Hegel-Croce. Esta diferencia puede deberse a las débiles tradiciones marxistas en estos países, así como a la juventud estudiantil que se puso en movimiento a partir de 1964, y en la cual se tendía, a menudo, a formas de lectura extravagantes. Por un lado, como en Italia y Alemania, la cultivación del Gramsci del movimiento de los consejos fabriles; por el otro –atendiendo a la necesidad de una producción teórica–, la reducción a un teórico de los intelectuales. Aunque José Carlos Mariátegui (1928) se adhirió al concepto de "cultura nacional popular", Gramsci permaneció prácticamente desconocido en América Latina hasta la década de 1970.

2.1. En las compilaciones de lengua inglesa, dominó primero el ordenamiento del saber patrocinado por Croce, así como la tendencia a considerar a Gramsci –conforme a la interpretación predominante en Italia durante la década de 1960– como leninista o como croceano (Davidson 1972; Nield y Seed 1981). 'Hegemonía' era considerada la categoría central de su pensamiento. La guerra de posiciones, que les asignaba a los intelectuales orgánicos el papel decisivo, fue considerada como una suerte de estadio preliminar a una posterior guerra de movimiento. La representación de que la organización práctica podría ser sustituida por la actividad didáctica se encontraba ampliamente difundida. Desmontar el engranaje del sentido común era entendido como segunda Ilustración. Las primeras compilaciones de textos le concedían a la "política de lo cultural" (Haug 1988) un lugar destacado. En revistas de los EE.UU. como *Telos*,

se enfatizaba que Gramsci era un idealista y ya no se hallaba movido por ningún enfoque leninista (cf. Adamson 1982; Finocchiaro 1979; Piccone 1974, 1976, 1983). Los ingleses, en cambio, con su tradición laborista, rechazaban esta perspectiva; ante todo en el ambiente del movimiento estudiantil, se argumentaba que el estudio de los *Cuadernos de la cárcel* era menos útil que el de los trabajos de la época de *L'Ordine Nuovo* (cf. el pról. a Hoare y Nowell Smith 1971). Aquella parte que supuestamente subrayaba las categorías tradicionales del marxismo-leninismo –por ejemplo, el papel dirigente del Partido– aparecía como la más importante de los *Cuadernos de la cárcel*. Un ejemplo es la traducción trotskista de Alberto Pozzolini (1970): mientras que, en un primer momento, se admite que "una clase debe ejercer una función hegemónica ya antes de la toma del poder, porque es necesario no depender solo […] de las fuerzas materiales para ejercer un papel dirigente eficaz", se identifican luego como las páginas más importantes de los *Cuadernos de la cárcel* aquellas en las que se trata de la construcción del partido (73, 82). La repercusión más clara de esta visión se encuentra en la primera antología de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (1971). A diferencia de las anteriores traducciones parciales de Marzano, Marks y Davidson, las anotaciones sobre filosofía y teoría fueron colocadas al final con la explicación de que "la noción de 'jacobinismo' es tal vez la que proporciona de manera más clara y precisa el hilo rojo que une todos los escritos de la cárcel de Gramsci sobre historia y política" (123). Es imposible no percibir el eco de Lenin.

2.2. En las expresiones de Louis Althusser, que en 1965 "introdujo a Gramsci al debate francés" (Santucci 1996, 83), se reflejaba más la crítica a determinadas lecturas que al propio Gramsci. Si, en *La revolución teórica de Marx*, había resaltado aún la originalidad de Gramsci (cf. las explicaciones sobre su crítica del pensamiento determinista en el marxismo en 1967, 85, n. 23), lo clasificó dentro del marxismo hegeliano en *Para leer El capital* (1968): al igual que todo historicismo, también el historicismo "absoluto" de Gramsci contendría una concepción del todo social según el modelo de la "totalidad expresiva", lo que desconoce el contenido de la categoría de "bloque histórico", ya que precisamente las diferencias entre las instancias sociales no se homogeneizan. La crítica de Althusser tuvo influencia también en el mundo anglosajón. La tesis de Perry Anderson según la cual el "marxismo occidental" se halla "a una distancia cada vez mayor de la clase a cuyos destinos trataba formalmente de servir o articular" (1987, 44) es deudora de Althusser. Neil McInnes (1972) fue, a través de ello, inducido a afirmar que Gramsci y otros marxistas

occidentales sostienen opiniones idealistas que es difícil distinguir de las fascistas.

La desatención hacia las contribuciones políticas de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* fue corregida por las biografías de John Cammett (1967) y Giuseppe Fiori (1976). Chantal Mouffe, que hablaba de que el marxismo "ha entrado en una nueva fase, la del g." (1979, 1), y Anne Sassoon (1982) publicaron nuevas compilaciones que iban en la misma dirección. La atención se dirigió a aquellos debates que, si bien no eran ignorados por los conocedores de Italia, habían sido considerados insuficientemente en las tradiciones marxista-leninistas de Gran Bretaña. Un impulso importante provino de Francia, luego de que disminuyera la influencia de Althusser. Christine Buci-Glucksmann (1975) dirigió la atención hacia el papel central del Estado en el pensamiento de Gramsci y hacia la teoría política que se vincula con él. No bien el Estado "integral", que abarca la "sociedad civil" y la "sociedad política", fue identificado como elemento unificador, se cambió el ordenamiento de todas las otras categorías. De pronto, Gramsci podía ser descubierto como pensador de una nueva praxis, en la que no se trataba meramente de nuevos grupos atrapados en la vieja praxis. Así se llegó a la pregunta por lo nacional-popular, o bien por la función de lo popular-nacional en la conservación del poder por parte de la burguesía. Acerca de esto, observó Anne Sassoon: "El significado completo de los esbozos teóricos en los *Cuadernos de la cárcel* se revela solamente cuando se parte del Estado" (1980, 110).

En la línea de Althusser, se inicia con Chantal Mouffe una nueva interpretación de Gramsci: "No bien uno ha entendido que la fuerza dirigente intelectual y moral consiste, no en la imposición de una imagen acabada del mundo, sino en la articulación de los elementos ideológicos fundamentales de una sociedad en torno a un nuevo principio hegemónico, es evidente que la hegemonía no excluye el pluralismo. Naturalmente, con ello no se hace referencia a cualquier pluralismo, y menos a uno liberal […], sino a uno que siempre permanece localizado en la hegemonía de la clase trabajadora" (1979, 15). De esta manera, pudo ser superada la oposición simplificadora entre historicismo y estructuralismo.

A continuación, esta interpretación se desarrolló por el camino de un acercamiento entre Gramsci y Max Weber. Laclau y Mouffe (1985) consideraban que todo g. reduccionista de clase resulta insuficiente y que la hegemonía debe ser pensada en el plano de la teoría del discurso para poder desarrollar una estrategia socialista adecuada, en la cual diferentes movimientos sociales se hallen articulados sin que recaiga desde el vamos sobre uno solo el papel de sujeto revo-

lucionario. En la década de 1980, esta lectura de Gramsci fue continuada también en Francia. Allí, la escuela "estructuralista" había encontrado un nuevo '*modus vivendi*' [modo de vida] con intérpretes más ortodoxos de Francia e Italia. Maria Macciocchi escribió: "Solo un pequeño número de intelectuales franceses […] ha comenzado a poner orden en el pensamiento de Gramsci y, así, a revelar sus ejes principales. Esta es la única posibilidad de abrir un camino a través de la 'selva oscura' de la ignorancia acerca de su obra" (1974, 27). Si bien Macciocchi había insistido anteriormente en un vínculo estrecho de Gramsci con Lenin, ahora apoyaba el proyecto de Althusser de una investigación basada en Gramsci sobre los aparatos ideológicos de Estado. Gramsci habría desarrollado una teoría política que tendría una importancia universal para el mundo capitalista. En la medida en que los intelectuales emergían como piedra angular en la relación entre base y superestructura, Macciocchi creyó descubrir analogías entre Gramsci y Mao Tsé-Tung en lo concerniente a la relación del Partido con las masas (235s.). Entretanto, los trabajos de Buci-Glucksmann y Nicos Poulantzas tuvieron una influencia aún mayor en una lectura de Gramsci en cuanto teoría de la acción política en la que les correspondía a los intelectuales la función de agentes organizadores. La hegemonía ya no se entendía sin más como la ideología de la clase dominante, sino como forma de organización de las masas, que se hallan integradas con acción autónoma en determinados aparatos de hegemonía. Si bien Althusser pensaba que Gramsci "lamentablemente no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en el estado de notas agudas, aunque parciales" (2003, 24, n. 7), su concepto ampliado de Estado proporcionó el punto de partida para las tesis de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado; y, a la inversa, ellas permiten una "lectura político-teórica de Gramsci que trae a la luz algunos aspectos menospreciados o simplemente desplazados de su obra" (Buci-Glucksmann 1981, 75). De allí se desarrolló el movimiento hacia un post g., con particular influencia sobre el mundo anglosajón a través de los trabajos de Laclau y Mouffe. Sus exponentes más significativos son los teóricos reunidos en torno a la revista *Actuel Marx* (cf. 4/1988).

3. A pesar de la difundida convicción de que Gramsci habría formulado ante todo una teoría política para las sociedades capitalistas desarrolladas, él ganó influencia también en el Tercer Mundo. A través de la revista *Subaltern Studies*, editada por Ranajit Guha en Canberra (Australia), se desarrolló un nuevo canon de la historiografía en relación con India. Se lee programáticamente en el prólogo al volumen 1 (1982): "En las siguien-

tes páginas, se trata acerca de la historia, la política, la economía y la sociología de los subalternos; de los enfoques, las ideologías y los sistemas de creencias; en suma: de la cultura que marca esta condición".

El hecho de que una contrahegemonía solo puede funcionar dentro de unidades culturales tales como el lenguaje o el discurso del saber popular (sentido común), y que solo pocos lenguajes (música) son universalmente comprensibles, fue un subtema que creó un espacio para los análisis de los sistemas y Estados del Tercer Mundo. De este modo, por ejemplo, los historiadores occidentales John Girling y Craig J. Reynolds efectuaron un análisis de Tailandia en el horizonte del papel hegemónico de los intelectuales. No sorprende tampoco que, en Latinoamérica, siempre haya habido una cierta presencia de Gramsci, mediada ante todo por José Carlos Mariátegui (1928/2007), que residió en Italia luego de la Primera Guerra Mundial. Mariátegui intentó, como Gramsci, vincular el movimiento de trabajadores con la liberación de los campesinos y la intelectualidad crítica, con la diferencia de que, en Perú, la cuestión campesina se planteaba como cuestión indígena, que también dio nombre a su proyecto: "socialismo indoamericano" (cf. Haug 1986, 309). Precisamente en esta diferencia se encuentra Mariátegui vinculado al g. y hace posible el "arribo" de este a Latinoamérica.

4. En el ámbito de lengua alemana, se contó durante mucho tiempo únicamente con las ediciones de la RDA de la *Süditalienische Frage* [Cuestión del sur de Italia] (1955), y las a menudo arbitrariamente recortadas *Briefe aus dem Kerker* [Cartas de la cárcel] (1956). Christian Riechers, pionero de la recepción de Gramsci en Alemania Occidental, editó en 1967 una traducción de escritos selectos que, en más de 300 páginas, hizo por primera vez accesible partes de los *Cuadernos de la cárcel*. En el prólogo, Wolfgang Abendroth saluda esta traducción como elemento de un "renacimiento de la ocupación con el pensamiento marxista", y espera que dicho renacimiento disuelva la "estrechez de miras de la Guerra Fría" (10), que vuelve a toda ocupación seria con el marxismo sospechosa de un acto de hostilidad al Estado. Sin embargo, la ocupación con Gramsci que ahora comenzaba se mantuvo dentro de los límites de una gramática teórica, que él precisamente había superado, en la medida en que esta se orientaba a la "cuestión básica de la filosofía": mientras que Riechers identificaba la "filosofía de la praxis" como "idealismo subjetivo" (1970, 132) y hablaba del "malentendido" de "considerar" a Gramsci como "teórico de la escuela marxista" (5), su afiliación al marxismo únicamente parecía tolerable, por el otro lado, si se "presentaba" su pensamiento como "aplicación creativa del marxismo-leninismo

en Italia" (*Z 1980,* 320). Incluso Sabine Kebir veía como una de las "tareas esenciales" de su trabajo sobre el concepto de sociedad civil la comprobación del "anclaje materialista" de la noción (1991, 27); algo entendible si se tienen en cuenta los continuados esfuerzos de entender a Gramsci como un hegeliano liberal en la estela de Croce (cf. Kallscheuer 1987). El mero cambio en la valoración del signo pierde aquello de lo que se trata en Gramsci: mostrar que incluso las visiones del mundo más contrapuestas pueden producir "actitudes" completamente similares: que, por ejemplo, el determinismo mecánico en la *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin es un elemento de "religión" que, sin duda, puede movilizar una "fuerza formidable de resistencia moral" (Cuad. 4, fasc.11, § 12, 255), pero al mismo tiempo sujeta a los subalternos a la pasividad y la tolerancia fatalista. Un punto importante de la crítica de Gramsci concierne no por azar a la polémica de Bujarin contra las filosofías "idealistas", que presuponen un sujeto activo. En la medida en que plantea el problema de modo tal que parece que se tratara solo del reconocimiento de la "realidad objetiva del mundo externo", Bujarin se mueve, según Gramsci, en el mismo objetivismo materialista metafísico que caracteriza al dogma católico de la generación del mundo por parte de un Dios creador que actúa independientemente del ser humano. "He aquí que basarse en esta experiencia del sentido común para destruir con la 'comicidad' la concepción subjetivista, tiene un significado más bien 'reaccionario', de retorno implícito al sentimiento religioso" (Cuad. 4, fasc. 11, § 17, 273s.).

Como ningún otro concepto, el de hegemonía se convirtió en un terreno sobre el cual se articularon posiciones contrapuestas. No hay ocupación con Gramsci sin cuestión de la hegemonía (cf. Kramer 1975; Pit 1979; Priester 1981). Mientras que Frank Deppe la identificaba con la "cuestión del poder", Peter Glotz, en una reducción pragmática, la identificaba con un "liderazgo de opinión" con vistas a los éxitos electorales del PSD (cf. Haug 1988, 35). De hecho, no se trata de la conservación de un *statu quo*, sino de hacer posible una política en torno a la pregunta por cómo un "grupo subalterno" puede volverse "dominante": en la medida en que se desarrolla "más allá de la fase económico-corporativa para elevarse a la fase de hegemonía ético-política en la sociedad civil y dominante en el Estado" (Cuad. 5, fasc. 13, § 18, 41). Si, en la obra de Gramsci, el concepto de hegemonía estaba vinculado a un centro organizativo de las izquierdas –al "nuevo príncipe" en que debía convertirse el PC–, a comienzos de la década de 1980, Wolfgang Fritz Haug desarrolló la idea de una "hegemonía sin *hegemon*",

una "hegemonía estructural" en cuanto efecto de un "dispositivo de activación" que "también desata sus elementos precisamente a través de su unión" (1985, 164).

El 'arribo' de Gramsci a otras regiones idiomáticas no se halla determinado solo por cuestiones de traducción, que son tanto cuestiones político-culturales como lingüísticas. A diferencia del inglés y de las lenguas romances, en alemán "*société civil*" [sociedad civil] y "*société bourgeoise*" [sociedad burguesa] coinciden en "*bürgerliche Gesellschaft*". Desde que, con la revolución derrotada de 1848, fueron cortadas las conexiones con las tradiciones de libertad de la Revolución Francesa, la alienación del "*Staatsbürger*" [ciudadano del Estado] respecto del modelo histórico del "*citoyen*" [ciudadano] se tornó irrevocable. El enfrentamiento secular de los intelectuales de Estado alemanes y su discurso acerca del espíritu contra la Ilustración (francesa); enfrentamiento que se articulaba, entre otras cosas, en la oposición entre "civilización" y "cultura", reforzó esta situación. Entre lo "burgués" [*bürgerlich*] y lo "cultural" no quedaba lugar para lo "civil". En concordancia con esto, la "*società civile*" de Gramsci siempre se había traducido como "*bürgerliche Gesellschaft*"; *de facto*, una retraducción que implica un retorno a una problemática que había sido precisamente superada por Gramsci. Recién a partir de la edición alemana completa de los *Cuadernos de la cárcel* (1991-1999) se traduce "*società civile*" como "*Zivilgesellschaft*", traducción sensibilizada por el intento, iniciado por la Perestroika, de fusionar democracia y socialismo. La conciencia de que la sociedad "civil" tiene que diferenciarse de la "burguesa", de que sus conquistas civiles y sus promesas no cumplidas deben ser recogidas y desarrolladas, existía sin duda desde que, a partir del desacoplamiento entre socialismo y democracia, también entró en escena la crítica de esta. Pero recién a partir de esta apropiación del trabajo conceptual de Gramsci, que se tornó posible sobre una nueva base filológica, puede realizarse una contribución para cubrir una laguna sensible en el pensamiento marxista y, de este modo, no cederle el poder de definición a la concepción liberal de no intromisión de "Estado" y "sociedad civil".

Bibliografía: W. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley 1982; L. Althusser, "Contradicción y sobredeterminación", en: –, *La revolución teórica de Marx*. Trad. de M. Harnecker. México 1967, 71-95; –, "El marxismo no es un historicismo", en: – y E. Balibar, *Para leer El capital*. Trad. de M. Harnecker. Buenos Aires 1969, 130-156; –, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Trad.

de J. Sazbón y A. L. Pla. Buenos Aires 2003; P. Anderson, *Consideraciones sobre el* marxismo *occidental*. Trad. de N. Míguez. México 1987; A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Roma 1965; N. Badaloni, *Il* marxismo *di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione critica*, Turín 1975; E. Berlinger, *Für eine demokratische Wende*, Berlín DDR 1976; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci und der Staat* (1975), Hamburgo/Berlín Occ. 1981; J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford 1967; –, *Bibliografia gramsciana*, vol. 1: 1922-1988, Roma 1991, vol. 2: 1989-1993 (con M. L. Righi), Roma 1995; B. Croce, "Recensione delle *Lettere*", en: *Quaderni della 'Critica'*, 1947, n° 8, 86-88; A. Davidson, *Antonio Gramsci: The Man, His Ideas*, Sydney 1968; –, "The varying Seasons of Gramscian Studies", en: *Political Studies*, año 20, 1972, n° 4, 448-61; –, "Gramsci nel Mondo Anglosassone", en: Muscatello 1990, 205-212; M. Finocchiaro, "Gramsci's Crocean Marxism", en: *Telos*, año 41, otoño 1979; G. Fiori, *Das Leben des Antonio Gramsci* (1966), Berlín Occ. 1979; A. García Barceló, "La praxis dialettica. Temi e 'usi' di Gramsci in America latina", en: Muscatello 1990, 233-266; V. Gerratana, "Sulla preparazione di un'edizione critica dei 'Quaderni del Carcere'", en: Rossi 1970, 455-477; B. de Giovanni, "Il Marx di Gramsci", en: – y G. Pasquino, *Marx dopo Marx*, Boloña 1985; A. Gramsci, *Gefängnishefte*, ed. de W. F. Haug, K. Bochmann y P. Jehle (desde el vol. 7), Hamburgo 1991-1999; R. Guha (ed.), *Subaltern Studies* I, Delhi-Canberra 1982; S. Hall, "Gramsci and Us" (1987), en: –, *The Hard Road to Renewal*, Londres 1988, 161-173; W. F. Haug, "Strukturelle Hegemonie", en: –, *Pluraler Marxismus*, Berlín Occ. 1985, 158-184; –, "Nachwort" a Mariátegui 1986, 307-12; –, "Gramsci und die Politik des Kulturellen", en: *Argument* 167, año 30 (1988), 32-48; Q. Hoare y G. Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres 1971; E. J. Hobsbawm y C. Napolitano, *Auf dem Weg zum "historischen Kompromiss"*, Frankfurt/M 1977; P. Jehle, "Nachwort" a Gramsci, *Gef* 9, Hamburgo 1999, 899-906; O. Kallscheuer, "Hunger nach Idealismus", en: *taz*, 29/4/1987; S. Kebir, *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft*, Hamburgo 1991; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus", en: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 4, Frankfurt/M 1975, 65-118; E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (1985), Viena 1991; G. Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma 1996; –, "Etappen der Gramsci-Rezeption", en: *Argument* 219, año 39, 1997, 191-201; –, "Le edizioni dei 'Quaderni' di Gramsci tra filologia e politica", en: G. Baratta y –, *Gramsci da un secolo all'altro*, Roma 1999, 217-232; M. Macciocchi, *Pour*

Gramsci, París 1974; J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas 2007; N. McInnes, *The Western Marxists*, Londres 1972; C. Misiano, "La 'fortune' del piensiero di Gramsci nell' Unione Sovietica", en: Rossi 1970, 397-406; C. Mouffe (ed.), *Gramsci and Marxist Theory*, Londres 1979; B. Muscatello (ed.), *Gramsci e il* marxismo *contemporaneo*, Roma 1990; K. Nield y J. Seed, "Waiting for Gramsci. Review Essay", en: *Social History*, n° 2, año 6 (1981), 201-227; R. Paris, "Gramsci en France", en: *Revue Française de Science politique,* año 29 (1979), fasc. 1, 5-18; P. Piccone, "Gramsci's Hegelian Marxism", en: *Political Theory*, año 2, feb. 1974, 32-45; –, "Gramsci's Marxism Beyond Lenin and Togliatti", en: *Theory and Society*, año 3, invierno 1976, 485-512; –, *Italian Marxism*, Berkeley 1983; J.-M. Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, París 1970; H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, París 1972; –, *Gramsci et la question religieuse*, París 1974; J. P. Potier, *Lectures italiennes de Marx 1883-1983*, Lyon 1986, cap. 3; N. Poulantzas, *Staatstheorie: politischer Überbau, Ideologie, sozialistische Demokratie*, Hamburgo 1978; A. Pozzolini, *Antonio Gramsci. An Introduction to his Thought*, Londres 1970; K. Priester, *Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus: Gramsci und Della Volpe*, Frankfurt/M/ Nueva York 1981; Projekt Ideologie-Theorie (PIT), "Società civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci", en: –, *Theorien über Ideologie*, Berlín Occ. 1979, 61-82; F. Ricci, "Gramsci sans légende", en: *Gramsci dans le texte*, ed. de F. Ricci y J. Bramant, París 1977, 9-39; Ch. Riechers (ed.), *Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl*, Frankfurt/M 1967; –, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt/M 1970; P. Rossi (ed.), *Gramsci e la Cultura Contemporanea*, vol. II, Roma 1970; A. Santucci, *Gramsci*, Roma 1996; A. Sassoon, *Gramsci's Politics*, Londres 1980; – (ed.), *Approaches to Gramsci*, Londres 1982; G. Shafir, "Interpretative Sociology and the Philosophy of Praxis: Comparing Max Weber and Antonio Gramsci", en: *Praxis International*, año 5, 1985, fasc. 1, 63-73; P. Spriano, "Ma è davvero esistito Antonio Gramsci?", en: *L'Unità*, 26/1/1986; J. Texier, *Gramsci*, París 1966; P. Togliatti, "Gramsci e il leninismo", en: *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma 1958, 419-444; Th. Votsos, *Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci*, Hamburgo 2001; *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften*, ed. de G. Zamig, Frankfurt/M 1980.

Alastair Davidson, Peter Jehle y Antonio A. Santucci

Trad. de Francisco García Chicote y Martín Koval

⇨ Americanismo, Aparato hegemónico, Aparatos ideológicos del Estado/Aparato represivo del Estado, Bloque histórico, Coherencia, Compromiso histórico, Cuadernos de la cárcel, Cuestión básica de la filosofía, Cuestión del Sur, Dirección, Económico-corporativo, Escuela de Althusser, Estado, Estado integral, Estructuralismo, Ético-político, Eurocomunismo, Expresión, Filosofía de la praxis, Fordismo, Guerra de posición/guerra de movimiento, Hegemonía, Hegemonía estructural, Historicismo, Idealismo/materialismo, Ideas de Mao Tsé-Tung, Ilustración, Intelectuales, Intelectuales orgánicos, Lorianismo, Mariateguismo, marxismo de Lenin, marxismo occidental, Neoidealismo, Pluralismo, Popular-nacional, Revolución pasiva, Sano sentido común, Sentido común, Sociedad civil, Subalternidad, Todo, Totalidad, Trotskismo.

Homo oeconomicus

Al.: homo oeconomicus.
Ár.: al-insān al-iqtisādī.
Ch.: jingji ren 经济人
Fr.: homo oeconomicus.
In.: economic man.
Ru.: gomo ekonomikus.

El pensamiento burgués designa con el término 'h.o.' el modelo de un actor económico con una orientación racional, que tiene el interés particular de aumentar sus ingresos para satisfacer necesidades propias a través de una relación óptima entre gastos y resultados; 'ilustrado' en consonancia con los conocimientos universales de mercado y capacitado para aplicar este saber con arreglo a fines; al mismo tiempo, dispuesto siempre a adaptarse a las cambiantes condiciones económicas. La representación de un h.o. tiene sus raíces en el racionalismo y el materialismo del siglo XVII y también en el liberalismo del siglo XVIII; su constitución tuvo lugar en la economía política clásica, su propia formulación se remonta a John Stuart Mill. A partir de Mill, el h.o. adquiere importancia axiomática más allá de la economía. Marx lo considera como descripción adecuada de un comportamiento impuesto por el modo de producción capitalista. Él critica la presuposición –útil para la legitimación de las relaciones de propiedad y dominio capitalistas– de que el h.o. tiene que ver

con la 'naturaleza humana como tal'. Las teorías marxistas critican al h.o. como la postulación de un sujeto imaginario de la economía burguesa, que está asociado a una racionalidad instrumental reduccionista y reproduce una individualidad adaptada al sistema con la eficacia material específica de la forma ideología. La crítica del h.o. adquiere un valor posicional político pronunciado bajo la presión de la hegemonía neoliberal, que quiere imponer a todas las esferas de la sociedad el corsé de su racionalidad económica.

1. Inspirada en los descubrimientos de la mecánica y la astronomía clásicas, la era de la Ilustración se sirve del "método newtoniano" (Smith, *Works* 4, 145s.) para difundir, en la esfera de las '*moral sciences*' [ciencias morales], aquellas legalidades que permiten calcular el comportamiento de los individuos como seres comunitarios.

1.1. La filosofía del derecho natural del liberalismo temprano parte de la idea de que los vínculos humanos se basan exclusivamente en "algún tipo de ventaja"; ellos se deben a "los beneficios o a la gloria, es decir, surgen del amor propio" (Hobbes 1642, II, 82). El "afán de riqueza" se enraíza en "el aumento del amor propio y se logra a través de las fuerzas y capacidades del propio individuo" (41). Mientras que Hobbes valora como nociva "la ausencia de sentimientos por las desgracias ajenas" (46), Bernard de Mandeville asegura que deberían existir "el orgullo, el lujo y la estafa", "para que una nación prospere" (1714, 38); la codicia y la envidia individuales enriquecen a las naciones (165), la virtud y la autonegación altruistas son tan nocivas como la tiranía y la coacción (357s). Apoyándose en esto, la Ilustración francesa concibió la aspiración a la felicidad (fundamentalmente expresada en el dinero) en el sentido de una posesión de bienes materiales y en evitar la miseria y el sufrimiento como constantes de la acción humana (Helvetius 1758, 124s.; Holbach 1770, 52s.). Si el individuo 'racional' e 'ilustrado' se concentra en el lucro, y por esta razón renuncia a pasiones 'irracionales', su comportamiento es previsible porque está guiado por las actividades de mercado.

1.2. Según Smith: "No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés" (Smith 1994, 46). Si bien cada persona "busca sólo su propio beneficio", la "mano invisible" que la guía se propone, en el plano económico, ayudarla "a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos" (554).

Según Jeremy Bentham, la "naturaleza" ha colocado a la "humanidad bajo el dominio" del "dolor y la pasión" (1789, I.1). Evitar el dolor, así como maximizar la pa-

sión, norman el afán de felicidad de cada individuo (V.1). A partir del "cálculo" egoísta del "bienestar" individual (XVI.28) se logra la "mayor felicidad posible para el mayor número posible", "el provecho social resulta de la suma de los provechos individuales" (1.4). Este utilitarismo marcó las perspectivas de Ricardo y John Stuart Mill. El pensamiento de Ricardo confirma la interiorización de una imagen del ser humano para la cual las relaciones cosificadas valen como naturalmente dadas. Siguiendo la lógica del "egoísmo bien entendido", para él las leyes contra la pobreza causaban solo daños, ya que la alimentación puede disminuir el afán de lucro, por lo que es recomendable su "limitación gradual".

John Stuart Mill funda al h.o. en la "premisa de que el hombre […] se define por la necesidad de su naturaleza, en casi todos los casos se prefiere una gran cantidad de riqueza a una pequeña cantidad" (1843, II, 532). Ya que la "ley psicológica" más duradera desde el punto de vista social es el afán de riqueza (530), la economía debe abstenerse de todas las pasiones o motivos humanos restantes; excepto los que se oponen al "afán de riqueza", como son el "temor al trabajo" y la avidez por el consumo inmediato de "objetos de placer costosos" (531). En este sentido, Mill es consciente de que con el h.o. no se podía abarcar de ningún modo la "totalidad de la naturaleza humana", y su manejo en la economía se basa en una "definición" unilateral y, por lo tanto, "arbitraria del ser humano" (1844, 167).

Siguiendo la tesis de Jeremy Bentham acerca del decrecimiento de la utilidad marginal, William S. Jevons (1871, 37) esboza una variante de la teoría subjetiva del valor según la cual el valor depende "totalmente de la utilidad" (2). Al margen del placer y del dolor, el h.o. calculará la relación entre el valor de un ingreso alto y la aplicación del trabajo necesario: "Cuanto mayor es el salario ganado, menor será el placer que surge de un nuevo incremento"; si la "obtención de placer" y el "esfuerzo laboral requerido" son equivalentes, se renuncia a este último (169). Con esto se fundamenta la llamada 'abstención del trabajo', que habría de volverse de nuevo dominante a comienzos del siglo XXI en las discusiones en torno al "efecto paralizador" de la ayuda social y de la ayuda a los desempleados.

2. La reducción del ser humano a los aspectos económicos, así como la modelación de las ciencias sociales según el patrón de las ciencias naturales, provocaron críticas. Ellas provenían principalmente de los científicos sociales que, enfrentados por el movimiento de los trabajadores, querían hacer olvidar los antagonismos de clase representados abiertamente por los "clásicos" a través de la invocación de los 'intereses comunes' del capital y el trabajo (Dietzel 1884, 37;

Schmoller 1888, 187ss.; Sombart 1894, 592). Por ello, frente a la posición de un 'manchesterismo' –defendida, entre otros, por Carl Menger–, preferían, antes que las circunstancias inglesas, la más deseable anticipación de las relaciones continentales; en lugar de definir en términos puramente económicos la 'felicidad' y el 'buen vivir', ellos habían concebido las épocas tempranas como factores de una totalidad sociocultural. Sin embargo, el neoclasicismo objetó que el h.o. solo dice cómo deberían actuar los seres humanos bajo condiciones de racionalidad económica formuladas teóricamente. Por cierto, la contradicción entre modelo y realidad queda superada con la integración de todas las economías en el mercado capitalista (Alfred Marshall 1890, 18).

Max Weber comprende el comportamiento fáctico del "hombre promedio" como muy alejado de la representación modélica del h.o., ya que "el proceso empírico-histórico que se desarrolla en la cabeza de los hombres por regla general debe ser comprendido como *psicológico*, no como lógicamente condicionado" (1973, 86). Retomando la indicación de Marx sobre el protestantismo como "*la forma de religión* más adecuada" a la sociedad burguesa (MEW 23, 93; *C*, I/1, 96), tanto Weber como Werner Sombart dedujeron, a partir de estudios históricos, que los hombres se llenarían cada vez más del espíritu capitalista a través de la adhesión a la ética puritana del trabajo; esto los habría acercado al "tipo ideal" del h.o. (Weber, 2011, 78; Sombart 1902, XXXI; también 1913).

3. Marx concibe como algo característico de la economía burguesa la introducción subrepticia de "las relaciones *burguesas* como leyes naturales indiscutibles de la sociedad *in abstracto*" (MEW 42, 22; *Gr.*, 1, 7) y el hecho de resaltar como un "problema principal" las "leyes que regulan" la "distribución" del producto total entre las diferentes clases (Ricardo 2003, 31). Depende del nivel de la lucha de clases si este comportamiento conduce o no a la apologética: para Smith, no hay ningún motivo para encubrir esto (MEW 40, 471); solo una vez que la burguesía "hubo conquistado el poder político", se convirtieron en una cuestión política las exigencias del proletariado por una distribución "equitativa" (MEW 20, 23s.). Ante este trasfondo hay que analizar en qué forma Marx trataba el modelo de racionalidad burguesa caracterizado como "h.o." en el plano del contenido (no el de la expresión).

En la obra temprana, él señala que la "economía política" no se refiere "al ser humano" sino única y exclusivamente al "ingreso bruto" (MEGA IV, 2, 421). La crítica de Say y Sismondi a Ricardo se dirigía contra la "*cínica* expresión de una verdad de la economía política", pues "la humanidad" existe

"*fuera* de la economía política y la inhumanidad, en *esta*" (ibíd.). La fundamentación de todo esto reside en el carácter fetichista de la mercancía: el "único lenguaje comprensible", "que hablan entre sí" los que intercambian, son sus "objetos en su relación mutua" (464). Para los sujetos que actúan en el mercado, es válido lo siguiente: "para nosotros, nuestro *valor recíproco* es el *valor* de nuestros objetos recíprocos. Es decir, el propio ser humano para nosotros carece de valor *recíprocamente*" (465). El h.o. se encuentra en un estado de "*pérdida de sí mismo*" y de "*impotencia*" (466). No provocan un despertar de esto, ni las iniciativas de promulgación de leyes, ni los aportes de ayuda humanitaria, sino única y exclusivamente "la *forma política* de la *emancipación de los trabajadores*" (MEW 40, 521). En este sentido, el h.o. tiene un valor heurístico; históricamente, él es inevitable; su potencial emancipador reside en obligar al hombre "a contemplar con una mirada sobria su posición en la vida, sus relaciones reciprocas" (MEW 4, 465; *MC*, 29). Ellos vislumbrarán una sociedad en la cual todos los sentimientos se ahogan "en las heladas aguas del cálculo egoísta" (464s.; 28). Precisamente en el "cinismo" con que Ricardo coloca "la fabricación de sombreros y los gastos de manutención de las personas en el mismo renglón" se expresa su carácter científico, según dice Marx defendiendo esta idea frente a los críticos de Ricardo (4, 82s.). "El cinismo está en las cosas y no en las palabras con que se designan las cosas" (83). En la economía burguesa, las "personas" se manifiestan como la "personificación de categorías económicas", con máscaras de carácter cambiantes (MEW 23, 100, 105s., 163). El reconocimiento recíproco, así como los espacios de acción de las personas, están sobredeterminados por los intereses económicos (antagónicos).

Como reflejo de las relaciones, le corresponde al h.o. una verdad que señala más allá del orden existente. Para Marx, resulta "tonto" considerar los "caracteres económico-burgueses" "como formas sociales perpetuas de la individualidad humana"; ellas son "una representación necesaria de la individualidad sobre el principio de un nivel determinado del proceso de producción social" (13, 76), un estadio de transición hacia la "libre individualidad" (42, 91).

4. Gramsci ve en el h.o. la "abstracción de las necesidades y operaciones económicas de una determinada forma de sociedad" (Cuad. 4, 158). "Cada forma social tiene su 'h.o.', o sea, su propia actividad económica" (§ 15, 149). Con esta idea, él rechaza la representación de un "*h.o.* genérico" (§ 37, 173). En la economía marxiana, el h.o. es el capitalista, una abstracción histórica concreta que desvía la atención hacia un "mercado determinado" como el "conjunto de las actividades económicas concretas

de una forma social determinada", a diferencia de la economía política burguesa, que mantiene atrapado al "hombre biológico" de forma general e indeterminada (§ 32, 167).

Estudios etnológicos llevaron a Pierre Bourdieu a la conclusión de que el "conjunto de los ajustes" (2001, 17) del "actor económico llamado 'racional'" (7) debe ser concebido como "producto de una historia colectiva a largo plazo"; esto tiene que suceder "en el contexto de la ontogénesis […] una y otra vez y con un trabajo de conversión que se realiza de forma apropiada" (17). El ingreso de las economías no capitalistas en el mercado mundial significa una ruptura con los modos de vida tradicionales y demanda "una transformación profunda de las disposiciones conductuales básicas" (19). Debido a esto, ocurre una diferenciación social: "Por debajo de un cierto nivel de seguridad económica" y un mínimo de ingresos regulares, las personas no están en disposición de administrar según un cálculo racional recursos tales como tiempo, dinero, crédito, planificación familiar, inversiones en educación, etc.; "se sienten inferiores […] en la competencia", y se "condenan también moralmente a causa de su inadaptación" (20).

La crítica feminista destaca el carácter del h.o. como 'hombre blanco' de origen europeo definido a través de la exclusión de los 'otros' (Lloyd 1984; Bordo 1986). Locke ya había asumido que los diferentes grados de la razón fundamentarían la separación entre los pobres y los ricos; también el "*economic man*" de Smith les niega a las mujeres (y a los no blancos) implícitamente la capacidad para el pensamiento racional (Bodkin 1999). Por otra parte, ya William Thompson y Anna Wheeler (1825) habían señalado la contradicción, en Smith, de partir de un egoísmo perfecto en el mercado y, al mismo tiempo, postular el altruismo más cordial en relación con la propia familia. Si se observa solamente el comportamiento de la mitad de la humanidad como excepción a la ley universal, entonces este comportamiento no puede considerarse como universalmente válido. Nancy Hartsock (1983, 41s.) lleva la cuestión al extremo con el experimento intelectual de preguntarse qué consecuencias tendría elegir la relación madre-hijo como patrón de interacción humana a fin de cuestionar la construcción social de géneros y racionalidades diferentes (Spelman 1990).

5. El análisis del comportamiento del h.o. asumió la forma de una ciencia supuestamente exacta con la integración de la teoría de la utilidad marginal en la formación del modelo neoclásico; esta teoría buscaba un cálculo matemático de las funciones de utilidad individuales. Al reflexionar sobre la disputa por el método, se exige limitar la figura del h.o. estrictamente al campo de la economía (Hottinger 1999, 71). La de-

mostración forzada de que el ser humano no solo actúa por razones económicas, sino que también lo hace por motivos sociológicos y psicológicos diversos, codifica encubiertamente el modelo del h.o. en el campo de la economía (y, con ello, los axiomas basados en él). Inspirados por el h.o. y complementando a este, fueron formulados el "*homo sociologicus*" (Dahrendorf 1958) –que Frigga Haug ha analizado como sujeto del aprendizaje de "expectativa de papeles" y de la alienación (1972/1994, 30ss.)– así como el "*homo politicus*" y el "*homo religiosus*" (cf. Hottinger 1999, 72).

Bajo una crítica decidida al neoclasicismo por haber borrado a las instituciones sociales en el concepto de h.o. (Ludwig von Mises, 1949, 64), es absolutizado, por el enfoque neoliberal de la *rational-choice*, el campo de validez del cálculo de costo y beneficio. Según Gary S. Becker (1982, 8), la maximización del beneficio individual es la motivación básica de todas las acciones humanas bajo las condiciones de la economía de mercado. El concepto de autointerés tomado en préstamo del utilitarismo es ampliado para desobjetivar y desindividualizar el beneficio maximizado por los individuos "según cómo ellos sienten ese beneficio, ya sean ellos egoístas, altruistas, leales, maliciosos o masoquistas" (Becker 1992, 206). La ponderación racional de las opciones de acción se calcula con recursos limitados como ingresos, tiempo o capacidades intelectuales, y estaría "ampliamente" determinado "a través del manejo privado o intelectual de otros individuos y organizaciones" (207). El "enfoque económico" sería aplicable en todos los comportamientos humanos, independientemente de si este puede ser "monetariamente mensurable"; también sería neutral en relación con el sexo, la edad o el nivel social (1982, 7). Con esto existiría un "concepto unificado", "con el cual todas las ciencias sociales pueden analizar el mundo real" (1992, 228).

A diferencia de lo que ocurre en el neoclasicismo, se reconoce la importancia de las instituciones reguladoras: "Cuando el mercado no llega al nivel óptimo, la sociedad percibirá este vacío, al menos, en determinada medida, y surgirán instituciones sociales no mercantiles", y fijarán "estructuras de estímulo" o "reglas de juego" (Arrow 1971, 137). Los 'jugadores' no son robots con un objetivo racional, sino individuos orientados según normas y regulaciones que internalizan los procesos institucionales. Las instituciones extraeconómicas son retrotraídas a un intercambio comercial privado (North 1992, 3). Las instituciones sociales son consideradas, por las teorías del '*public choice*' y del juego, como un conglomerado de actos de elección racionales individuales de los 'h.o.' teniendo en cuenta la acción de otros; un conglomerado que se perpetúa

mediante la experiencia y la convención sin ser planeado como cooperación consciente. Así, el sentido de las instituciones se reduce a dejar que los individuos egoístas diriman de modo 'civilizado' sus estrategias para maximizar los beneficios.

Las teorías neoliberales reconocen la racionalidad limitada del h.o. Dado que ni la "inteligencia humana" ni el gobierno "pueden abarcar el saber que dirige el accionar de la sociedad", según Friedrich A. von Hayek, el mercado es "indispensable como mecanismo impersonal, no dependiente del juicio individual […], mecanismo que coordina los esfuerzos individuales" (1981, 4). Él proporcionaría la mejor coordinación posible en el nivel social, mediada por los precios y la selección dada por un comportamiento exitoso. La aplicación del "uso de mecanismo mercado" activaría "el saber disperso de los miembros de la sociedad" más que "cualquier otro método" (1969, 122). Declararlo principio fundamental, no solo de la organización económica, sino también social, constituye un desplazamiento epistemológico decisivo del neoliberalismo moderno. Las economías de mercado o de intercambio "deben concebirse en el sentido más amplio posible" (Buchanan 1963, 36). Joseph A. Buttigieg ha demostrado que la reducción neoliberal de las instituciones al intercambio y la eficiencia desemboca en la equiparación ideológica de "sociedad civil = libre mercado = democracia = sociedad libre" (1994, 532).

Bibliografía: K. Arrow, "Political and Economical Evaluations, Social Effects and Externalities", en: M. D. Intriligator (ed.), *Frontiers of Qualitative Economics*, Nueva York 1971; G. S. Becker, "Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhalten", Tübingen 1982; –, "Menschliches Dasein aus ökonomischer Sicht. Nobel-Lesung vom 9. November 1992", en: K. D. Grüske (ed.), *Die Nöbelpreisträger der ökonomischen Wissenschaft*, vol. 3, Düsseldorf 1994, 206-236; J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], Londres 1970; R. G. Bodkin, "Women's Agency in Classical Economic Thought. Adam Smith, Harriet Taylor Mill y J. S. Mill", en: *Feminist Economics* 5 (1999), 45-60; S. Bordo, "The Cartesian Masculinization of Thought", en: *Signs* 11 (1986), 439-456; P. Bourdieu, *Das politische Feld*, trad. de R. Schmid, Konstanz 2001; J. Buchanan, *What Should Economists Do?* [1963], Indianapolis 1979; J. A. Buttigieg, "Gramscis Zivilgesellschaft und die civil society-Debatte", en: *Argument* 206, año 36 (1994), 529-554; R. Dahrendorf, *Homo Sociologicus*, Opladen 1958; P. T. D'Holbach, *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt* [1770], trad. de F.

G. Voigt, Frankfurt/M 1978; H. Dietzel, "Beiträge zur Methodik der Wirtschaftswissenschaft", en: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 43, (1884), 17-44; N. Hartsock, *Money, Sex and Power, Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston 1983; F. Haug, *Kritik der Rollentheorie* [1972], 5ª ed., Hamburgo 1994; F. A. v. Hayek, *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1969; –, *Recht, Gesetzgebung, Freiheit. Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit*, Landsberg/Lech 1981; C. A. Helvetius, *De l'Esprit* [1758], París 1968; Th. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie* [1642], trad. de M. Frischeisen-Köhler, Leipzig 1949; O. Hottinger, "Grundlagen der ökonomischen Nutzentheorie und des homo oeconomicus", en: *Dialektik* 3 (1999), 63-82; W. S. Jevons, *The Theory of Political Economy* [1871], Harmondsworth 1970; G. Lloyd, *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Londres, 1984; B. de Mandeville, *Die Bienenfabel* [1714], Berlín Or. 1957; A. O. Marshall, *Principles of Economics* [1890], Londres 1974; J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik* [1843], 2ª ed. alemana mejorada y aum. Trad. de Th. Gomperz. Leipzig 1884; –, *Einige ungelöste Probleme der politischen Ökonomie* [1844]. Trad. de K. de Sousa Ferreira. Frankfurt/M/Nueva York 1976; L. von Mises, *Human Action* [1949], San Francisco 1996; D. North, *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*, Tübingen 1992; D. Ricardo, *Principios de Economía Política y Tributación.* Est. prelim. de J. Reeder, Trad. de P. de la Nuez y C. Rodríguez Braun, Madrid 2003; G. Schmoller, *Zur Literaturgeschichte der Staats-und Sozialwissenschaften*, Leipzig 1888; A. Smith, *La riqueza de las naciones*. Trad. de C. Rodríguez Brown, Madrid 1994; W. Sombart, "Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx", en: *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, vol. 7 (1894), 555594; –, *Der moderne Kapitalismus*, vol. 2, Leipzig 1902; –, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Múnich/Leipzig 1913; E. Spelman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Londres 1990; W. Thompson y A. Wheeler, *Appeal of One Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and Thence in Civil and Domestic Slavery*, Londres 1825; M. Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en: –, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Trad. de J. L. Etcheverry, Buenos Aires 1973, 39-101; –, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Introd. y ed. crítica de F. Gil Villegas, trad. de L. Legaz Lacambra, México 2011.

Ole Marquardt (MC) y
Mario Candeias

Trad. de Irma Castillo Pereira

⇨ Abstracto/concreto, Acción, Alienación, Carácter fetichista de la mercancía, Cinismo, Comportamiento, Cosificación, Dinero, Disputa sobre el método, Economicismo, Egoísmo, Empirismo, Escuela Histórica de la economía, Felicidad, Finalidad, Fin en sí mismo, Formas de pensamiento objetivas, Formas históricas de individualidad, Historicismo, Ilustración, Imagen del ser humano, Instituciones, Intercambio, Interés, Juego, Liberalismo, Marginalismo, Máscara teatral, Mercancía, Mundo al revés, Necesidad, Neoliberalismo, Normas, Nueva economía política, Personificación, Racionalidad, Racionalismo, Riqueza, Salario, Salario justo, Tipo ideal, Utilitarismo.

Investigación social de intervención

Al.: eingreifende Sozialforschung.

Ár.: baḥṯ iǧtimāʿī tadaḫḫulī.

Ch.: jieru de shehui diaocha
介入的社会调查

Fr.: recherche sociale intervenante.

In.: interventive social research.

Ru.: rešajuščee social'noe issledovanie.

La investigación social generalmente está diseñada de modo que los investigadores no deban cambiar mediante su intromisión lo que ha de ser investigado. El término '*bias*' (sesgo), que ya usó John Locke para describir las distorsiones del conocimiento condicionadas por intereses, se utilizó, sin embargo, para el 'error' que puede ocurrir por la mera presencia de un 'tercero' en el lugar de la investigación ("men, being biased by their interest", *An essay concerning the true original extent and end of civil government*, cap. IX, § 124). Desde un punto de vista crítico, se requiere que la modificación del campo sea al menos objeto de reflexión. En cambio, para una serie de investigaciones que están comprometidas con movimientos sociales, el objetivo de la investigación empírica consiste expresamente en transformar el propio campo de investigación e incorporar sus "objetos" como sujetos de aprendizaje que moldean su vida en la investigación. Esta investigación social puede

ser denominada, parafraseando el *pensamiento de intervención* de Brecht, i.s.i.

De hecho, Marx es el primero en practicar la i.s.i. con su *Encuesta a los trabajadores*. Como en Francia, a diferencia de lo que ocurría en Inglaterra, no había inspectores de fábrica y, por lo tanto, tampoco informes sobre las condiciones laborales en las fábricas, él trató de averiguarlas mediante una encuesta propia. Al mismo tiempo, cambió los procedimientos empíricos existentes en tres puntos cruciales: debía lograrse un conocimiento preciso de las condiciones de trabajo, lo que incluía tanto preguntas sobre la organización de los trabajadores como sobre la resistencia de estos; los trabajadores debían hacerse cargo de la documentación, de modo que el sondeo no fuera realizado por 'expertos', sino que los propios trabajadores adquirieran la calificación de expertos al articular sus experiencias con la indagación de sus condiciones (como la luz y el aire en el lugar de trabajo); finalmente, la encuesta se diseñó de tal modo que, en una amplia y escrutadora autodocumentación, pudiera surgir una conciencia sobre la propia situación. De esa manera, la propia operación del cuestionario tenía una función esclarecedora. Las formas del sondeo ya practicadas aquí siguieron desarrollándose en la segunda mitad del siglo XX, como investigación social empírica orientada a una crítica de la sociedad. En este contexto, se han dis-cutido las cuestiones concernientes al sujeto y al objeto de la investigación, las dudas sobre el papel de los expertos y, por último, la crítica de los conceptos rectores de objetividad y libertad axiológica.

Si bien Antonio Gramsci no practicó él mismo la i.s.i., su *filosofía de la praxis* permite obtener lineamientos para una empiria crítica de la vida cotidiana. "El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un 'conócete a ti mismo' como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario" (Cuad. 4, fasc. 11, §12, 246). Lo que se necesita para esto es un proyecto común dirigido a dar forma a las condiciones de vida, y sin el cual los individuos se experimentan a sí mismos como individuos impotentes, arrojados a estructuras impenetrables. "Los intelectuales orgánicos", que allanan el camino para que cualquiera sea un intelectual, tienen la tarea de "innovar y hacer 'crítica' una actividad ya existente" (ibíd., 251). De este modo Gramsci no solo orienta la investigación para conectarla con un proyecto de liberación; al mismo tiempo, aquí las propias personas cotidianas entran como sujetos en el proceso de investigación, y se modifica la posición de los científicos: estos se vuelven intelectuales ("orgánicos") que brin-

dan apoyo en cuanto catalizadores y ponen a disposición sus herramientas de análisis.

Henri Lefebvre entiende el proyecto de Marx y Engels en *IA* como guía para indagar en la vida cotidiana, descubrir en ella las fuerzas ocultas y mal orientadas, usar la crítica como potencia revolucionaria. "La crítica de la vida cotidiana lleva así a la crítica de la vida política, porque la vida cotidiana ya contiene y forma esta crítica: es, por cierto, esta crítica" (1947). Partiendo de las prácticas de los hombres, los edificios teóricos tradicionales pueden ser descifrados como ideologías, como especulaciones. Lefebvre se orienta hacia una ciencia que sea útil para las personas socializadas; que permita la política en la vida cotidiana y que tenga a aquella por fundamento. Se dedica, entre muchos otros temas, al análisis de medios desde una perspectiva crítica de la ideología, estudia películas y obras de teatro, investiga las nuevas condiciones técnicas en los hogares y en el comportamiento durante el tiempo libre. Sin embargo, sus análisis no lo llevan a incluir a las personas cotidianas en el marco de la investigación. Tampoco sucede esto en el famoso estudio de Marienthal (Jahoda *et al.*, 1933), aunque también fue concebido desde el punto de vista de la teoría de la liberación: se trataba de una conciencia revolucionaria posible entre los trabajadores. Lo mismo se aplica a C. Wright Mills (1959), quien intentó practicar la investigación social empírica desde el punto de vista de los trabajadores y orientarla a las luchas de clase. Tampoco él previó ninguna disposición en la investigación que convirtiera en actores de la investigación a aquellos para quienes esta tenía lugar.

Algunas dimensiones de la i.s.i., por otro lado, se han incluido en la *investigación-acción* [*Aktionsforschung*]. El concepto proviene de Kurt Lewin, quien, en 1946, propuso la "investigación-acción" [*Tat-Forschung*] como una forma en la cual los investigadores están involucrados en el campo estudiado y transforman el accionar social. "Es un tipo de investigación-acción ('*action research*'), una indagación comparada de las condiciones y los efectos de diversas formas de accionar social, y una investigación que conduce al accionar social" (1953, 280). El impulso fue proseguido en el *Michigan Research Center for Group Dynamics* (cf. Cartwright y Zander 1960) y en el Instituto Tavistock de Londres (cf. Rapoport 1972); en ambos casos, la investigación se combinó con el asesoramiento social. Mientras que estas investigaciones luchaban con la problemática de la neutralidad axiológica en áreas cargadas de intereses, en la década de 1960 se organizó en Italia la investigación participativa dentro del movimiento de los trabajadores, *conricerca*, alrededor de la revista *Quaderni Rossi*. Sus teóricos buscaron llevar a cabo investigación y análisis empí-

ricos como intelectuales orgánicos en el movimiento, para hacer que el conjunto de los trabajadores estuviera más capacitado para actuar sobre la base de las experiencias concretas en conflictos laborales en la empresa. Existen líneas de conexión implícitas entre esta concepción y la de "aprendizaje a través del ejemplo" de Oskar Negt.

En la década de 1970, se volvieron puntos nodales de la investigación-acción la incorporación de quienes son investigados al proceso de investigación y la conexión entre conocimiento, por un lado, y transformación a favor de los oprimidos y los socialmente desfavorecidos, por otro. El enlace, apenas explicitado, entre empiria y teoría de la liberación se discutió bajo la pregunta por si la politización de la investigación social podía ser legitimada científicamente. La investigación-acción fue impulsada y aplicada especialmente en la pedagogía.

El movimiento *Cava donde te encuentras*, que surgió en Suecia a fines de la década de 1970, es una forma de i.s.i., en la medida en que alienta a los trabajadores a indagar su propia historia, en colaboración con científicos, para experimentar su propio lugar central en la sociedad y conquistar "la democracia económica" (Lindqvist 1989, 282ss.). El libro del mismo título contiene consejos para investigaciones en detalle y preguntas sorprendentes en 30 áreas de la vida de las personas que trabajan. Inició un movimiento que, unos diez años después de su aparición, abarcaba a 50.000 participantes activos, había fundado 600 museos locales del trabajo y producido alrededor de 500 libros con resultados de las investigaciones (293). Un trabajo semejante fue continuado de manera diferente en los *talleres históricos*.

Erinnerungsarbeit [*Trabajo de rememoración*] (Haug 1990) se entiende también como i.s.i. Las individuas, como expertas en su historia, elaboran aquí colectivamente las vías que han tomado en su socialización, rastrean las posibilidades que han rechazado e intentan trabajar de manera coherente de una manera tal que posibilite la transformación de las condiciones de vida y la autotransformación como proceso en el cual una y otra actúan en forma recíproca. La i.s.i. es, en todos los casos, un proyecto de liberación; ella se alía con los oprimidos y subalternos y trata de que volver útil la ciencia a fin de que esta sirva para alentar la adquisición colectiva de competencias.

Bibliografía: R. Alquati, *Klassenanalyse als Klassenkampf. Arbeiteruntersuchungen bei Fiat und Olivetti*, ed. e introd. de W. Rieland, Frankfurt/M 1974; D. Cart-Wright y A. Zander (eds.), *Group Dynamics. Research and Theory,* Nueva York 1960; F. Haug, *Erinnerungsarbeit,* Berlín/Hamburgo 1990; M. Jahoda *et al.*, *Die Arbeitslosen von Marienthal* [1933]. Con un pról. de P.

Lazarsfeld, Frankfurt/M 1975; H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, 3 vols., París 1947, 1961 y 1981; K. Lewin, *Die Lösung sozialer Konflikte* [1946], Bad Nauheim 1953; S. Lindqvist, *Grabe wo du stehst. Handbuch zur Erforschung der eigenen Geschichte,* Bonn 1989; C. W. Mills, *The Sociological Imagination,* Oxford 1959; O. Negt, *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie der Arbeiterbildung*, Frankfurt/M 1976; R. N. Rapoport, "Drei Probleme der Aktionsforschung. Unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am Tavistock-Institut", en: *Gruppendynamik* 3 (1972), fasc. 1, 45ss.

Frigga Haug

Trad. de Pablo Pulgar Moya

⇨ Aprendizaje a través del ejemplo, Conocimiento, Crítica, Crítica de la ideología, Empiria/teoría, Encuesta a los trabajadores, Experiencia, Filosofía de la praxis, Generalización, Intelectuales orgánicos, Investigación sobre la vida cotidiana, Liberación, Método, Partidismo, Pensamiento de intervención, Punto de vista y perspectiva, Recuerdo, Trabajo de rememoración.

Irracionalidad del capitalismo

Al.: Irrationalität des Kapitalismus.

Ár.: lā ʿaqlānīyat ar-raʾsmālīya.

Ch.: zibenzhuyi de buheli资本主义的不合理

Fr.: irrationalité du capitalisme.

In.: irrationality of capitalism.

Ru.: iracionaľnost' kapitalizma.

Irrationalis (lat.), álogos (gr.), es lo que no se puede calcular ni fundar lógicamente. En latín, la *ratio* significa ante todo el cálculo; todavía para Hobbes, la razón no es, entonces "sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos" (1994, 33). El adjetivo "irracional" llega "a la filosofía con sus correspondientes sustantivaciones […] como traducción de un uso lingüístico de la matemática" (Rücker 1976, 583); el significado de la expresión se extiende metonímicamente a facultades instintivas y estructuras que "con una expresión colectiva, dotada de un acento fuertemente emotivo, se denomina sin más lo 'irracional'" (Hönigswald 1961, 17), bajo lo cual se puede comprender no solo lo no racional, sino también lo antirracional. Pero lo 'incalculable' resuena todavía en la 'i.' (no racionalidad) en sentido amplio, cuando algo "no es lógicamente comprensible, a partir del entendimiento, del pensamiento" (Kondarow 1978, 236). Para caracterizar determina-

das contradicciones del mundo de las formas capitalistas, Marx las compara con el número imaginario *i*, con el que todavía Musil hace que su estudiante Törless se fascine: la raíz cuadrada de – 1, con la que se puede calcular, aunque *per definitionem* no se deje calcular. Para Leibniz, la i. es un "monstruo del mundo ideal" (*Mathemat. Schriften*, ed. por C. I. Gerhardt, V, 357), elemento de un modo de contar "antiguamente […] denominado *imposible*" (Gauss 1831; cit. en Becker 1975, 214).

Maurice Godelier advierte "que, si la cuestión de la racionalidad e i. de la ciencia y de las realidades económicas se aborda a partir de una idea *a priori* de una definición especulativa de lo racional, la respuesta solo puede ser enteramente ideológica" (1974, 7). Godelier muestra que la burguesía francesa en ascenso afirmó sus propias formas de intercambio capitalista como correspondientes a "los principios de la 'razón natural'": "Así, se describían y 'valoraban' a la vez los mecanismos de la economía mercantil. Los hechos se volvían 'normas'. El sistema económico nuevo se planteaba y 'vivía' como un 'modelo' ante el cual las reglas del Antiguo Régimen y de las demás sociedades se traducían, juzgaban y reconocían culpables de 'i.'" (299). El parámetro para la i/rracionalidad se dispone "en torno a dos polos de significado. Por economía 'racional' se plantea una economía 'eficiente' y una economía 'justa'. La eficiencia remite a las estructuras técnicas de la producción […] y la 'justicia' remite a las relaciones de los hombres entre sí en el acceso a los recursos y al producto social. Si se confrontan estos dos campos de significado […] se constata una asimetría entre los dos. La eficiencia técnica es objeto de análisis profundos, con ayuda de procedimientos de cálculo. […] Por el contrario, la 'justicia social' es objeto de discusiones al parecer irreductibles" (300s.). En esta tensión, la cuestión de la i/rracionalidad del capitalismo "como una cuestión inevitable y permanente" debe constituir "el centro de la existencia cotidiana", foco de las soluciones teórico-prácticas sugeridas (ibíd.).

Si se considera la economía capitalista bajo la pretensión 'racional' que se autoimpone "de satisfacer ordenadamente las necesidades mediante la inversión del tiempo limitado y los medios escasos" (Geigant *et al.* 1979, 712), incluso bajo la pretensión intensificada en dirección al socialismo de "la utilización planificada de los recursos para la satisfacción de las necesidades vitales con un mínimo de esfuerzo, la transformación del ocio en tiempo libre, la pacificación de la lucha por la existencia" (Marcuse, 1993: 281s.), entonces puede ser llamado irracional un sistema que no solo confronta la sociedad, en términos prácticos, con enormes '*faux frais*' [gastos menores] y, en términos teóricos, con misterios

metafísicos como los del 'capital ficticio', sino que solo puede desarrollar "la técnica y la combinación del proceso social de producción" socavando, "al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la Tierra y el trabajador*" (MEW 23, 530; *C*, I/2, 612s.).

En la época del intervencionismo estatal fordista, la propuesta de John M. Keynes de depositar billetes de la época en minas de carbón clausuradas, cubrirlas y otorgar licencias para abrirlas con el fin de estimular la economía, daba la impresión de ser un símbolo de i/rracionalidad económica. Que, en el capitalismo transnacional de alta tecnología, muchas enfermedades puedan ser mitigadas e incluso curadas, no se opondría a los intereses de ganancia de las empresas farmacéuticas y a las regulaciones legales correspondientes; que fuera posible, con los medios de producción dados, alimentar suficientemente a todos los seres humanos del mundo, mientras que más de dos mil ochocientos millones de seres humanos disponen para vivir de menos de dos dólares por día (Stiglitz 2002, 20, n. 2); que, en medio de la creciente desocupación masiva, el tiempo de trabajo se extienda en lugar de reducirse, etc., prueban el "sentido en lo pequeño y el sinsentido en lo grande" del "sistema social" capitalista (Baran 1966, 85) y hablan a favor de la "i. fundamental de la socialización capitalista" (Esser, Görg y Hirsch 1994, 222). No obstante, tales modos de hablar requieren de una explicación. Los criterios y el punto de vista deben ser explicitados, incluso en comparación con las i. de la economía planificada de cuño soviético.

1. Marx destaca ante todo la racionalidad de la economía empresarial del capital individual y la racionalidad del estándar de productividad social impulsado por la competencia: "Los métodos de explotación más rutinarios e irracionales se ven remplazados por la aplicación consciente y tecnológica de la ciencia" (MEW 23, 528; *C*, I/2, 611). Lo que "permite pensar el proceso económico como proceso de crisis, en el cual los enormes potenciales de racionalidad están, en última instancia, en manos de los efectos irracionales del sistema" es el concepto de relaciones de producción, así como el de las determinaciones formales económicas que se derivan de aquellas (Haug 2004, 143). En *C*, Marx muestra, a partir de dichas determinaciones, la i. general. En el análisis de la forma mercancía o de la forma valor, Marx encuentra la triple "peculiaridad" de la "forma equivalente", esto es, la forma en la que el valor de una mercancía es expresado en una cantidad determinada de otra mercancía: el valor de uso se convierte aquí en "la forma en que se manifiesta su contrario, el valor" (MEW 23, 70; *C*, I/1, 69), "el trabajo concreto", se convierte "en la forma en que se manifiesta su contrario, el trabajo abstracta-

mente humano", así como "el trabajo privado adopta la forma de su contrario, del trabajo bajo la forma directamente social" (MEW 23, 73; 72). Además, "que una cosa pueda tener formalmente precio sin tener valor" muestra que "la expresión precio deviene aquí imaginaria, como en ciertas magnitudes matemáticas" (MEW 23, 117; *C*, I/1, 125; trad. mod.). El análisis de la forma salario, como forma 'disparatada'/'desplazada' [*ver-rückt*] del valor o precio de la mercancía fuerza de trabajo, (cf. 557ss.; 651) da como resultado lo siguiente: el "'precio de trabajo' es algo tan irracional como un logaritmo amarillo" (MEW 25, 826; *C*, III/8, 1042). En términos positivos: "el valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo" (MEW 23, 561; *C*, I/2, 656). Pero, en una consideración más detallada, esta expresión no parece ser "más irracional que las expresiones 'valor del algodón', 'precio del algodón'", pues "el valor de cambio y el valor de uso son, en sí y para sí, magnitudes inconmensurables" (MEW 23, 63; 658; trad. mod.). En la forma en la que "el capital en cuanto capital es mercancía" (MEW 23, 366; *C*, III/7, 451), esto se intensifica en "lo irracional de la expresión D…D' (D + d), en la que una parte de una suma de dinero aparece como madre de otra parte de la misma suma de dinero" (MEW 24, 55; *C*, II/4, 57). "Si se pretende calificar al interés de precio del capital dinerario, ello constituye una forma irracional del precio, totalmente en contradicción con el concepto del precio de la mercancía" (MEW 25, 366; *C*, III/7, 452). Aún más, el precio del suelo como "renta capitalizada" es "una categoría que, *prima facie*, y exactamente al igual que el precio del trabajo, es irracional, ya que la tierra no es el producto del trabajo, y en consecuencia tampoco posee valor alguno" (MEW 25, 636; *C*, III/8, 801s.).

Tanto para el sentido común como para la teoría económica acrítica, en cada caso, "lo que se considera característico no es lo irracional de la forma. Esta irracionalidad pasa más bien inadvertida" (MEW 24, 35; *C*, II/4, 35). La razón es que "estas expresiones imaginarias surgen de las relaciones mismas de producción" y, por lo tanto, "son categorías para las *formas en que se manifiestan relaciones* esenciales" (MEW 23, 559; *C*, I/2, 654); que "esta forma irracional oculta tras sí una relación real de producción" (MEW 25, 636; *C*, III/8, 802) que es practicada y, consecuentemente, también representada por los actores en aquellas formas, "pues son precisamente las configuraciones de la apariencia en que se mueven y con las cuales tienen que vérselas todos los días" (MEW 25, 838; *C*, III/8, 1056). Así, por ejemplo, el precio de una cascada que se puede usar para obtener energía es, "en general, una expresión irracional tras la cual se oculta una relación económica real" (MEW 25, 660;

C, III/8, 832). Son relaciones de propiedad y de clase, en virtud de las cuales "se miden entre sí magnitudes inconmensurables: un valor de uso determinado, un terreno de tantos y cuantos pies cuadrados, por un lado, y valor, y en especial plusvalor, por el otro. De hecho, esto no expresa sino que, bajo las condiciones dadas, la propiedad de esos pies cuadrados de suelo capacita al terrateniente para interceptar una cantidad determinada de trabajo impago […] *Prima facie,* sin embargo, la expresión es la misma que si se pretendiese hablar de la relación entre un billete de cinco esterlinas y el diámetro de la Tierra. Pero las mediaciones de las formas irracionales en las que se presentan […] determinadas condiciones económicas, nada les importan a los agentes prácticos de estas condiciones en su quehacer cotidiano; y puesto que se hallan habituados a moverse dentro de ellas, su entendimiento no se escandaliza por ellas en lo más mínimo […] Aquí tiene vigencia lo que dice Hegel con referencia a ciertas fórmulas matemáticas, esto es, que lo que el entendimiento humano corriente considera irracional, es lo racional, y que su racionalidad es la propia i." (MEW 25, 787; *C*, III/8, 990s.).

2. En la totalidad de la economía capitalista la i. se impone como crisis, y no recién como la Gran Crisis que se manifiesta en el incremento de quiebras empresariales, destrucción de capital y desempleo masivo, sino en el carácter sistémico de un modo de producción que depende de la proporcionalidad social para reproducirse, pero al mismo tiempo debe pasar por la caja negra del mercado. Este aspecto es tratado tradicionalmente, en el marxismo, con conceptos tales como "anarquía de la producción" o "contradicción fundamental" del capitalismo. Marx destaca, en términos estructurales, tres 'i.' sistémicas fundamentales del proceso capitalista.

2.1. La i. más general radica en que la "unidad interior" de un modo de producción en el que cada uno produce para la sociedad, pero "lucra siempre para el propio bolsillo" (Haug 1974/1989, 165), "se mueve en medio de antítesis externas. Si la autonomización externa de aspectos que, en lo interno, no son autónomos, y no lo son porque se complementan uno a otro, se prolonga hasta cierto punto, la unidad interna se abre paso violentamente, se impone por medio de una crisis" (MEW 23, 127s.; *C*, I/1, 138). El capitalismo se mueve, en palabras de Rosa Luxemburg, "como un ciego", en el sentido de que "cumple con su cometido a fuerza de producir poco o demasiado, abriéndose paso a través de toda una serie de oscilaciones de precios y de crisis […]; la caótica producción privada se recupera horaria y periódicamente" (*AC*, 470s.).

2.2. Marx reconoce la segunda fuente de perturbación sistémica en el hecho de que el capital fun-

ciona como "contradicción en proceso", en la medida en que "tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza" (MEW 42, 601; *Gr.*, 2, 229). "Trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de la producción" (MEW 42, 596; *Gr.*, 2, 222). La regulación basada en el valor de cambio "se derrumba" recién cuando se han vuelto marginales para la producción de la riqueza social el puro trabajo cuantitativo, y con ello, el plustrabajo de los asalariados (MEW 42, 601; cf. Haug 2003, 47s.). En la caída tendencial de la tasa de ganancia promedio, como resultado de la permanente reducción relativa del 'factor' trabajo, Marx observa la manifestación de este proceso que conduce al "exceso de capital con exceso de población", con "el capital desocupado por un lado, y la población obrera desocupada por el otro", lo que Marx conceptualiza como "sobreacumulación de capital" (MEW 25, 261ss.; *C*, III/6, 322ss.).

2.3. En esto se expresa, al mismo tiempo, la tercera i.d.c., que está localizada en la fuerza motriz sistémica del propio capital, el principio de ganancia. Contra los teóricos del reformismo socialdemócrata, ante todo Rudolf Hilferding y Otto Bauer, Rosa Luxemburg ha desarrollado, como fundamento de una teoría del imperialismo, que el proceso de acumulación de capital en su totalidad es, en última instancia, una "cuenta que no deja resto" (Haug 2004, 106). La i. está inscripta en el principio de explotación, vinculado al principio de acumulación que el capital individual debe acatar bajo pena de ruina. El tema impulsor es la capitalización del plusvalor, cuya precondición es "la renovación del capital constante y variable (así como de la parte consumida del plusvalor)" (*AC*, 347; trad. mod.). Hasta aquí, la cuenta deja resto, en términos de valor, como relación de intercambio entre la clase capitalista y la clase asalariada. Como muestra Luxemburg, Marx no ha tratado, en los esquemas de reproducción, la pregunta por cómo ha de ser realizada la parte del plusvalor destinada a la capitalización. En su opinión, la pregunta puede ser resuelta por medio de la incorporación de ambientes "no capitalistas": "La realización del plusvalor […] está ligada, de antemano, a productores y consumidores no capitalistas como tales" (345s.). Así pudo explicar una forma de i. aparente, que marcó al siglo XX con sus guerras mundiales: "De ahí un fenómeno contradictorio: los antiguos países capitalistas […] son cada vez más indispensables unos para otros, mientras que al mismo tiempo combaten entre sí cada vez más celosamente, como competidores, en las relaciones con los países no capitalistas" (347). En este contexto, Luxemburg examina la exportación de capital y el endeudamiento público como formas de

movimiento de esta contradicción. Entre capitalismo y zonas no capitalistas "reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de esferas de intereses, guerras" (440; trad. mod.). En buena medida aparece "el militarismo […] también, en lo puramente económico, para el capital, [como] un medio de primer orden para la realización del plusvalor, esto es, como un campo de acumulación" (441; trad. mod.). "Las necesidades históricas que lleva consigo la competencia mundial intensificada del capital por la conquista de sus condiciones de acumulación, se transforman así, para el capital mismo, en un magnífico campo de acumulación" (454; trad. mod.). Sin embargo, cualquier "solución" de este tipo es, al mismo tiempo, la "potenciación de la contradicción", y "la historia diaria de la acumulación del capital en el escenario del mundo se irá transformando más y más en una cadena continuada de catástrofes y convulsiones políticas y sociales" (455). "De ahí que violencia, guerra, revolución, en suma, catástrofe, sean el elemento vital del capitalismo desde su principio hasta su fin" (569). Para Luxemburg, en esta i/rracionalidad sistémica todavía parecía dominar el factor de la racionalidad 'superior', cuando en esta "serie de catástrofes" veía una fase de transición, "cuyo resultado final solo" puede "ser […] el tránsito a la forma de producción socialista" (571).

3. Si Max Weber distingue entre "capitalismo irracional y racional" (cf. Weber 2002, 1056) y opone, al moderno capitalismo fundado en la industria, con su "organización estrictamente racional del trabajo en el terreno de la técnica racional", "otras modalidades del capitalismo prerracionalista conocidas en el mundo desde hace cuatro milenios y, en particular, el capitalismo de aventureros y de rapiña enraizado sobre todo en la política, el ejército y la administración, como tales" (1062; trad. mod.), lo hace en el marco de una concepción para la que el capitalismo es sencillamente el poder de racionalización histórica. Weber puede pensar de esa manera porque no adopta un punto de vista propio de la teoría del capitalismo, sino propio de la economía empresarial. De hecho, el capital recibió su nombre a partir de la técnica de racionalización de la contabilidad, que es fundante para la economía empresarial, y representa la racionalidad calculadora; por cierto, una que está orientada totalmente a las posibilidades de ganancia en el mercado, a las cuales busca someter todas las demás esferas. Desde el punto de vista de la racionalidad empresarial, Weber formula sus criterios para la evaluación del Estado, el derecho, la religión, etc., y analiza como "ascesis intramundana" la modelización de los sujetos agentes del capitalismo (cf. el análisis de Marx del "evangelio de la abstinencia" a partir del ejemplo del atesorador en *C*, I/1, 163). El

"'*summum bonum*'" de la ética esbozada por Weber consiste "en la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, […] tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente […] irracional frente a la 'felicidad' o utilidad del individuo en particular" (Weber 2011, 73) De esta manera, Weber responde a la objeción de Lujo Brentano de que disfrutar de la acumulación de riqueza abstracta como fin en sí mismo, en lugar de la riqueza concreta, es una "racionalización" de una "conducción de vida irracional" (1916, 125, 127, n. 1). Weber se evade en el relativismo: "Lo 'irracional' no es algo sustantivo sino en relación con un determinado punto de vista 'racional'. Para el irreligioso, toda conducción de vida religiosa es irracional, como lo es toda conducción de vida ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una 'racionalización'" (86, n. 8). Para convertirse en sujeto del capitalismo, al individuo se le exige "una 'inversión' antinatural" de la relación medios-fines; esto significa que "la ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien este debe adquirir, porque tal es el fin de su vida" (73). Así, la i.d.c. está inscripta en el núcleo de la noción de la racionalidad weberiana.

Al comienzo de *Economía y sociedad* (2002, 7), Weber toma el fenómeno del pánico bursátil como ejemplo para discusiones metodológicas: desde la perspectiva de la finalidad, conviene constatar, en primer lugar, "cómo se *desarrollaría* la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como 'perturbaciones', aquellos componentes irracionales". Aquí queda enmascarada la comprensión del núcleo irracional de la racionalidad capitalista y 'el hombre' es identificado como fuente de la i.

4. La ideología neoliberal no solo insiste en "que el capitalismo funciona bien con sus i.; y que, a pesar de sus ocasionales cracs bursátiles, ofrece considerables excedentes de rentabilidad" (Barbier 1989), sino que declara como su propia virtud precisamente el carácter 'inescrutable' del mercado capitalista, que debe ser resguardado de cualquier intervención humano-racional.

La "mano invisible", que en el juego ciego del mercado produce las condiciones para el presuntamente mejor de los mundos sociales posibles, esta disimulación legitimadora de la i.d.c., que Adam Smith configuró de acuerdo con el modelo teológico, se encuentra en el centro del mito liberal. La mano "acaricia al que es capaz de adaptarse, y abofetea a quien se rehúsa a hacerlo" (Welter 2004). Smith declaraba, con esta imagen, su fe en que el beneficiario privado promueva subrepticiamente el bien general, y "en este caso, como en otros, una

mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos" (Smith 1996, 554). Friedrich August von Hayek refuerza este pensamiento hasta convertirlo en un mandamiento cabal de intervenir con la mano visible, por así decirlo, y forzar la idea para esta finalidad. Para Hayek, la planificación consciente es algo así como un sacrilegio. El parlamentarismo representa un peligro para la libertad de mercado, en cuanto los parlamentarios 'malinterpretan' en esa dirección la soberanía popular en ellos delegada, interviniendo en los sucesos del mercado a través de la legislación, como ya lo ha declarado Herbert Spencer en 1884: "en lo futuro, la misión del verdadero liberalismo será trazar límites al poder de los Parlamentos" (1884, 213). Contra todo orden racional, Hayek transfigura el "orden espontáneo" como resultado de la acción humana, "pero no de un diseño humano" (1969, 103).

Sin embargo, cuando todo avance de la productividad amenaza con engrosar el desempleo de las masas y una crisis sigue a otra, la transfiguración del mercado se topa con "prejuicios ante procesos inescrutables en la sala de motores del capitalismo" (Barbier 1989). La ocasión de esta observación fue el crac bursátil, que comenzó el 13 de octubre de 1989, en el que especialmente los pequeños inversores perdieron mucho, lo que llevó a un "bromista" anónimo a comentar que "ahora los comunistas del capitalismo son servidos, y en el programa figura una lección sobre la explotación de los pequeños inversores" (ibíd.). Pero esta 'i.' es incorregible: "No es posible considerar al capitalismo como un motor de bienestar y, al mismo tiempo, querer transformar sus fundamentos de construcción" (ibíd.). Para descargar al sistema, los neoliberales cargan 'al ser humano' con el peso de ser la fuente de la i. "En muchos contextos económicos se oculta un resto inexplicable, porque aquí no impera ninguna ley natural, sino que el pensamiento y la acción humanos determinan el desarrollo" (Jeske 1984).

5. György Lukács, a quien la revolución de 1917 condujo bruscamente de Weber a Marx, en 1923 desarrolló el hecho (y sus consecuencias) de "que toda la estructura de la producción capitalista se basa" en la "interacción entre necesidad rígida según las leyes en todos los fenómenos singulares y relativa i. del proceso conjunto" (*HYCC,* 201). Herbert Marcuse, en el apogeo del fordismo, constataba "la i. creciente de la totalidad, el desborde y la restricción de la productividad, la necesidad de expansión agresiva, la constante amenaza de guerra, la explotación intensificada, la deshumanización" (1993, 281; trad. mod.). Frente al colapso del socialismo de Estado europeo, Adam Przeworski planteó en 1990 la pregunta: "¿Desvaloriza el fracaso del socialismo la crítica socialista de la i.d.c.?" (139)

Su respuesta separa la teoría de la praxis: "El argumento marxista central contra la i.d.c. [es] tan fundamental como válido" (144), pero "la alternativa socialista es imposible" (162). Cuando al hambre se enfrenta la destrucción de alimentos que no pueden ser vendidos de manera rentable, se vuelve "notorio lo absurdo" (138). Sin embargo, "el grado de i.d.c. no es ninguna magnitud fija". El intervencionismo estatal socialdemócrata, para minimizar la pobreza y de ese modo mantener lo más bajo posibles las pérdidas de eficiencia, posee un cierto margen de maniobra (161s.), pero la i. sigue actuando como "subocupación de las capacidades de producción" y "desigualdad" a favor de los propietarios de los factores productivos (162). Por otra parte, se dirigían "críticas racionales del socialismo, no contra su diseño […], sino contra su viabilidad y contra sus formas de manifestación reales" (148). Como "el mecanismo del precio [es] hasta hoy el único mecanismo practicable conocido" (151) que presupone el mercado no planificado, Przeworski tiene al socialismo por realizable solo en los límites harto conocidos: su "*i.*" se manifiesta en el excesivo gasto de material y de energía (ideología de las toneladas [la expresión hace referencia, de manera despectiva, a una planificación de la producción que presenta como resultados solo magnitudes cuantitativamente mensurables, sin que en ella desempeñen algún papel la demanda, la ganancia o la calidad. El término, que fue acuñado para cuestionar las economías de administración centralizada, hace referencia a los datos expresados en toneladas de la industria pesada generada en el marco de la economía planificada en los países del socialismo de Estado. En los planes quinquenales, se establecía qué productos debían producirse y en qué cantidades, NdT]), así como en las catástrofes ecológicas, etc. (152). De hecho, los rasgos irracionales, de acuerdo con los criterios socialistas, de la "máquina de apatía" propia de la administración dirigida de cuño estalinista, con su sistemática "descomposición del factor subjetivo", así como las consecuencias del estancamiento y la corrupción, van mucho más allá de los aspectos tratados por Przeworski, como se desprende de la impresionante fenografía de daños producida por los intelectuales de la Perestroika (cf. Haug 1990, 129-181). Como hace aquí, Przeworski también aplica a la cuestión de la i. capitalista criterios de eficiencia demasiado estrechos: "Los recursos no son utilizados al máximo y el capitalismo conduce a una asignación de bienes ineficiente, esto es, irracional en términos colectivos" (1990, 147). La pregunta acerca de los potenciales destructivos del capitalismo bajo la forma de las crisis, las guerras y la destrucción del ambiente continúa sin plantearse. El socialismo sencillamente se identifica con el modelo soviético; la competencia entre sistemas y la Guerra Fría se omiten

y el criterio de 'racionalidad' aplicado coincide en gran parte con el de la economía capitalista.

También el escritor Friedrich Dürrenmatt siguió argumentos similares, bajo una visible impresión del neoliberalismo hegemónico, en el convulsionado año de 1989. No comparte "la alegría maliciosa de que el marxismo haya fracasado definitivamente y de que uno se haya librado de él". "El marxismo es un análisis de las condiciones bajo las cuales el ser humano está obligado a vivir, un análisis que […] demasiado a menudo sigue siendo válido en demasiados aspectos". Pero: "El marxismo fracasó ante el ser humano, lo racional ante lo irracional que anida en la naturaleza humana". Dürrenmatt ve, en la historia del marxismo, "la sangrienta catástrofe de un experimento racional con seres humanos irracionales impuesto por un mundo irracional". Su final hace "respirar libremente a la razón, pero no sin pesar. Es también su derrota. […] El fracaso de esta empresa y la irreflexión con la que la libre economía de mercado toma las riendas dieron lugar a la consigna de que la Ilustración había fracasado. Se pasa por alto que la Ilustración misma requería de una Ilustración". Dürrenmatt ya no podía representarse más esta segunda Ilustración como autoilustración del marxismo.

Lo irracional, desplazado de lo social a lo antropológico, aparece aquí como la negación fatal de lo racional, que valientemente mira a los ojos su propia decadencia y no deja de pensar en ella. Para Adorno, esta actitud caería presuntamente bajo la "ideología" de una forma de socialización irracional, por medio de la cual esta se "acoraza frente a la crítica de su i." (*GS* 8, 296; *ES I*, 275). Pero, así como "la idea de la verdad científica no puede escindirse de la de una sociedad verdadera" (309; 287), del mismo modo el concepto de i. no lo está del análisis crítico de una forma de sociedad que arremete contra el ser humano y la naturaleza.

6. Adorno experimentó que "la i. de la sociedad burguesa en su fase tardía" se "resiste a dejarse comprender", a diferencia de los "buenos tiempos aquellos en que se podía escribir una crítica de la economía política de esta sociedad que la tomaba de su propia ratio"; mientras tanto, la sociedad se "ha deshecho" de los criterios de su evaluación en cuanto razonable y "la ha virtualmente sustituido por el control inmediato" (1961, 192; *GS* 11, 284; *NSL*, 273). Pero eso vuelve unilaterales las contradictorias luchas por la hegemonía.

La crítica de la i. capitalista se despliega una y otra vez en el campo de tensión entre la negación total abstracta y la negación determinada propia del análisis crítico concreto. Oskar Negt interpreta la proposición acerca del futuro realizada por Max Weber según la cual en algún momento "se habrá con-

sumido el último quintal de combustible fósil" en la perspectiva de que, en algún momento, "el capital habrá transformado toda sustancia vital en materia muerta" (2001, 303), por lo cual ve al capitalismo actual ya "en el final previsible de este desarrollo social", que en esta etapa final "produce salidas cada vez más irracionales y derrochadoras" (304). Incluso quien no comparta esta representación del final de los tiempos ve al capitalismo de alta tecnología transnacional como la "época de una i. devenida en global, que resulta del engranaje de miríadas de '*particular intellects*' [intelectos particulares] que operan de manera recíproca" (Haug 2003, 64); una época, en la que "la i. de la síntesis capitalista" (Görg cit. en Esser *et al*. 1994, 97ss.) se ha vuelto global por medio de Internet, como "el medio más racional hasta la fecha" a través del cual la i. sistémica es mediada y potenciada.

Sin embargo, el contraste entre la racionalidad capitalista y la i.d.c. no debería hacernos perder de vista que ambas forman una unidad contradictoria, "pues la razón es indivisible, y la i. de la totalidad no puede coexistir armónicamente con la racionalidad de las partes; una amenaza continuamente a la otra, y su antagonismo profundamente arraigado expresa una contradicción irresuelta del orden social capitalista"; lo que se pretende como "creciente racionalidad, [se muestra] a menudo como pura propagación del '*Know-How*' [saber cómo] de los negocios, de la racionalidad del mercado" (Baran 1966, 85s.). Precisamente, en "el carácter racional de su irracionalidad" ve Marcuse "uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada" (Marcuse 1993, 39). Horkheimer y Adorno deducen el propio "'irracionalismo'" de la persecución de judíos por parte de los nazis "de la esencia de la propia razón dominante y del mundo hecho a su imagen" (GS, 3, 17; *DI*, 57). Puede ser llamada irracional una 'economía política' [*Volkswirtschaft*] que se independiza, por así decirlo, como un proceso histórico-natural respecto de los requerimientos humanos y las necesidades ecológicas, en la medida en que, en palabras de Marx: impulsa la "acumulación por la acumulación", la "producción por la producción" (*C*, I/2, 735). Si la "autoconservación" "es el principio constitutivo de la ciencia" (*GS*, 3, 106; *DI*, 134) porque lo es de toda racionalidad, entonces un sistema que tiende a la autodestrucción se caracteriza con toda razón, desde el punto de vista científico, como irracional a causa de las pasiones que desencadena, del ímpetu irresistible con el que el sistema –como Marx y Engels le hacen decir a "un economista inglés"– "gravita sobre la Tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer" (MEW 3, 35; *IA*, 29).

La teoría marxista debe traducir el discurso ilustrado de la racionalidad versus la i.d.c. al lenguaje dialéctico de la crítica de la economía política, que permite comprender las contradicciones de las formas capitalistas y el contexto de crisis del proceso de valorización. De no ser así, la i.d.c. permanece inscripta en el sentido común, en la medida en que este toma los modos de funcionamiento capitalistas como algo natural y obvio. "Funcionar puede también hacerlo el terror sin fin", se lee en Adorno, "pero funcionar como un fin en sí mismo, separado de eso para lo que funciona, no es menos contradictorio que cualquier contradicción lógica, y la ciencia que enmudeciera ante ello sería i." (*GS* 8, 308; *ES I*, 286).

Bibliografía: P. A. Baran, *Unterdrückung und Fortschritt*. Trad. del inglés de D. Deininger, Frankfurt/M 1966; H. D. Barbier, "Die Börse ist kein Spielkasino", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18/10/1989); O. Becker, *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Frankfurt/M 1975; L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Múnich 1916; F. Dürrenmatt, "Über das vaterländische Gefühl", discurso pronunciado en ocasión del otorgamiento del premio Ernst Robert Curtius, en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (29/4/1989); J. Esser, Chr. Görg y J. Hirsch (eds.), *Politik, Institutionen und Staat. Zur Kritik der Regulationstheorie*, Hamburgo 1994; F. Geigant, D. Sobotka y H. M. Westphal, *Lexikon der Volkwirtschaft*, 3ª ed., Múnich 1979; M. Godelier, *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. Trad. de N. Blanc. México 1974; W. F. Haug, *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"* (1974), ed. revisada y ampliada, Berlín Occ. 1989; –, *Gorbatschow. Versuch über den Zusammenhang seiner Gedanken*, 2ª ed., Hamburgo 1990; –, *High-Tech-Kapitalismus. Analysen zu Produktionsweise, Arbeit, Sexualität, Krieg und Hegemonie*, Hamburgo 2003; –, *Dreizehn Versuche Marxistisches Denken zu erneuern*, 2ª ed. ampliada, Hamburgo 2004; F. A. v. Hayek, *Freiburger Studien. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1969; R. Hönigswald, *Wissenschaft und Kunst*, Stuttgart 1961; J. J. Jeske, "Wie stark ist der Dollar wirklich?", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (19/7/1984); N. I. Kondakow, *Wörterbuch der Logik*, Leipzig 1978; H. Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Trad. de A. Elorza, Barcelona 1993; O. Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; A. Przeworski, "'Warum Kinder, obwohl wir alle ernähren könnten?', Irrationalität des Kapitalismus – Unmöglichkeit des Sozialismus", en: *Prokla* 78, año 20 (1990), fasc. 1, 138-171; S. Rücker, "Irrational, das Irrationale, Irrationalismus", en: *HWPh*, 4 (1976), 583-588; A. Smith, *La riqueza de las naciones*. Trad. de C. Rodríguez Braun, Madrid 1996; H. Spencer, *El individuo contra el Estado*. Trad. de A. Gómez Pinilla,

Valencia 1884; J. Stiglitz, *Die Schatten der Globalisierung*. Trad. del inglés de Th. Schmidt, Berlín 2002; M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. de J. Medina Echavarría, J. Roura Farella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora. Madrid 2002; –, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introd. y ed. crítica de F. Gil Villegas, trad. de L. Legaz Lacambra, México 2011; P. Welter, "Ohrfeigen von der unsichtbaren Hand", en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (28/10/2004), 11.

Wolfgang Fritz Haug
Trad. de Martín Salinas

⇨ Acumulación, Anarquía de la producción, Apariencia-Forma de manifestación, Apatía en el socialismo de administración dirigida, Caída tendencial de la tasa de ganancia, Capital ficticio, Capitalismo, Catástrofe, Contradicción, Contradicción básica, Crítica de la economía política, Destrucción del capital, Dialéctica, Economía planificada, Economía política, Esquema de producción, Explotación, *Faux fraix*, Forma, Función, Ganancia, Guerra, Ideología de toneladas, Ilustración, Imperialismo, Independencia, Institución, Irracionalismo, Imaginario (lo), Mercado, Necesidades, Plusvalor, Proceso de valorización, Progreso, Racionalidad, Racionalización, Razón, Sentido común, Sobreacumulación, Violencia/poder.

Materialismo práctico-dialéctico

Al.: Materialismus, praktisch-dialektischer.

Ár.: al-māddīya al-ǧadalīya al-ʿamalīya.

Ch.: shijian bianzheng weiwu zhuyi 实践辩证唯物主义

Fr.: matérialisme pratique-dialectique.

In.: practical-dialectical materialism.

Ru.: praktičeskij-dialektičeskij materializm.

El término "m.p.d.", compuesto a partir de tres conceptos fundamentales, se refiere a la dimensión innovadora del materialismo de Marx. esta fue desarrollada por primera vez por Antonio Labriola, en sus *Saggi* [Ensayos] sobre la concepción materialista de la historia, un "nuevo género entre la glosa marginal al texto de Marx y Engels y el desarrollo autónomo de la teoría" (Burgio 2012). Se considera un lugar común que Labriola aparece solo "como filósofo del socialismo, no como agente" (von Beyme 2013, 296). Por el contrario, Roberto Carocci (2016) ha descripto sus valientes disputas e intervenciones programáticas –que tuvieron lugar a menudo bajo circunstancias tumultuosas– en los comienzos del movimiento de los trabajadores socialistas de Italia, asediados por el activismo anarquista; participaciones que también lo llevaron a conflictos con el Estado. La explicación de Labriola conduce, en primer lugar, al

terreno del "nuevo" materialismo que Marx tenía en vista en el preludio del trabajo con *IA* (MEW 3, 7; *TF*, 499; trad. mod.).

Marx y Engels sitúan ese nuevo materialismo en la *IA* (a la que, por cierto, en su manuscrito, el último Labriola no le concedió ningún examen, pero cuyas líneas fundamentales le resultaban intuitivamente claras) en la "ciencia de la historia", en sentido amplio, la historia de la naturaleza y de los seres humanos en su respectiva especificidad e interacción asimétrica; por eso, la historia vale para ellos, en última instancia, como la "única" ciencia, en la que se resuelven todos los demás campos objetivos de la historia (MEW 3, 18; *IA*, 676; trad. mod.). En consonancia con las *TF*, el texto que escribió Marx para comprender sus propias ideas, y que Engels llegó a ver recién 40 años después, entre los escritos póstumos de Marx, ambos autores concretizan su nuevo materialismo como materialismo "práctico" (MEW 3, 42; *IA*, 46), en contraposición con el "contemplativo" (MEW 3, 7; cf. *TF*, 501). Entienden como campo de trabajo de dicho materialismo el conjunto de las actividades en las que se trata de "atacar prácticamente y de cambiar las cosas con que nos encontramos" y, por último, de "transformar el mundo existente" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.).

Con la vinculación entre el análisis de la praxis y la teoría de la historia, se dio un paso decisivo hacia la fundamentación teórica del "nuevo" materialismo. El alcance de este se torna evidente en contraste con la autocontradicción a la que el marxismo-leninismo de cuño soviético ha sido conducido por uno de sus axiomas filosóficos: dado que Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, define epistemológicamente la materia como aquello que existe "fuera" de la conciencia e "independientemente" de esta (*LOC* 14, 46 y *passim*), debe, valer para el concepto de materia, que "solo puede ser definido a través de su relación con el concepto de 'conciencia'" (Buhr y Kosing 1974, 182). Erróneo no es tanto esta definición como el terreno en el que es formulada. Este es uno de los casos en los que la crítica permanece en el terreno de lo criticado y sigue siendo determinada por él de manera subrepticia, de modo que "las nuevas afirmaciones […], sin referencia a las antiguas, no pueden ser incorporadas por la experiencia" (Brecht, *GA* 21, 427; *GW* 20, 177). Los nuevos conceptos "quedan a menudo arruinados, entonces, […] para el uso apropiado" (ibíd.). El hecho de partir de la conciencia como el punto arquimédico permanece "en el terreno […] del idealismo y su estructura" para allí presentar la "decisión en contra del idealismo", que, no obstante, en su propio terreno, disfruta "de todas las ventajas de jugar en un campo propio" (Haug 1978, 193). El "uso apropiado" marxista del que habla Bertolt Brecht requiere un abordaje

diferente. Lo proporciona la praxis, en tanto su concepto es extraído de la contradictoria praxis vital tanto a partir de las trasposiciones idealistas hacia lo 'espiritual' desgajado de manera dualista, como también a partir del apresuramiento pragmático sobre el terreno de la filosofía materialista histórica.

Por esta vía, en el trabajo con la crítica de la economía política, Marx transforma progresivamente la dialéctica hegeliana, en el *modus operandi* de su investigación y exposición, en dirección a lo materialista de nuevo tipo. Mientras que la posición que parte de la conciencia desemboca en el materialismo metafísico, el modo de aproximación de Marx, que sigue la praxis material en sus contradicciones y formas de movimiento, puede ser entendida siguiendo a Labriola, como "concepción genética, evolutiva o dialéctica" (1902, 65; trad. mod.); o bien, en pocas palabras, puede concebirse como "materialismo práctico (dialéctico)" (Haug 1973, 561). Hay que indicar que solo como tal se convierte en *materialismo histórico*.

1. En la ruptura de Marx con "todo el materialismo precedente", porque este "solo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto o de la contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como praxis; no de un modo subjetivo" (MEW 3, 5; *TF* 1, 499; trad. mod.), queda instalada una concepción dinámica del mundo. En primer lugar, el reproche de entender "la cosa (*Gegenstand*) […] bajo la forma de *objeto* (*Objekt*)" puede causar confusión. En las lenguas romances y en inglés, en un calco del francés, que no diferencian entre *Gegenstand* y *Objekt*, esta frase suena paradójica. El hecho de que Marx, en la siguiente frase, reconozca al idealismo el mérito de considerar "el lado *activo* […], en contraposición al materialismo", confunde si es subestimado el contrapeso crítico que acompaña a esta apreciación: el idealismo concebiría la actividad solo de manera "abstracta", esto es, sin "la actividad real, sensorial, en cuanto tal" y, aún más, sin "la importancia de la actividad 'revolucionaria', de la actividad 'crítico-práctica'" (ibíd.). Para marcar la oposición con el "materialismo precedente", en la *TF* 9, Marx lo designa como "materialismo contemplativo", y atribuye su concepción del mundo al hecho de que parte del individuo aislado, privado. Como se lee en la *TF* 7, este, en cuanto "abstracto" –es decir, separado de su sociabilidad–, pertenece a una determinada forma de sociedad, que en la *TF* 9 es identificada como la "sociedad civil" (ibíd., 501). Si esta última funda "el punto de vista del materialismo antiguo", Marx declara que el punto de vista "del materialismo moderno" es conformado por "la sociedad humana o la humanidad social" (*TF* 10, ibíd.). La undécima tesis declara finalmente al "nuevo" materialismo como el de la transformación del mundo.

Las consecuencias teóricas de las tesis son de gran alcance. Por mucho que se haya escrito sobre ellas, ante todo la enigmática *TF* 1 rara vez queda completamente agotada. Es como si aquí la intuición filosófica de Marx sobrepasara lo que era decible para él en el estadio evolutivo de entonces. Lo que él cuestiona de manera radical es la gramática de la filosofía de la conciencia, que contrapone, a un mundo interior abstractamente autonomizado, un mundo exterior de fenómenos por cuya realidad concreta [*Realität*] es preciso interrogar. Esta arquitectura es una de las células de la ideología burguesa clásica, erigida sobre los fundamentos del "dualismo ontológico" fundado por Platón en el momento histórico de la crisis de la antigua Atenas (Lukács 1984, 333). Como la elipse tiene dos puntos focales, la esfera del espíritu de signo burgués tiene su antítesis complementaria, de la cual se alimenta, en la figura del desencadenamiento de la explotación capitalista del ser humano y de la naturaleza externa.

Según la perspectiva de Marx, la "actividad *objetiva* (*gegenständliche*)" (MEW 3, 5; *TF* 1, 499) siempre ha atravesado en dirección a la realidad esta inclusión discursiva en la relación contemplación-objeto. Dado que, 'tiene lugar en la realidad', desde el punto de vista del idealismo subjetivo, aparece como 'externo', en el 'mundo exterior', donde manos, piernas y cabeza no fueron desde el vamos diferentes de las cosas instrumentales. En la medida en que el pensamiento sigue estas condiciones de realidad que le son propias, pasa desde la teoría del conocimiento propia de la filosofía de la conciencia a la epistemología materialista histórica. El cambio de terreno que introdujo Marx hace coincidir mundo interior y mundo exterior en el mundo de los hombres socialmente activos de un modo históricamente específico. No solo son activos "objetivamente" en el mundo, y no solo son '*sujetos*' de su actividad, sino que también y ante todo son *objetivos para este mundo*. Pues toda realidad debe comprenderse, *en su efectividad, como contexto de efectos*, así como todo ser humano debe comprenderse precisamente en dicho contexto.

También Lenin tiene en vista esto cuando concibe el objeto de la crítica de la economía política como conjunto, no de cosas, sino de *relaciones de praxis social*. Praxis, relaciones y procesos son el objeto de esta ciencia teórica. Los científicos no están en la realidad fuera de su objeto cuando lo objetivan cognitivamente en su obrar. La praxis, a su vez, *es y no es* la del individuo aislado. Aparece individualmente en la inmediatez de determinadas actividades concretas, pero revela estar mediada en todas partes por el entramado de praxis social y ser interdependiente de este. En la *TF* 6, este entramado de relaciones activas con el mundo emerge como el conjunto de las "relaciones sociales" y, de esta manera, como la

condición de posibilidad objetiva que sigue desarrollándose continuamente en el "proceso histórico" de la apropiación y realización de la "esencia humana" (MEW 3, 6; *TF*, 500). 'Estar en el mundo' significa, por lo tanto, estar en la historia irrevocablemente. Esto en el sentido amplio que, en la *IA*, es conceptualizado tentativamente como la única "ciencia, la ciencia de la historia" (MEW 3, 18; *IA*, 676).

2. En el curso de la concretización de lo que un materialismo práctico puede y debe poder hacer *teóricamente* para "hacer cambiar las cosas" (MEW 3, 42; *IA*, 46), Marx y Engels introducen los conceptos fundamentales de aquello que más tarde fue bautizado como materialismo histórico o materialismo de la historia. La regla básica dice lo siguiente: la relación teórica con el mundo debe comprender la relación práctica; de ningún modo debe plantearse como la primera, ni siquiera cuando sobrepasa críticamente la praxis existente. Toda la realidad concreta en la que vivimos, sea en el sentido de sociedad, sea en el de naturaleza, es histórica en un sentido general que no se limita a los seres humanos y, entretanto, se encuentra "hasta tal punto" mediada por la "actividad, este continuo trabajar y crear de carácter sensible, esta producción como la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque solo fuese durante un año, Feuerbach no solo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de contemplación y hasta su propia existencia" (MEW 3, 44; *IA*, 48; trad. mod.). "Producción" no debe ser entendido aquí en el sentido restringido de producción de bienes, ni mucho menos de mercancías, sino en el sentido literal en cuanto producción [*Hervorbringung*]. En una observación al margen, Marx anota: "La llamada historiografía objetiva consistía, cabalmente, en concebir las relaciones históricas como algo aparte de la actividad. Carácter reaccionario" (40; 42).

Para estas "cosas" o relaciones "con que nos encontramos" se trata, por tanto, de crear un marco conceptual concreto. Apenas un cuarto de siglo más tarde, la obra principal de Marx, su crítica de la economía política, proporciona el núcleo de teoría social para esto; Engels se dedica a la elaboración del aspecto concerniente a la teoría de la naturaleza.

La pregunta por el modo en que el método dialéctico de Marx logra activarse en su crítica de la economía política conduce a la reconstrucción genética, elaborada como análisis de la praxis (Haug 1974/2005; 2006a y 2013). En las *TF*, Marx la formula a partir del ejemplo de la crítica de Ludwig Feuerbach a la religión, al decir que no basta con "reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal", sino que lo decisivo es expli-

car, a partir del "desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo", el hecho de "que el fundamento terrenal se separa de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes" (MEW 3, 6; *TF* 4, 500). La *TF* 8 explica la importancia fundante general del enfoque praxeológico: "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis" (7; 501; trad. mod.).

Un cuarto de siglo más tarde, Marx formula la aspiración de su método dialéctico diciendo que hay que interpretar "toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento" [1873] (MEW 23, 28; *C*, I/1, 20). Al principio del capítulo sobre la industria, aclara lo que significa esto con una remisión implícita a la cuarta *TF*. El contexto es la constatación de que "hasta el presente" [1867] no existe aún una "historia crítica de la tecnología", mientras que, por cierto, "la tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y, con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas" (MEW 23, 392s.; *C*, I/2, 452s., n. 89). Y ahora sigue la comparación, sorprendente en el contexto de la historia de la técnica, con aquella crítica de la religión, que procede de modo analítico-reductivo, que había sido criticada en la *TF* 4; es decir, aquella crítica que se abstrae "de esa base material […]. Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico" (ibíd.; ibíd., 453; trad. mod.).

La concepción operativa de la dialéctica en Marx, esto es, no tanto la descripta en prólogos o cartas, sino, antes bien, la practicada en su obra principal –sobre todo, bajo la forma de la reconstrucción genética de las transiciones entre un nivel de estructuración y el siguiente (Haug 2006a, clase XIV)–, realiza, *mutatis mutandis,* precisamente este programa, en el campo de la teoría del capitalismo. No es ni la formulación de la dialéctica conceptual de Hegel ni la de la "dialéctica sujeto-objeto" colocada en el centro de la reflexión en el ámbito de la Teoría Crítica y entre los marxistas yugoslavos en las décadas de 1960 y 1970. Antes bien, es la dialéctica de "comportamiento y relaciones" o "acciones intersubjetivas y condiciones estructurales" (Haug 2006a, 61), y, además, la investigación de cómo las contradicciones atrapadas en tales relaciones encuentran formas

de movimiento en otro nivel, o, en general, de cómo se encuentran las formas "en que pueden moverse" las "contradicciones reales" (MEW 23, 118; *C,* I/1, 127).

En la medida en que Marx sigue el proceso de valorización a través de sus estaciones y transiciones, en que investiga los obstáculos y muestra cómo los supera, la ley del valor se desplaza cada vez más claramente para él desde la eternidad del motor inmóvil hacia el fluir del movimiento y desde el absolutismo hacia el relativismo, desde el sistema hacia un campo de acción de interacción y competencia. Como se muestra allí, la sustancia del valor, que, en *C*, ya se designa como "trabajo humano igual, o […] trabajo abstractamente humano" (MEW 23, 61; *C*, I/1, 57), que, en *CCEP,* todavía se denomina "trabajo social general" (MEW 13, 32; *CCEP*, 29), es, por tanto, el eje en torno del cual gira todo, "no […] una premisa acabada, sino un resultado en devenir" (ibíd.). En su conjunto, el capitalismo, en el curso de esta reconstrucción genética fundada de manera praxeológica, se muestra cada vez más claramente como un "modo de producción en el cual la norma solo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la carencia de normas, actúa ciegamente" (MEW 23, 117; *C*, I/1, 125). En otras palabras: la ley del valor solo puede comprenderse de manera retroactiva en cuanto "resultado regulador" de un sinnúmero de diferentes modos de comportamiento económico que interactúan de manera diferenciada dentro de relaciones de esa índole; y, en tal medida, en cuanto "*ley resultante*" que se impone recién entonces (Haug 1972, 569; nuevamente, en 2006a, 243).

3. En vista del hecho de que "la tan celebrada 'filosofía de la praxis' no tiene otro origen que los *Ensayos* de Labriola" (Labica 1988a, 11), el conocimiento y la transposición teórica de la necesidad política de ese viraje que Labriola se esforzó por introducir durante la primera crisis del marxismo, se muestra en forma creciente como verdadera refundación del marxismo, lo que, según la visión de Georges Labica, justifica incluirlo entre los "cofundadores de la teoría" del marxismo (1988b, 107).

3.1. Labriola, que, como resultado de amplios estudios, llegó tarde al marxismo y que había estado en contacto epistolar con Engels desde 1890 hasta poco antes de la muerte de este (1895), hace constar en 1897: "ya se está haciendo escolasticismo en nombre de Marx" (1969, 174). Su ejemplo es nada menos que la dialéctica. Los "aspectos formales del marxismo" son fáciles de aprender; sin embargo, considera que "la mayor dificultad que presentan la comprensión y la continuación del materialismo histórico" consiste "en el dominio [*possesso*] de las cosas a las que son inmanentes aquellas formas" (ibíd.; trad. mod.). En la exposi-

ción de Labriola acerca de lo que esto implica, se percibe el eco de la reflexión de Marx sobre su método dialéctico, en el postfacio a la 2ª ed. de *C*, I, en cuanto a que la investigación tiene que "apropiarse", primero, "pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno", antes de que él pueda ser expuesto "en el fluir de su movimiento" (MEW 23, 27s.; *C*, I/1, 19). Pero –añade Labriola a esta comprensión– si se quiere definir con el nombre de dialéctica "un ritmo del pensamiento que reproduzca el ritmo más general de la realidad en devenir", se incurre en el peligro de "caer en los esquematismos *a priori*, o sea, en el escolasticismo" (1969, 173s.; trad. mod.), y, con ello, de que la concepción de la dialéctica recaiga en la metafísica. "En suma, la definición de la que se parte es vacía, mientras que es plena solamente aquella a la que se llega por vía genética" (174; trad. mod.). El esfuerzo siempre debe estar dirigido a reproducir de modo genético, en el pensamiento, el ritmo concreto de una realidad concreta en devenir. De ahí que, en vista del abuso practicado a menudo con la palabra dialéctica, Labriola hable también del "método genético" del materialismo histórico (1902, 157; trad. mod.), pero se refiera a la concepción marxiana de dialéctica.

Ahora bien, en la medida en que el objeto de conocimiento es la realidad humana, el ritmo buscado del devenir es el del obrar humano, del comportamiento activo en interacción con las relaciones correspondientes. Alberto Burgio puede decir: "Entendida como contradictoriedad y reciprocidad de las conexiones, la dialéctica (lógica de formación de lo real y sintaxis de su comprensión racional) es, de hecho, el corazón del marxismo de Labriola" y el "concepto de praxis", "sede de una convergencia entre obrar y saber", tal como en Giambattista Vico y, antes de él, en Giordano Bruno, "es el lugar donde se realiza la síntesis de filosofía y ciencia" (Burgio 2012). Dicho en forma concisa, y de modo tal que es posible leerla en las dos direcciones de la relación cognitiva: "la realidad es comprendida actuando" (ibíd.). En Labriola, la vía conduce "del trabajo, que es un conocer actuando [*un conoscere operando*], al conocer como teoría abstracta" (1969, 86; trad. mod.). En esto ve el sentido de la formulación de Marx acerca de que habría que invertir la dialéctica de Hegel "para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística" (MEW 23, 27; *C*, I/1, 20). "Por lo tanto, ninguna escatología, pero sí entusiasmo por la génesis, la transformación y las leyes específicas", así como exigencia de autonomía y coherencia filosóficas (De Giovanni 1988, 160).

3.2. La muerte de Engels marcó una cesura en el desarrollo de la socialdemocracia. Después de la desaparición del árbitro universalmen-

te reconocido, encontró que debía valerse por sí misma. Lo que Engels había temido luego de la muerte de Marx, que, ahora, "las grandes autoridades locales y los talentos pequeños, sin hablar de los farsantes, tendrán plena libertad" (Carta de Engels a Sorge, 15/3/1883; MEW 35, 460), se cumplía en forma de un "barullo de disputa" (Labriola, cit. en Luxemburg, *GW* 6, 264). Labica habla de un "viraje", de una "suerte de feria [*foire*], por no decir semidebacle"; de entre esta confusión, ve que se destacan Labriola y Georgi W. Plejánov, empeñados, cada uno a su manera, en "continuar la empresa iniciada por Marx y Engels en una dirección creativa" (1979, 19).

En esta situación, ambos, Labriola y el 13 años más joven Plejánov, practican la difusión y la renovación de la teoría al mismo tiempo. En nombre de una concepción integral, totalizadora, del acontecer social, coinciden en la crítica de la así llamada "teoría de los factores". Para ambos, se trata de la clarificación de lo que significa el materialismo de la teoría de Marx y Engels. Al ensayo *Del materialismo histórico* de Labriola, publicado en 1896, le sigue, en 1897, la respuesta crítica de Plejánov en *Concepción materialista de la historia*; ambos se remiten a Marx y Engels –son dos pensadores "que, en verdad, han ido a las fuentes", dice Labica (1979, 26)–. Por cierto, Plejánov pasa por alto una y otra vez que Labriola, cuando critica a Engels, se refiere a las cartas de vejez de este sobre el materialismo histórico (1890-1895).

Las diferencias, que, a primera vista, parecen menores o meramente una cuestión de elección léxica, adquieren potencia histórica en situaciones diversas a través de sus discípulos; Plejánov, a través de Lenin, que lo respeta como su maestro filosófico; Labriola, a través de Antonio Gramsci.

En Marx, el "camino" inicial "hacia una nueva 'filosofía crítica' se había transformado en un camino que conducía fuera de la filosofía" sin colocar algo en su lugar (Koivisto 1990, 524). Negar la existencia de una filosofía marxista, incluso su sentido y posibilidad, le había abierto la puerta, por un lado, al neokantismo para poner a disposición su epistemología de la filosofía de la conciencia y su ética al movimiento marxista de los trabajadores, y, por otro lado, había hecho posible las influencias positivistas. La intervención estratégica de Labriola en esta enrevesada situación ocurre en el tercero de sus tres famosos tratados, una serie de cartas ficcionales a Georges Sorel (abril a septiembre de 1897), que publica bajo el título *Socialismo y filosofía*. La intervención consiste en explicar, de facto, contra el adiós de Marx y Engels a la filosofía, en declarar al materialismo histórico como la teoría del movimiento de los trabajadores revolucionario y vincular a esto la identidad del marxismo. Él había comprendido

que los marxistas, sin "asimilación" de la filosofía, no dispondrían "de ninguna comprensión real del materialismo" (Labica 1979, 18). El hecho de que conciba y atribuya esta filosofía, como "*filosofía de la praxis*" (1969, 86 y *passim*), al materialismo histórico, aparece *a posteriori* como "una simplificación genial de su identidad filosófica [la del marxismo]" (De Giovanni 1988, 162).

Al mismo tiempo, Labriola entiende el 'marxismo' "como símbolo y compendio de un movimiento múltiple y una teoría compleja" (1969, 53; trad. mod.), es consciente de la problematicidad de una 'filosofía marxista', "quizás, precisamente, porque no tenía aún una tradición detrás de sí" (Koivisto 1990, 525). Debería ser entendida "en su esencia [*nel suo intimo*] o en su conjunto […] como *filosofía*; y utilizo esta palabra con mucha aprensión de que se me entienda mal, pero no puedo encontrar otra" (1969, 39; trad. mod.). La tesis de Labriola es que esta "doctrina lleva en sí misma las condiciones y los modos de su propia filosofía" (55). "El materialismo histórico se ampliará, se difundirá, se especificará y tendrá su propia historia. Tal vez tenga modalidades y tonalidades diversas según los países". Lo único importante es "que permanezca siempre en el fondo el núcleo, […] por así decirlo, […] su *filosofía*. Por ejemplo, postulados como estos: la esencia [*la natura*], o sea, la evolución histórica del hombre, se encuentra en el proceso de la *praxis*, y, al decir *praxis*, desde este punto de vista de la totalidad, se pretende superar la oposición vulgar entre práctica y teoría; porque, dicho de otro modo, la historia es la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo íntegramente entendido de ese modo, va implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las aptitudes mentales y de las aptitudes operativas, así también, por otra, el concepto de historia del trabajo implica la forma necesariamente social de este trabajo y el cambio de esa forma; el hombre histórico es siempre el hombre social, y el presunto hombre presocial o suprasocial es un engendro de la fantasía" (68s.; trad. mod.).

En su alcance objetivo, el concepto de praxis está referido a la sociedad y su historia, un concepto integral; atraviesa las divisiones sociales del trabajo y sus derivados clasificatorios. "Toda vida social es esencialmente *práctica*" (*TF* 8, 501). En la concepción de Labriola, su elaboración teórica se resiste a todo dualismo, como a todo reduccionismo.

Así como Epicuro, al introducir el clinamen en el rígido determinismo mecánico de Demócrito, vuelve comprensible el mundo concreto, y con ello, a la vez, como muestra el joven Marx en su tesis, crea la "fundamentación de un pensamiento de la praxis" (Haug 2006b, 36), Labriola retoma el concepto de epigénesis, un concepto al que le había procurado

reconocimiento la embriología en el campo de las ciencias naturales en la primera mitad del siglo XIX. Según la epigénesis, el organismo en devenir, en el curso de su evolución, puede desarrollar, a partir del óvulo fecundado, rasgos fenotípicos que no están fijados en el genoma. Labriola transfiere este concepto al proceso histórico, con vistas a su condicionamiento –solo "en última instancia", como dice siguiendo a Engels (carta a J. Bloch, 21/9/1890; MEW 37, 463)– por el "modo de producción de la vida material", que, según Marx, "condiciona el proceso social, político e intelectual de la vida en general" (MEW 13, 8s.; *Introd. de 1859*, 4s.; trad. mod.).

De ahí que, para Labriola, el concepto de *tendencia*, usado por Marx en *C*, I para legalidades objetivamente condicionadas, pero que no se realizan de manera inmediata, adquiere una importancia fundamental para la teoría del materialismo histórico siempre que tenga por objeto procesos mediados por la praxis o la actividad. "Si hiciera falta formularlo, no estaría fuera de lugar decir que la filosofía implícita en el materialismo histórico es la *tendencia al monismo*; uso la palabra 'tendencia' y la acentúo. Y añado: *tendencia crítico-formal.* Pues no se trata de volver a la *intuición* teosófica o metafísica de la totalidad del mundo […]. La palabra 'tendencia' expresa concretamente la disposición de la mente a admitir que todo es pensable como génesis, e, incluso, que lo pensable no es sino génesis, y que la génesis tiene los caracteres aproximados de la continuidad" (1969, 109).

Para ello, siguiendo a Marx, debe considerar "la concepción genética, evolutiva o dialéctica" (1902, 65; trad. mod.). En lugar de deducir a partir de la economía, "se trata […] de un esfuerzo máximo del pensamiento, que se dirige a dominar el multiforme espectáculo de la experiencia inmediata para reducir sus elementos a una serie genética" (75; trad. mod.), de modo tal que "la investigación especificada, crítica y circunstanciada de los hechos históricos sea la única fuente de aquel saber concreto y positivo que resulta necesario para el desarrollo completo del materialismo económico" (76; trad. mod.). Vuelve a oírse el eco de la observación de Marx acerca de la lógica de su investigación como condición previa para la posibilidad de representar dialécticamente su materia (MEW 23, 27; *C*, I/1, 19).

Plejánov se inmiscuye aquí. Según él, por cierto, Labriola comprendería "perfectamente qué género de relaciones efectivas se ocultan tras esa lucha de concepciones. Mas, cuando se trata de particularidades, él depone sus armas materialistas ante la dificultad del problema y considera posible […] limitarse a invocar la ignorancia o la fuerza de la tradición" (1968, 49). El escrito de Plejánov culmina en la declaración de que "desde el punto de vista de la

moderna concepción materialista de la historia, […] los hombres no hacen varias historias, [… del derecho, la moral, la filosofía, etc.], sino *una* sola historia de sus propias relaciones sociales, condicionadas por el estado de las fuerzas productivas de la época de que se trate. *Lo que llamamos ideologías no son otra cosa que reflejos diversos en el espíritu de los hombres de esta historia única e indivisible*" (1968, 57s.). Lo que tiene en mente como filosofía del marxismo, se llama "materialismo dialéctico" y explica "la actividad del hombre […] social a partir de sus necesidades y de los medios y modos en cada caso existentes para su satisfacción" (23; trad. mod.). En *Esbozos de historia del materialismo*, de Plejánov, ni siquiera las relaciones de dominación económicas se sustraen a este reduccionismo: "Las relaciones de producción son el *efecto*, las fuerzas productivas son la *causa*" [1896] (1964, 595). Lo verdaderamente histórico, lo condicionado, en su fundamento en última instancia económico, por circunstancias contingentes y por estrategias que se entrecruzan, desaparece aquí en lo lógico deductivo. Consecuentemente, Marx es declarado por Plejánov el "padre del materialismo dialéctico moderno" (586). Con ello, está listo el nombre con el que será institucionalizada en la posterior URSS una Primera Filosofía o metafísica materialista y a través de cuya aplicación a la historia surgiría recién, supuestamente, el materialismo histórico.

Más aún: en sus *Cuestiones fundamentales del* marxismo, Plejánov enseña que "la teoría del conocimiento de Marx […] es, propiamente hablando, la de Feuerbach" [1908] (1964, 368). El sensualismo materialista de Feuerbach, fundado en la arquitectura de la filosofía de la conciencia, según el cual las impresiones sensoriales, como lo sugiere esta palabra, son experimentadas en forma pasiva, solo sería complementado por Marx precisamente con la acción sobre las cosas, frente a lo que, a su vez, "en defensa de Feuerbach, podría alegarse que, en el proceso de *nuestra acción* sobre los objetos, nosotros no conocemos sus propiedades sino en la medida en que ellos actúan, por su parte, sobre nosotros" (ibíd.; trad. mod.).

El esbozo filosófico de Plejánov se convierte en la matriz de la ideología soviética a través de la recepción unilateral de Lenin, y como tal, si bien con otros contenidos, se torna influyente para la historia mundial en el siglo XX.

4. Determinismo y voluntarismo son los dos puntos focales de la elipse ideológica de Lenin. Esta contradicción no da tregua en el pensamiento del marxismo-leninismo; según el diagnóstico de Lukács, en la praxis política, a partir de Stalin, "la teoría general […] se degrada a la condición de un ornamento, de una superestructura, de una decoración, que ya no

tiene ninguna influencia sobre la decisión táctica" (1971, 111; trad. mod.).

4.1. En su *Resumen del libro de Hegel "Ciencia de la lógica*" [1914] (*LOC* 42, 83-114), en cuyo índice de nombres "praxis" es uno de los conceptos más frecuentes, Lenin aproxima algunas de las formulaciones de Hegel**,** que llegan "muy cerca del materialismo" (*LOC* 42, 259), hacia lo marxista del siguiente modo: "*La praxis es superior al conocimiento (teórico),* porque posee no solo la dignidad de lo universal, sino también la de la realidad inmediata" (202; trad. mod.).

4.2. En 1937, en *Sobre la práctica. Sobre la relación entre el conocimiento y la práctica, entre el saber y el hacer* (2007, 79-98), Mao refuerza este enunciado. "Praxis", con los núcleos duros actividad productiva y lucha de clases, abarca, para él, la participación en "todos los dominios de la vida práctica de la sociedad. Por lo tanto, [el hombre] va conociendo […] las diferentes relaciones entre los hombres no solo a través de la vida material, sino también a través de la vida política y la vida cultural" (81). Diseña su relación con el conocimiento como movimiento en espiral, siendo la praxis lo preponderante: "Descubrir la verdad a través de la práctica y, nuevamente a través de la práctica, comprobarla y desarrollarla. Partir del conocimiento sensorial y desarrollarlo activamente convirtiéndolo en conocimiento racional; luego, partir del conocimiento racional y guiar activamente la práctica revolucionaria para transformar el mundo subjetivo y el mundo objetivo. Practicar, conocer, practicar otra vez y conocer de nuevo. Esta forma se repite en infinitos ciclos, […] esta es la teoría materialista dialéctica de la unidad entre el saber y el hacer" (97).

4.3. En contraposición con él –y, bastante a menudo, yuxtapuesto a él sin conexión alguna– había en el marxismo-leninismo un materialismo objetivista rígido, apoyado, en gran medida en el escrito de Stalin *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, difundido en innumerables ediciones y traducciones. Sobre la lucha de clases y la revolución, en referencia al cambio de estado de composición del agua a los 100 grados, allí, por ejemplo, esto significa que "representan un fenómeno absolutamente natural e inevitable", porque "el tránsito de los lentos cambios cuantitativos a los rápidos y súbitos cambios cualitativos constituye una ley del desarrollo" ([1938] 1977, 14). Aquí, se suprime el factor práctico, pero el factor dialéctico se reduce a un mecanicismo objetivista, y el "fluir mismo de las cosas" se transforma "en una cosa rígida" (Brecht, *AJ*, 6/1/1948).

4.4. También debajo y dentro del marxismo-leninismo ideológico oficial codificado por Stalin, hubo múltiples intentos por considerar de manera novedosa el punto de vista de la praxis en la fundamentación teórico-filosófica del ma-

terialismo marxista y de su nervio vital dialéctico. En parte, pudieron apoyarse en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, en la década de 1960, influyendo sobre una innovadora "corriente subterránea" de la "filosofía soviética tardía" (Maidansky y Oittinen 2016, con referencias a Bajtín, Lotman, Mamardachvili, Ilienkov *et al.*). En esta corriente, la praxis podía ser concebida filosóficamente como una condición de objetividad material (p. ej. Lektorski 1965).

4.5. En la RDA, se había formado en Leipzig, donde había dado clase Ernst Bloch, un ámbito de discusión e investigación 'materialista práctico' en torno a Helmut Seidel *et al.* Así, Dieter Wittich, en el *Philosophisches Wörterbuch* [Diccionario filosófico] de la RDA, pudo escribir que es "la praxis en su totalidad la que determina el conocimiento; escoge sus objetos, el ritmo, el alcance y la profundidad de la investigación de estos objetos. En tal medida, los conocimientos reflejan no solo los estados de cosas subyacentes, sino también la praxis, sobre cuya base fueron obtenidos" (1974, 971). Concibe la praxis como el *medium* "a través del cual pueden hacerse, en realidad, accesibles a los seres humanos las cosas de la realidad objetiva, sus propiedades y relaciones" (966).

Si la frase de Lenin, de "que con su *práctica* el hombre demuestra la corrección objetiva de sus ideas, conceptos, conocimiento, ciencia" (*LOC* 42, 181) aún podía entenderse de manera pragmáticamente restringida en todos esos estudios, queda excluida una simplificación tal: a la actividad [*Aktivität*], o bien, a nivel humano a la acción o actuación [*Tätigkeit*], les corresponde, desde una perspectiva marxista, un estatuto ontológico fundamental para la comprensión del carácter procesual dialéctico de todas las cosas, sin el cual el materialismo quedaría reducido a un idealismo de la materia bajo la forma de artículos de fe dogmáticos.

4.6. En Occidente, adquirieron particular influencia la Escuela Histórico-Cultural y el así llamado "enfoque de la actividad", que se remonta a los escritos de Lev S. Vigotski de finales de la década de 1920 y de la década de 1930. En Berlín Occidental, al fundar la Psicología Crítica, Klaus Holzkamp y Ute Osterkamp se apoyaron sobre todo en los "análisis histórico-naturales y el concepto de actividad" de Alekséi N. Leontiev (Stetsenko y Wille 2012, 388). Fundaron la nueva disciplina bajo el signo de un "método histórico" de reconstrucción genética que abarcaba naturaleza y sociedad; lo hicieron ante todo mediante una recepción crítica abarcadora de la investigación sobre la evolución biológica y de las investigaciones sobre el campo de transición desde el animal al ser humano (hicieron esto también los trabajos de Volker Schurig).

Holzkamp esbozó sus fundamentos teóricos por primera vez en 1973 en *Sinnliche Erkenntnis* [Conocimiento sensorial]; los expuso de manera abarcadora y los desarrolló sistemáticamente en 1983, en *Grundlegung der Psychologie* [Fundamentación de la psicología]. A la *actividad* [*Aktivität*] del organismo y a la *actuación* [*Tätigkeit*] humana, que más tarde se basa en la primera, se les asigna la posición clave para contribuir al éxito de una perspectiva materialista práctica sobre el desarrollo, bajo la forma de la reconstrucción genética, en dirección procesual, y en contra de las tradicionales concepciones objetivista-causales (cf. 1973, 50 y *passim*). Los datos iniciales objetivos de un desarrollo ascendente no pueden ser, pues, considerados como su *causa*, sino como sus condiciones de posibilidad. En contra del reduccionismo 'objetivista', Holzkamp muestra cómo la *actividad* del organismo entra en el campo de visión, de manera cada vez más clara, como instancia mediadora en el desarrollo posterior, o bien superior, a medida que aumenta su complejidad. Para él, la actividad se convierte en la clave para comprender las transiciones y los saltos en el desarrollo.

Pero ni siquiera esta explicación para todos los procesos vitales viene de la nada. Ya en las reacciones a nivel inorgánico, Holzkamp reconoce la presunta pasividad de una o de las dos sustancias implicadas como una apariencia generada "por procesos de 'anclaje' en la *percepción* del observador" (68). "La actividad debe considerarse, por tanto, como una peculiaridad fundamental de la vida, que tan solo adopta otras formas en los distintos niveles de desarrollo. La asimetría, dada ya en el metabolismo, entre el organismo activo, por una parte, y, por la otra, las sustancias pasivas ingeridas y elaboradas por él, puede aquí *considerarse como forma previa y precondición filogenética de la mediación sujeto-objeto en la actividad cognoscitiva humana*" (ibíd.). A su vez, la "forma previa" no debería entenderse en un sentido genético-causal, ni en uno teleológico (ibíd., n. 19). La formación de órganos sensoriales específicos, por ejemplo, solo puede entenderse como "*expresión histórica de la ocupación activa de los organismos con sus condiciones de vida ecológicas objetivas*" (81).

5. A fines de la década de 1970, en la República Popular China, el viraje en la política de desarrollo, bajo Deng Xiaoping, abrió el camino para que se discutiera sobre el "materialismo práctico" en cuanto concepto para la filosofía del marxismo. Si bien 20 años más tarde se objetó tajantemente que sería "acientífico reducir el marxismo a 'practicismos'" (He Zuorong 1998, 19), Wu Yuanliang registró el consenso de "que praxis es el concepto más fundamental e importante en la filosofía marxista, no solo en términos de la epistemología marxista previamente acep-

tada, sino también con relación a la totalidad de la filosofía marxista"; el materialismo dialéctico y el histórico pueden, por ende, ser considerados "como 'materialismo práctico'" (1998, 7).

Las cuestiones vinculadas con esto fueron replanteadas y fundadas por primera vez en un estudio sistemático de la MEGA[2] por Zhang Yibing (1999). Zhang muestra el cambio de la significación de "praxis" desde el deber ser ético-humanístico al análisis científico sobre las relaciones sociales de la praxis. Sin descuidar la continuidad en el desarrollo del pensamiento de Marx, describe la aparición del Marx 'marxista' –en el sentido de algunos marxistas posteriores– cuya línea de pensamiento pudo así "*desarrollarse hacia un nuevo modelo del materialismo práctico*" (2009/2014, 214), alejándose de las formas preMarxistas "*abstractas, ahistóricas*" de "la filosofía práctica y el materialismo práctico" (249). Como decisiva destaca Zhang, ante todo, la fase de 1845 a 1847, entre las *TF* y la *Misère de la philosophie* [Miseria de la filosofía], redactada en francés, en la que surge la *IA*, que no llegaron a publicar. "Basándose en el materialismo práctico, la investigación de las relaciones históricas y sociales reales, en una época sociohistórica determinada, se convirtió en el punto focal del marxismo". La atención de Marx estaba dirigida especialmente a "las peculiaridades científico-ontológicas de la existencia histórica" (2009/2014, xxxvi). Concretamente, eso significaba y significa volverse una y otra vez a lo que reductivamente se denomina "economía", y que aquí representa en realidad las relaciones sociales fundamentales en sentido abarcador, dentro de las cuales se despliega el entramado de las praxis sociales. Zhang entiende el modo reconstructivo-genético, dialéctico-crítico de exponer estas relaciones –modo utilizado por Marx en los *Gr.* y, más tarde, en *C.*– como "fenomenología histórico-crítica" (398 y *passim*) cuyo objeto *inmediato* no es "un material sustancial, sino, antes bien, una relación cosificada, un *material relacional invertido*" (411) cuyo núcleo esencial jamás aparece directamente, y que Marx hace solo comprensible mediante sus abstracciones analíticas (forma valor, modo de producción, relaciones de producción, etc.). Por eso, si la filosofía marxista pudiera ser caracterizada como materialismo práctico, entonces lo sería "únicamente como materialismo histórico, referente a la realidad", y "materialismo práctico-concreto, un materialismo revolucionario, crítico-práctico" (254).

6. El prematuramente fallecido (1904) Labriola, bajo la impresión de las guerras mundiales imperialistas y las consecuencias de la Revolución de Octubre, fue más o menos olvidado o desechado por obsoleto. De sus programáticas, solo surtió efecto, dando un rodeo por Plejánov, su tesis sobre la ne-

cesidad y la autonomía básica de la filosofía marxista, aun cuando su mensaje, antidogmático y antiideológico en lo fundamental, quedó devaluado bajo los efectos de la ideología de Estado.

Con la paulatina erosión y el colapso final del socialismo de Estado europeo, hacia fines del siglo XX, Plejánov perdió su influencia, cayendo por fin prácticamente en el olvido, mientras que Labriola emergía de manera crecientemente contundente como una figura de sorprendente actualidad. Su insistencia sobre la "necesidad de una filosofía general […] y la determinación de esta filosofía general como filosofía de la praxis, bastarían ampliamente", al menos históricamente, para "conceder a Labriola un estatuto excepcional tal" que justifica "enviar al partido a la escuela de Labriola" (Jaulin 1988, 198). Sus ideas fundacionales pueden reconocerse también cada vez más claramente como 'subtexto' de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, lo que les otorga "uniformidad y coherencia" a las obras de ambos (Burgio 2014, 468).

6.1. En el submundo de los calabozos de la Italia fascista, y alcanzando influencia, en sucesivas oleadas, solo décadas más tarde, Gramsci se ocupa precisamente de este problema epistemológico a comienzos de la década de 1930, remitiéndose al postulado engelsiano de que la "materialidad" del mundo estaría "demostrada […] por un largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales" (MEW 20, 41; *AD*, 94; trad. mod.). Lo hace porque comprende que el marxismo tradicional está atrapado en una arquitectura en la cual el "materialismo filosófico" o metafísico oprime al materialismo histórico.

Contra ello, Gramsci introduce la "actividad práctica, que es la mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza" (Cuad. 4, § 47, 185). La entiende como "la célula 'histórica' elemental" que, a través del "afianzamiento del método experimental, […] separa verdaderamente dos mundos de la historia e inicia la disolución de la teleología y de la metafísica y el nacimiento del pensamiento moderno, cuya última y perfeccionada expresión filosófica es el materialismo histórico" (ibíd., 185s.; trad. mod.) o, como dice en la versión reelaborada, la "filosofía de la praxis" (Cuad. 11, § 34, 302s.). "La experiencia [*esperienza*, también en el sentido de 'experimento'] científica es la primera célula del nuevo método de producción […]. El científico-experimentador es [también] un obrero, no un puro pensador, y su pensar es continuamente controlado por la práctica y viceversa" (ibíd.).

6.2. Es como si, de esa manera, en sus *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci llamara a Labriola en su ayuda. En él, reconoce al "único que", hasta la fecha (1932/1933), "trató de construir científicamente la filosofía de la praxis" (Cuad. 11,

§ 70, 348s.). En eso se funda, para Gramsci, "la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y de hacer que prevalezca su planteamiento del problema filosófico" (ibíd., 349).

Aquello de lo que Labriola tomó conocimiento *in statu nascendi* [en su estado incipiente] a partir de la conducción de los socialistas italianos, por un lado; por el otro, de la primera "crisis del marxismo"; y, además de esto, bajo la forma de la crítica de Plejánov, fue consolidado institucionalmente 25 años más tarde, después de la Primera Guerra Mundial, de la Revolución de Octubre y de la escisión del movimiento de los trabajadores en socialdemócratas y comunistas. Ninguna de las partes ha retomado realmente el pensamiento fundamental de Labriola de "que la filosofía del marxismo está contenida en el marxismo mismo" (Cuad. 3, § 31, 35); y, por ende, tampoco su "afirmación de la independencia y originalidad [*independenza e originalità*] de una nueva cultura en maduración" (Cuad. 4, § 3, 137). En su lugar, predominan combinaciones con el neokantismo y el positivismo en el lado reformista; y, en el revolucionario, con el materialismo filosófico o metafísico premarxiano. Esto último es, para Gramsci, "una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la convicción barroca de que cuanto más se recurre a objetos 'materiales', tanto más ortodoxo se es" (Cuad. 11, § 29, 297).

A la luz de su teoría de la hegemonía, Gramsci desarrolla la relevancia múltiple de la fundamentación del materialismo histórico como filosofía de la praxis promovida por Labriola. Gramsci ve a Labriola "en el centro de una complicada encrucijada (una de las más intrincadas de los *Cuadernos*) entre la filosofía (historia y crítica de la filosofía) y la política (en la relación de ósmosis/superación de la teoría 'pura')" (Burgio 2014, 438). En la medida en que Marx ha liberado, en las *TF*, "finalmente a la filosofía de la jaula contemplativa [*dalla gabbia contemplativa*]" y "sacado al pensamiento de la prisión de la trascendencia" (442), ha abierto el camino para la "mediación y síntesis dialécticas" (428) de cultura popular y alta. A la vez, por este medio, "ha emancipado la materia del *splendid isolation* [espléndido aislamiento] al que las 'viejas filosofías' la habían relegado con el propósito de apuntalar la imagen de un mundo inmóvil, cristalizado y atemporal, […] protegido del inquietante espectro del cambio" (442).

6.3. Paradigmática de esto es la interpretación que hace Labriola, retomada por Gramsci, sobre el procedimiento experimental de las ciencias naturales: "Experimentando nos convertimos en colaboradores de la naturaleza, producimos *por arte* lo que la naturaleza produce por sí. Experimentando por arte [*ad arte*], las cosas dejan de ser para nosotros meros objetos rígidos de la visión, porque se van

engendrando incluso bajo nuestra guía; y el pensamiento deja de ser un presupuesto o una anticipación paradigmática de las cosas, y se vuelve *concreto*, porque *crece con* las cosas, y viene *creciendo* progresivamente *con* la intelección de ellas" (1969, 91; trad. mod.). Esto se basa en la tesis ontológico-dinámica de Labriola según la cual "las cosas mismas son un hacer [*sono un fare*], o sea, un producirse [*un producirsi*]" (70; trad. mod.). En suma, Labriola ve que, para el materialismo de la historia, "el devenir –o sea, la evolución– es real, es la realidad misma, como real es el trabajo, la autoproducción [*il producirsi*] del hombre […]. En esta inversión práctica del problema de la cognoscibilidad, nos hacemos enteramente con la ciencia y ella es nuestra causa" (ibíd.; trad. mod.). Esta es, a la vez, la posición contraria decisiva con respecto al cientificismo positivista.

Gramsci resume esta interrelación entre la práctica y el carácter de devenir de las cosas y relaciones en el postulado de que "'historicidad' de la filosofía no significa otra cosa que su 'practicidad'" (Cuad. 10, § 31, 162) y que "trabajando prácticamente en hacer historia, se hace también filosofía 'implícita', […] se suscitan problemas de conocimiento que además de la forma 'práctica' de solución encontrarán, tarde o temprano, la forma teórica por obra de los especialistas, después de haber inmediatamente encontrado la forma ingenua del sentido común popular, o sea, de los agentes prácticos de las transformaciones históricas" (165).

Gramsci se pone como meta arrebatarles a los así llamados marxistas 'ortodoxos' esta pretensión suya a la ortodoxia de Marx. Partiendo del modo de aproximación de Labriola, la nueva ortodoxia ha de determinarse de una manera que sustraiga este concepto de la posible vinculación con el dogmatismo escolástico (más aún, que lo oponga a este último). En vista de que las posiciones filosóficas de Labriola son "poco conocidas fuera de un círculo limitado", Gramsci no vacila, apoyándose en Rosa Luxemburg, en poner su destino en paralelo con el de las posiciones teóricas de Marx (Cuad. 3, § 31, 35). Su "concepción materialista dialéctica de la historia" representa, según Luxemburg, solo "un *método de investigación*, un par de ideas directrices geniales que abren la perspectiva de un mundo totalmente nuevo" y que, sin embargo, en su mayor parte "no han sido aprovechadas" (1903, *GW* 1/2, 364), porque solo "en la medida en que nuestro movimiento entra en estadios más avanzados y surgen nuevas cuestiones prácticas, recurrimos nuevamente al reservorio de ideas de Marx para elaborar y aprovechar nuevos fragmentos de su teoría" (368).

Eso ocurre, pues, con las ideas directrices de Labriola desde la perspectiva de Gramsci. Cobran actualidad "desde el momento en

que un grupo subalterno se vuelve realmente autónomo y hegemónico suscitando un nuevo tipo de Estado", y nace así "concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral, o sea un nuevo tipo de sociedad y por lo tanto la exigencia de elaborar los conceptos más universales, las armas ideológicas más refinadas y decisivas. De ahí la necesidad de volver a poner en circulación a Antonio Labriola y de hacer predominar su planteamiento del problema filosófico. Se puede plantear así la lucha por una cultura superior autónoma; la parte positiva de la lucha que se manifiesta en forma negativa y polémica con los *a-* privativos y los *anti-* (anticlericalismo, ateísmo, etcétera)" (Cuad. 11, § 70, 349).

6.4. En la situación mundial, a su vez, radicalmente transformada de comienzos del siglo XXI, las doctrinas de Labriola, que Gramsci actualizó para el siglo XX, resultan actuales, de una nueva manera, para una renovación del pensamiento marxista en una perspectiva práctica, después del hundimiento del socialismo de Estado europeo. El reinicio a partir de Marx y, junto con este, más allá de él se encuentra en el sitio adecuado en Labriola, con su "ocurrencia y hallazgo geniales" de la filosofía de la praxis (Labica 1988b, 115) y su discípulo póstumo Gramsci, así como la comprensión de ambos acerca de lo concreto como el "objeto más buscado […] del pensar dialéctico" (Sacristán 1969, 17).

7. El análisis de la praxis es, para el Marx de *C*, la clave operativa para el cumplimiento de su programa de concebir, en la crítica de la economía política, "toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento" (MEW 23, 28; *C,* I/1, 20). De esta manera, se entiende la dialéctica, a nivel elemental, como eslabón entre praxeología e historia. "Sí, Marx estaba cerca de Hegel", concede el decidido crítico de Hegel Louis Althusser, "pero antes que nada por *razones que no han sido dichas*", entre ellas "su crítica del *cogito*, del sujeto sensualista-empirista, y del sujeto trascendental, por lo tanto, a causa de su crítica de la idea de una teoría del conocimiento" (1977*,* 164). Pasa aquí por alto que el paso decisivo que lo saca de la carcasa cartesiana ha sido dado por Marx en la primera de las *TF*, y únicamente podía conducir, ya no de modo metafísico, al terreno de la *praxis*, de cuyo concepto Althusser se mofa, llamándolo "el Sujeto trascendental desconocido" –"en el sentido en que se habla del soldado desconocido, ejemplar de su propia especie"– y cuya filosofía considera, aparentemente, neokantiana (1995, 81), puesto que presume en ella una filosofía del sujeto.

Recurriendo a Labriola, en cambio, el marxista chileno Jaime Massardo le reconoce a la praxis plena importancia materialista histórica: "Los seres humanos para satisfacer sus necesidades (materiales, afectivas, espirituales, intelectuales,

existenciales, artísticas…) trabajan, buscan modificar el ambiente y la relación con otros seres humanos. Estas necesidades constituyen el demiurgo de la actividad humana. Es justamente en la búsqueda de satisfacción de estas necesidades donde la praxis se revierte, se 'trastoca', transformando con ella a los seres humanos que la realizan. Estamos aquí entonces frente a la categoría esencial de la concepción de la historia que adopta Marx" (2012, 32s.). A la dureza despiadada de esta reversión a relaciones antagónicas –en forma capitalista burguesa de las secuencias de acciones autonomizadas a través del mercado que repercuten en los agentes– puede ser descifrada científicamente por el m.p.d. con la perspectiva de su quiebre histórico. El "nuevo" materialismo de Marx es histórico porque es dialéctico práctico, porque está orientado a la capacidad de acción histórica autodeterminada, con la perspectiva de una socialización solidaria, superadora de la dominación de clase, que sustraiga del saqueo a "los dos manantiales de toda riqueza" (MEW 23, 530; *C*, I/2, 614), la Tierra y los trabajadores.

Bibliografía: L. Althusser, "Tesis de Amiens". Trad. de M. Pasternac. En: *Dialéctica* 3, año 2 (1977, 149-197); –, "Nota acerca de las Tesis sobre Feuerbach" [1982]. Trad. de A. Bonnet. En: *Dialéktica. Revista de Filosofía y Teoría Social*, Buenos Aires 1995, 80-86; K. v. Beyme, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789-1945*, Wiesbaden 2013; M. Buhr y A. Kosing, *Kleines Wörterbuch der Marxistisch-leninistischen Philosophie*, 2ª ed., correg. y aum., Berlín Occ. 1974; A. Burgio, "Antonio Labriola", en: *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, ed. por M. Ciliberto, Roma 2012, 527-537; –, *Gramsci. Il sistema tin movimento*, Roma 2014; R. Carocci, *Antonio Labriola nel socialismo romano di* fine Ottocento. *Attività, influenze, riflessioni*, Roma 2016 (https://giuseppecapograssi.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/08/labriola_carocci.pdf); B. de Giovanni, "Pour Labriola", trad. del ital. por E. Ornato, en: Labica y Texier, 1988, 159162; W. F. Haug, "Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie", en: *Argument* 74, año 14 (1972), fasc. 7/8, 561-585; –, "Was soll materialistische Erkenntnistheorie?", en: *Argument* 81, año 15 (1973), fasc.7/8, 559-73; –, *Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"* (1974), nueva edic., Hamburgo 2005; –, *Lecciones de introducción a la lectura de "El capital"* [1974]. Trad. de W. F. Haug y S. Vollmer. Barcelona 2016; –, "Für eine materialistisch-dialektische Begründung des dialektischen Materialismus", en: *Argument* 108, año 20, 1978, fasc. 2, 186-201; –, *Neue Vorlesungen zur Einführung*

ins "Kapital", Hamburgo 2006a; –, *Einführung in Marxistisches Philosophieren. Die Abschiedsvorlesung*, Hamburgo 2006b; –, *Das "Kapital" lesen – aber wie? Materialien zur Philosophie und Epistemologie der Marx'schen Kapitalismuskritik*, vol. 16, Hamburgo 2013; H. H. Holz, L. Kofler y W. Abendroth, *Conversaciones con Lukács.* Recop. y pról. de T. Pinkus. Trad. de J. Deike y J. Abásolo. Madrid 1971; Klaus Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis*, Frankfurt/M 1973; H. Zuorong, "My Understanding of Marxist Philosophy", en: *Social Sciences in China*, año 19 (1998), fasc. 2, 19-24; A. Jaulin, "Gramsci, lecteur de Labriola: Labriola, l'exception", en: Labica y Texier 1988, 189-198; J. Koivisto, "Umkämpfte Philosophie: Marx, Labriola, Gramsci", en: *Argument* 182, año 32 (1990) fasc. 4, 519-529; G. Labica, "Le matérialisme marxiste au XIXe siècle. Remarques sur le débat Plekhanov-Labriola", en: *Raison présente* 51 (julio-setiembre 1979), 15-31; –, "Présentation", en: –, y Texier 1988a, 9-11; –, "En relisant les *Essais*", en: –, y Texier 1988b, 10717; – y J. Texier (eds.), *Labriola d'un siècle à l'autre*, París 1988; A. Labriola, *Del materialismo histórico*. Trad. de J. Prat. Valencia 1902; –, *Socialismo y Filosofía*. Trad. de M. Sacristán. Madrid 1969; W. A. Lektorski, *Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie* [rus. 1965], ed. por D. Wittich, Berlín Occ. 1968; G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Obras volumen 13, 1. Ed. de F. Benseler, Darmstadt/Neuwied 1984; A. Maidansky y V. Oittinen (eds.), *The Practical Essence of Man. The 'Activity Approach' in Late Soviet Philosophy*, Leiden 2016; Mao Tse-Tung, "Sobre la práctica. Sobre la relación entre el conocimiento y la práctica, entre el saber y el hacer", en: *Slavoj Zizek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid 2007, 79-98; J. Massardo, *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*, Santiago de Chile 2012; *Philosophisches Wörterbuch*, ed. de M. Buhr y G. Klaus, 2 vols., 1964, 10ª ed. ampl., Leipzig 1974; G. W. Plejánov, *Cuestiones fundamentales del* marxismo, Valencia 2017; –, *Concepción materialista de la historia*. Sin datos de trad. Bogotá 1968; –, *Materialismo militante*. Trad. de R. García Higuera. Madrid 1967; –, *Очерки по истории материализма* (*Esbozos de historia del materialismo*) Библиотека марксиста, вып. 28 (Biblioteca marxista, n° 28), [1896] 1931; –, "Esbozos de historia del materialismo" [1895], en: G. Plejánov, *Obras Escogidas.* Vol. 1. Trad. de P. Canto y R. Golijov. Buenos Aires 1964, 497-643; –, "Las cuestiones fundamentales del marxismo", en: ibíd., 359-426; M. Sacristán, "Por qué leer a Labriola", pról. a A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, Madrid 1969, 7-26; J. Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. Sin datos de trad.

Lima 1977; A. Stetsenko y Ch. Wille, "Kulturhistorische Schule", en: *HKWM* 8/I. Berlín 2012, 378-92; D. Wittich, "Praxis", en: *Philosophisches Wörterbuch*, 2 vols., ed. de M. Buhr y G. Klaus, Leipzig 1974, 964-971; Wu Yuanliang, "A Retrospective on and Projected New Horizons in Research on Marxist Philosophy", en: *Social Sciences in China*, año19 (1998), fasc. 2, 7-11; Zhang Yibing, *Back to Marx. Changes of Philosophical Discourse in the Context of Economics* [1999], ed. de O. Corff. Trad. del chino, según la 2ª ed. ampliada, por Th. Mitchell (2009), Göttingen 2014.

Wolfgang Fritz Haug
Trad. de Santiago Vollmer

⇨ Actividad, Antiideología, Capacidad de acción, Ciencia, Concepto, Conciencia, Conocimiento, Cosmovisión científica, Crítica, Crítica de Hegel, Concreto/material, Cuestión básica de la filosofía, Experimento, Deducción/derivación, Determinismo, Dialéctica, Dialéctica de la naturaleza, Dogmatismo, Economicismo, Escuela histórico-cultural, Filosofía de la praxis, Forma, Génesis, Gramscismo, Grupo de praxis, Histórico/lógico, Idealismo/materialismo, Indeterminismo, inmaterial, Interior/exterior, Marxismo-leninismo, Materia, Material, Materialismo contemplativo, Materialismo dialéctico, Materialismo histórico, Materialismo (mecánico), Metafilosofía, Metafísica, Método, Método lógico, Mundo interior/mundo exterior, Neokantismo, Objetivismo, Objeto, Ontología, Ortodoxia, Pensamiento de intervención, Positivismo, Psicología, Praxis, Punto de vista/perspectiva, Realidad, Socialismo ético, Solidaridad, Superación de la filosofía, Tendencia/ley tendencial, Teoría del conocimiento, Teoría de la ideología, Teoría praxeológica de las clases, Trabajo.

Mestizaje

Al.: mestizaje.
Ár.: tamāzuğ al-'ağnās.
Ch.: maisidisuohua, hunhe 麦斯蒂索化, 混合
Fr.: métissage.
In.: miscegenation.
Ru.: metisacija.

Aunque el término m. es ajeno al campo conceptual del marxismo, representa un desafío teórico para el materialismo histórico que se plantea la cuestión de la interculturalidad, entendida no como fruto de una "nueva moda filosófica", tal como advierte Raúl Fornet-Betancourt, sino como una "asignatura pendiente" en la filosofía latinoamericana, es decir, una "demanda de justicia cultural que se viene formulando desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina" (2004, 14).

El concepto de m. posee una constitución polisémica. Como sustantivo, "m." se deriva, con el añadido del sufijo "-aje", del adjetivo "mestizo". De acuerdo con Joan Corominas, el vocablo *mestizo* (*mestitz*) proviene del latín tardío *mixticius* y poseía el sentido de "vil, bajo". Remite además a "*mestizar*, *mestizaje*, que es común", y a *mestura*, de *mixtura*, "derivado de *mixtus*, participio de *miscere*; *mesturar* […], de 'mezclar'" (1985, 10). El vocablo "mestizo" apareció tempranamente en el primer diccionario de la lengua castellana de Sebastián de Covarrubias, en el siglo XVII, donde es definido como "el que es engendrado de diversas especies de animales, del verbo *misceo*, *es*, por mezclarse" (1611, 548).

En la Nueva España del siglo XVI, el término "mestizo" empezó a utilizarse en el habla cotidiana como equivalente de la expresión "hijo de español habido en india" (Olaechea 1992, 269). Como generalmente los mestizos fueron concebidos como hijos naturales, producto muchas veces de la violencia colonial, el vocablo adquirió una connotación peyorativa, y los mestizos fueron estigmatizados y marginados de la vida política en una formación socioestructural vertical, según criterios de diferenciación socioeconómicos y de origen étnico.

Con la Independencia y la posterior conformación de los Estados Nación latinoamericanos en el siglo XIX, el discurso nacionalista empezó a reivindicar la figura del mestizo como el nuevo sujeto social e histórico. Según Guillermo Zermeño Padilla, entre 1850 y 1950 en México hubo un "desplazamiento semántico desde el vocablo *mestizo* (utilizado como adjetivo y como sustantivo) al de m. (indicando con ello su sustantivación)" (2017, 262). La noción moderna de m. emergió entonces como correlato de la contraposición entre las nociones coloniales de "criollo" e "indio" y se planteó "como solución a la búsqueda de

singularidad de las nuevas naciones frente a la raza blanca europea y norteamericana" (283).

Laura Catelli agrega que probablemente el término m. proviene del vocablo portugués *mestiçagem*, y este a su vez del francés *métissage*, pues ubica un uso temprano en el escrito de 1899 del antropólogo brasileño Raimundo Nina Rodrigues, en donde el término aparece en primera instancia en francés: *Métissage, dégénérescence et crime*. En esta obra, añade Catelli, la antropología criminal le otorga al concepto de m. un aspecto biologicista, que conservará en su desarrollo histórico posterior (2020, 44).

En el caso concreto de México, la invención del m., escribe Zermeño Padilla, "como concepto articulador de la identidad nacional es producto tanto de conservadores como de liberales, en la medida en que forma parte de un proceso que trasciende a ambos: la formulación de una teoría de la identidad nacional que presupone el distanciamiento respecto del pasado colonial y el deseo de un futuro diferente" (2017, 284); teoría en la que se excluye al "indio" del sistema binario y se deja al "blanco" y al "mestizo" como "posibles palancas de progreso" (ibíd.). A partir de "un punto cero, formulado en términos constitucionales", que "señala un corte entre lo que fue y lo que puede ser" (285), Zermeño Padilla propone establecer un nexo entre el m. como categoría sociológica y el discurso jurídico-político, ejemplificándolo en el discurso de los libertadores de América, como Simón Bolívar (1783-1830). Este escribió: "No somos europeos, no somos indios sino una especie media entre los aborígenes y los españoles" [1819] (1978, 8). Algo análogo declara José María Morelos (1765-1815) cuando afirma que los habitantes de América "no se nombran en calidad de indios, mulatos, ni otras castas, sino todos generalmente americanos" [1810] (2021, 65). Estos discursos expresan un cuestionamiento del "imaginario colonial centrado en las castas" (Zermeño Padilla 2017, 286). Y aunque ellos no pudieron aún prescindir de los términos "indio" y "criollo", sí imaginaron otras posibilidades.

Ya en el siglo XX, el filósofo mexicano José Vasconcelos (1882-1959), en *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925), universaliza el concepto de m., concediéndole un sentido filosófico. Como "tesis central del libro" postula "que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano" [1925] (2012, XV), al que llama "la raza cósmica." A decir de Zermeño Padilla, esta "creación intelectual" de Vasconcelos surgió en un momento en el cual México y otros países de América Latina buscaban "concebirse como una unidad racial y cultural frente a otras regiones o continentes" (2017, 262). La noción moderna de m. "presupone la abolición

de "una cierta noción de 'pureza de sangre'" (293). En este sentido, "el concepto posee un cierto peso reivindicativo de las diferencias raciales y culturales" (ibíd.).

No obstante, la construcción histórica del concepto se conformó en detrimento de las identidades indígena y negra que también lo constituyen. Es por eso que historiadores, antropólogos, latinoamericanistas y sociólogos críticos de la actualidad han cuestionado no solo que la promesa ínsita al concepto de m. de disolver las diferencias raciales y sociales no se ha cumplido, sino que, mediante este concepto, se han encubierto, en las sociedades latinoamericanas, relaciones sociales de explotación, dominación y exclusión, tanto de clase como de raza y género.

El filósofo marxista Bolívar Echeverría (1941-2010) enfatiza un aspecto del fenómeno histórico del m. cultural, en contraposición al modo corriente en que lo ha concebido la ideología del nacionalismo latinoamericano: mientras que esta pretende construir una identidad artificial, única y uniforme para la nación estatal moderna, aquiescente con la forma capitalista de la Modernidad, Echeverría propone un concepto crítico que haga visibles los conflictos sociales e históricos, así como las diversas formas de resistencia de los dominados a la tendencia homogeneizadora, tanto material como cultural, de la Modernidad capitalista. En este sentido escribe: "En la España americana del siglo XVII son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido" (1998, 55). En contraposición al discurso de la multiculturalidad, del "'tolerarnos' o 'aguantarnos' (siempre 'hasta cierto límite')" los unos a los otros, el concepto crítico de m. cultural supone el reto de "transformarnos realmente y sin límites los unos a los otros" (2006, 246). Frente a la crisis generalizada de la forma capitalista de la Modernidad, para Echeverría, el m. cultural en la historia de América Latina sugiere la posibilidad, aunque aún en forma reprimida, de una Modernidad alternativa.

2. *Génesis histórica del concepto.* Agustín Basave Benítez escribe que la noción histórica de m. da lugar a una corriente de pensamiento cuya búsqueda de la identidad nacional tiende a vincular m. y mexicanidad. Este discurso nacionalista atribuye el desorden social de México posterior a la Independencia de 1810 a las diferencias 'raciales' de la población, por lo que se propone eliminarlas mediante el m. A esta corriente de pensamiento, fundada en "la idea de que el fenómeno del m. –es decir, mezcla de razas y/o culturas– es un hecho deseable" (2011, 13), la denomina *mestizofilia*. Además, relaciona íntimamente el concep-

to de m. con el de *latinoamericanidad*, pues, a diferencia de los Estados Unidos de América, ve en el subcontinente "un verdadero crisol étnico" (17). De hecho, propone que, con la posible exclusión "del cono criollo formado por Argentina, Uruguay y, en menor medida, Chile, la región bien podría denominarse Mestizoamérica" (ibíd.). No obstante, en estos países antes considerados excepciones en el panorama del m., como Argentina (cf. Catelli 2019) o Chile (cfr. Bruna Castro 2017), se usa cada vez más la noción de m., aunque en clave crítica, para aproximarse a sus procesos históricos y sociales.

2.1. *Los comienzos: el período colonial*. Desde los primeros contactos de los españoles con los pueblos originarios de América, y durante todo el colonialismo ibérico en México (1521-1810), el m. no solo fue consentido, sino incluso oficialmente promovido; como cuando el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), regente de Castilla, giró una orden para que los españoles tomaran como esposas a las herederas de los caciques indígenas, haciendo del m. "un instrumento de control político sobre las colonias" (Basave Benítez 2011, 18). Aunado a ello, el m. proliferó de manera ilegítima, por lo que el mestizo fue discriminado y estigmatizado como "bastardo". Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVII, se instauraron leyes de segregación que separaban a la población indígena de la española, pese a lo cual siguieron prosperando tanto el m. como la estigmatización de los mestizos (ibíd.).

También los españoles nacidos en América o "criollos" fueron relegados a un segundo plano por los peninsulares, como señala Basave Benítez; esto dio lugar a una corriente de pensamiento, en la que se destacan el escritor Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700) y Servando Teresa de Mier (1765-1827), quienes empezaron a valorar la cultura indígena como aquello que no podía ser reclamado por la metrópoli. Su m. cultural fue, sin embargo, parcial, pues mientras experimentaban "entusiasmo" "por el mítico guerrero del Anáhuac" (19), no sentían empatía alguna con el 'indio' real y su cultura. No obstante, que el conquistador reconociera la estirpe del conquistado fue un paso adelante: "el mestizo comenzaba a recibir los prolegómenos de su reivindicación" (20).

2.2. *Los precursores mexicanos: entre la Independencia (1810) y la revolución (1910)*. Después de la Independencia de México en 1810, la desigualdad 'racial' pretendió ser solventada teóricamente por el igualitarismo cuando en la Constitución aparecieron "abstractos ciudadanos mexicanos" (ibíd.). Sin embargo, la desigualdad prevalecía en la realidad social, económica y política; por lo que los llamados 'indios' irrumpían con constantes rebeliones en el escenario nacional. Esto provocó que los ideólogos

criollos cambiaran su perspectiva con respecto al mundo indígena, ya sea por la preocupación que sintieron de que la nueva patria se fragmentara por las luchas internas o por el temor de que los levantamientos se generalizaran y afectaran sus intereses de clase (23).

Es, por lo tanto, en el contexto anterior a la Revolución mexicana que la noción de mestizo se consolida gracias a una "sociología histórica centrada en el elemento mestizo como superactor de la mexicanidad" (Zermeño Padilla 2017, 274) formulada por autores como Francisco Pimentel (1832-1893), Vicente Riva Palacio (1832-1896), Justo Sierra (1848-1912) y Andrés Molina Enríquez (1868-1940). Todos ellos tuvieron como referente básico común, para la construcción de la identidad nacional, "un hecho político-militar" anterior: la Revolución de Ayutla (1854-1855), que depuso al dictador Antonio López de Santa Anna; y el triunfo de la Reforma (1858-1861), mediante la cual se suprimió el Estado confesional, se acabó con fueros y privilegios y se dio inicio a la secularización de la sociedad mexicana, eliminando la intolerancia religiosa y garantizando la libertad de pensamiento. Por ello, se vio en los hombres de la Reforma, encabezada por Benito Juárez (1806-1872), abogado y político de ascendencia "indígena", la imagen prototípica del mestizo. Enfrentados al problema de cómo construir una nación en "un país tan heterogéneo racial y culturalmente", los autores mencionados encontraron en la "figura del mestizo" el "elemento 'teórico' de integración de la diversidad social, racial, política y cultural" (277).

En este sentido, Francisco Pimentel (1864, 191-206) advierte que la desigualdad, que él atribuye a la diferencia étnica y cultural que mantiene al indio en una lamentable situación, constituye un obstáculo para que México se convierta en una verdadera nación. Su fe ciega en la doctrina liberal lo lleva a cavilar que, para hacer progresar al país, hay que educar a los "indios" como al blanco para que asuman la cultura del "criollo", olviden sus costumbres, su idioma y su religión. De esta manera, el "indio" y el "blanco" formarían "una masa homogénea, una nación verdadera" (226). Recomienda, además, transformar a los "indios" mediante la migración europea, para producir una "raza mixta" que sea "una raza de transición", con lo cual "después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos" (234). Así, el mestizo resultante, "bien educado", no heredaría los vicios de sus antecesores sino sus virtudes. En "*la transformación* de la raza indígena", Pimentel ve "un remedio para el país en lo general" (238). Esta concepción del m. como medio para *blanquear* a los "indios" y manera de acabar con sus formas culturales ancestrales, que resistieron y sobrevivieron a la barbarie del colonialismo ibérico, resulta problemática.

Por su parte, Vicente Riva Palacio sostiene que, desde finales del siglo XVI, en la Nueva España había una "confusa mezcla de razas" (1882, 471). Aun admitiendo que el término "raza" carece de asidero científico, lo emplea para referirse a la población de españoles, "indios", negros, chinos y filipinos, de cuyo cruce surgió una multitud de "castas" que eran como "arroyos que nacidos de lejanas fuentes se mezclaban y se subdividían para venir en fuerza de repetidos cruzamientos a reunirse y confundirse, olvidándose hasta la memoria de sus orígenes en un solo cauce y en una nueva raza para formar la nacionalidad mexicana" (472). Argumenta, además, que antes de la conquista la "raza indígena" estaba "en un período de perfección y progreso corporal, superior al de todas las otras razas conocidas" (ibíd.). Por ello, a diferencia de Pimentel, piensa que la mezcla mejoraría tanto al indio como al criollo; mezcla que iba dando lugar a los rasgos propios del mexicano moderno: el mestizo. Según él, los mestizos "comprendieron que solamente a fuerza de astucia podrían abrirse paso en aquella sociedad compuesta por dos razas antagonistas por naturaleza" (480); por eso "fueron audaces, intrigantes y […] adquirieron un carácter turbulento en materias políticas y no dejaron de pensar nunca en independizarse de la metrópoli" (481). De ahí que los españoles los miraran con desconfianza. La contribución de Riva Palacio radica entonces en la vindicación del mestizo, que deja de ser un medio y se convierte en un fin en sí mismo; así, considera Basave Benítez, el mestizo comienza a dominar la escena histórica nacional y asume el papel del "patriota libertador de un pueblo oprimido" (2011, 32).

Siete años más tarde, Justo Sierra vio en el m. la solución al "problema social" de la raza indígena, debido, por una parte, a la conquista y la dominación española, con su política de opresión de los pueblos sometidos; por la otra, a la "nutrición y educación" [1889] (1977, 296). Por ello, el porvenir de los "indios" dependía de "la trasformación de sus condiciones económicas" (ibíd.) y sus hábitos alimenticios y educativos; cambio que los transformaría en mestizos. Sierra añade que el mestizo tenía como elementos de cruzamiento al español ("raza mezclada […] de elementos arianos y africanos"), al "indio" y al negro (297). Así, en contraposición a su contemporáneo Gustav Le Bon y su Le Bon "rechazo total del m." (cfr. Volait 2007, 108), Sierra afirmó que la Independencia y la Reforma de México fueron "actos de inmensa energía de la 'raza bastarda'", que ha puesto al país en "la senda del progreso material e intelectual" (298). Sierra hace, por tanto, de la raza mestiza "el factor dinámico en nuestra historia" (299).

Retomando el hilo discursivo de sus antecesores (Sierra, Riva Palacio y Pimentel), Andrés Molina Enríquez escribe en 1906 que en

el México posterior a la Independencia el "elemento mestizo" estaba "llamado á hacer la nacionalidad mexicana" (1906, 33s.). Para ello, los mestizos tuvieron que absorber y superar los defectos de sus antecesores. Sin tradiciones monárquicas, religiosas o aristocráticas y luchando por mejorar su propia condición, "eran los verdaderos patriotas, los verdaderos fundadores de la nacionalidad, libre de toda dependencia civil, religiosa y tradicional" (59). Tres años después, Molina Enríquez agrega que la época colonial "tendía con sagaz atinencia a la fusión de todos los grupos" (1909, 57). La Independencia, que rompió con la estructura social virreinal, posibilitó la cooperación y la mezcla de españoles, indígenas y mestizos. La Reforma, a su vez, contribuyó a hacer de los mestizos una "nueva clase de intereses", logrando tanto la "consolidación de su preponderancia" como el "afianzamiento de la nacionalidad, tanto en el interior, cuanto para el extranjero" (106). Así, los mestizos consumarían "la absorción de los indígenas" lográndose la "completa fusión de los criollos y de los extranjeros"; consecuentemente, "la raza mestiza" se desenvolvería "con libertad" y no solo resistiría "el inevitable choque con la raza americana del norte" –que ha rechazado la mezcla con otras razas–, sino que incluso la vencería (414). De este modo, Molina Enríquez construyó la imagen del mestizo como tipo ideal de la mexicanidad y sujeto de la historia nacional.

Según Zermeño Padilla, el mestizo fue elevado así a una *figura*-ícono: concebida "como la representación ideal de los valores de la sociedad moderna: un ser dinámico, versátil, emprendedor, alegre, jovial y atrevido, deseoso de ascenso y abierto a toda clase de deseos, precisamente por su falta de raíces; por representar […] a la estirpe de los desheredados o los sin-raíces" (2017, 277). Estas cualidades no las poseían ni el indígena, "sumido en su abatimiento atávico, ni el criollo tradicional, preocupado por conservar sus privilegios" (ibíd.). En cambio, el mestizo "representaba el surgimiento de un espíritu empresarial y dinámico", "era sinónimo de mexicano, no de indio ni de español: era la representación de una nueva raza" (ibíd.). Así, mientras se reivindicaba la figura del mestizo, al mismo tiempo se degradaba la del indígena "como sinónimo de 'atraso' y de 'resistencia al progreso'" (282).

2.3. *El m. y la Revolución mexicana*. Como sostiene Zermeño Padilla, "el m. como tema de reflexión y de estudio filosófico, histórico y sociológico tiene su sustento en la construcción ideológica del régimen de la Revolución mexicana" (2017, 269). Molina Enríquez, autor decisivo en la construcción de tal ideología, retrata, en su recuento de los acontecimientos de la Revolución, a las figuras históricas de Emiliano Zapata (1879-1919) y Francisco Villa (1878-1923) como mestizos que enarbolaron la causa

de los "indios-mestizos". Para él, si la Revolución no pudo llegar a su fin, debido en parte al triunfo de Venustiano Carranza (1859-1920), se debió a que "los indios y los indio-mestizos, paralizados por un incomprensible complejo de inferioridad, no han acertado a liberarse de la aparente superioridad social y la perversa acción política de los españoles, de los criollos y los criollo-mestizos" (cit. en Basave Benítez 2001,143).

Basave Benítez considera que no todo fue un fracaso con la Revolución, pues a partir de ella empezó a darse en México un rechazo creciente a lo ajeno y a considerarse que lo propio era lo indígena y, cada vez más, lo mestizo. Esto se debió al "poderoso flujo de movimientos populares como el zapatismo y el villismo, compuestos preponderantemente de campesinos indígenas y mestizos", que junto con "el hálito justiciero y reivindicador de la Revolución", favorecieron a "la corriente mestizófila" (2011, 123). Es en este contexto que también surgió, a decir de Basave Benítez, un movimiento cultural sincrético que se plasmó en el muralismo, la novela de la Revolución y la música popular; una verdadera "cultura mestiza", alimentada por la influencia intelectual proveniente del exterior, como el humanismo antirracista (124).

Zermeño Padilla agrega que el origen de la 'mestizofilia' se encuentra en un evento de carácter festivo: el 'día de la raza', denominado así desde 1917 por iniciativa del gobierno de Carranza y entendido como celebración del encuentro entre dos culturas –la indígena y la española– y el surgimiento de una nueva. De esa manera, se fue construyendo el "espacio semántico" que proponía conjuntar "'lo indígena' y 'lo español'" y que más tarde fue "cubierto por Vasconcelos con el neologismo *m*." (2017, 270s.).

2.4. *Teorías del m.: Manuel Gamio y José Vasconcelos.* En palabras de Basave Benítez, si la *mestizofilia* germinó "a contrapelo del pensamiento racista decimonónico", con la Revolución encontró "un andamiaje teórico propicio" para su continuación (2011, 124), forjado, entre otros, por Manuel Gamio (1883-1960), quien es considerado el padre de la antropología mexicana, y por el filósofo, político y educador José Vasconcelos.

Para Gamio, "la avanzada y feliz fusión de razas" "constituye la primera y más sólida base de nacionalismo" (1916, 19), tal como afirma en *Forjando patria*. Allí, bajo la influencia de Franz Boas, niega la existencia de razas superiores e inferiores y asegura que "el indio tiene aptitudes intelectuales comparables a las de cualquier raza" (32). Ahora bien, la opresión histórica del "indio" –tanto "los tres siglos de vejaciones coloniales" como "los cien años de vejaciones 'independentistas' que gravitan sobre él" (39)– constituye a su entender un obstáculo para la fusión étnica: si

México, a diferencia de Alemania, Francia o Japón, carecía de unidad étnica y cultural, y era un conjunto heterogéneo de patrias, se debía a que la "raza blanca" "solo se ha preocupado de fomentar su propio progreso dejando abandonada a la mayoría de raza y cultura indígenas" (23s.). A fin de solventar el estado lastimoso en que se encontraba esta mayoría indígena y posibilitar su regeneración, Gamio se propone estudiar las características étnico-sociales del "indio". Al mejorar su condición económica, este último "abrazará la cultura contemporánea al igual que el individuo de cualquier otra raza" (39). La "mezcla de sangre, de ideas, de industrias, de virtudes y de vicios" que se produjo desde la época de la conquista hace surgir el "tipo mestizo", "el primer armonioso producto donde contrastan los caracteres raciales que lo originan" (117s.). El grupo mestizo, clase rebelde que había sido "la autora y directora de los motines y revoluciones" (173), estaba compuesto por individuos de sangre mezclada, particularmente de sangre española e indígena, fuente del *meztizage* (*sic*). En suma, Gamio entiende que construir una patria poderosa y una nacionalidad coherente y definida requiere "fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales" (325). Así, su concepción del *meztizage* –como lo llama– supo iluminar, más allá del aspecto étnico del fenómeno, su dimensión cultural.

José Vasconcelos, por su parte, concibe el m., en un plan histórico-universal, como un proceso de mezcla racial "ilimitada e inevitable" que genera "un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes" (1925/2012, XV). En oposición a Joseph Arthur de Gobineau, que defiende la superioridad de las 'razas puras' (cf. Nale 2014, 111), Vasconcelos intercede por la "legitimidad de los m." y de la "fusión interracial" (ibíd.). Desde la perspectiva de la filosofía de la historia, se propone sondear "en el conjunto de los sucesos [del pasado] para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito" (5). Al hacerlo, reconoce "un plan en la Historia" humana y señala en ella "cuatro etapas y […] cuatro troncos: el negro, el indio, el mongol y el blanco" (ibíd.). A este último, como "invasor del mundo", le habría cabido la "misión" de "servir de puente" entre las razas: precisamente con la conquista del continente americano, el blanco habría sentado "las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado" (ibíd.). De ahí que sea "en el suelo de América" donde "se consumará la unidad […] y la superación de todas las estirpes" (14), en particular gracias a los "pueblos llamados latinos" (15), esto es, a los españoles, quienes, a diferencia

de los ingleses –que exterminaron y segregaron a los indígenas en el América del Norte–, crearon "una raza nueva con el indio y con el negro" (14). Así, pues, la "mezcla creciente y espontánea" que se está operando "en todo el continente latino" (16) habría comenzado a engendrar "una raza nueva, raza de síntesis, que aspira a englobar y expresar todo lo humano" (15): la raza cósmica. El fin de la historia, a decir de Vasconcelos, es lograr el m. de los pueblos y las culturas humanas; Iberoamérica habría surgido como arquetipo de este proceso, al que considera universal.

Zermeño Padilla juzga que las principales contribuciones de Vasconcelos consisten en que abrió la puerta a la interpretación del m. como un "fenómeno cultural", propio del ser humano, y no solo "racial" (propio del reino animal); además, transfiguró el "término mestizo en el genérico m.", haciendo de una "noción singular sociológica un concepto de carácter universal filosófico" (2017, 266). Con la invención del concepto, se intentaba "superar viejas riñas y divisiones" entre los Estados Nación emergentes en América Latina durante el siglo XIX, concibiendo esta como "una unidad racial y cultural frente a otras regiones o continentes" (262). No obstante, la invención del m. como principio unificador de la identidad nacional moderna tuvo un "efecto negativo" (263) en las representaciones de otras identidades, como la indígena o la negra, a las que se atribuyó atraso y tradicionalismo. La tendencia homogeneizadora de la identidad moderna se iba imponiendo sobre la pluralidad de identidades humanas.

Aunque empeñados en hacer de México una única nación fuerte, resistente a las intervenciones extranjeras en América Latina, y en reducir la desigualdad social provocada en buena medida por ellas, estos teóricos del m., al asumir acríticamente los postulados del positivismo, el socialdarwinismo y el progresismo filosófico decimonónicos, tendieron muchas veces a oscurecer las causas de las contradicciones y desigualdades socioeconómicas en lugar de esclarecerlas.

3. *El debate contemporáneo sobre el m.* En 1960, con la organización en Estocolmo del coloquio sobre el m. en Iberoamérica, en el marco del XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas, el concepto de m. llega a las ciencias sociales y la historia como tema de estudio internacional, como recuerda Zermeño Padilla (2017, 267). Desde entonces, la noción ha alimentado el imaginario histórico, sociológico y antropológico, aunque no exenta de problemas teóricos. Así, mientras que la antropología física insistía en el "carácter racial y biológico" del m., la antropología cultural, en la convicción de que la "cultura se aprende, no se hereda", prefería el término "aculturación" (ibíd.). Mientras las discusiones so-

bre el m. proseguían en el espacio académico, en el ámbito social en México se había impuesto la idea de que el m. era un hecho consumado. El relato histórico nacional y el Estado postrevolucionario, señala José Pantoja, promovieron la "nueva identidad nacional" mestiza y "la idea de que el nuevo sujeto nacional debería conformarse por individuos que, liberados de las ataduras tradicionales (de orden religioso y étnico), se incorporaran a la Modernidad y se convirtieran en promotores del progreso" (2021, 76). El proyecto de modernizar el país, con miras a superar las diferencias sociales, étnicas y culturales, implicaba no solo construir un mercado nacional, en términos capitalistas, sino también "un sistema educativo y cultural que ofreciera el m. como el ideal del mexicano" (ibíd.).

Sin embargo, en la realidad social, las masas de trabajadores rurales y urbanos (compuestas fundamentalmente de indígenas, mestizos y negros) seguían siendo marginadas de la vida política y del disfrute de la riqueza social, tanto en México como en otros países de América Latina. La deplorable situación de las mayorías, particularmente de los pueblos originarios, dio origen a un movimiento indígena y popular que se fue conformando como fuerza política en América Latina y que irrumpió en el escenario histórico a nivel mundial en el año 1992, momento culminante de la campaña continental llamada *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular* (1988-1992). Lejos de ser espontánea, esta campaña fue, como apunta Martha Rodríguez, fruto de un largo proceso de organización indígena y popular, que venía desde la década de 1960 y que empezó coordinarse a finales de la de 1980. En 1988, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la Organización de Nacionalidades Indígenas de Colombia convocaron a dos primeros encuentros, las campañas *500 años de Resistencia* y *Autodescubrimiento de nuestra América*, respectivamente, como respuesta a las celebraciones por el quinto centenario convocadas desde España, que muchos gobiernos latinoamericanos asumieron acríticamente y dócilmente. Un año después, se realizó en Bogotá (Colombia) el *I Encuentro Campesino Indígena 500 años de resistencia*; desde allí se lanzó la convocatoria continental, que logró sumar organizaciones indígenas, populares e intelectuales críticas de diversos países de América Latina, así como de los Estados Unidos de América, Canadá y de Europa. La campaña denunció que tal celebración trataba de presentar el pasado colonial como un "'romántico encuentro' de 2 mundos, ocultándose la realidad de genocidio, exterminio, que instaura un sistema colonial que hasta nuestros días está vigente" (Rodríguez 1991, 81). Sus organizadores rechazaron por unanimidad que la conmemoración recibiera la eufemística denominación "Encuentro

de dos mundos" –según la desafortunada propuesta del filósofo mexicano Miguel León Portilla– por considerar "oprobioso" llamar así a la "invasión, saqueo, genocidio y explotación" de América (Ordóñez Cifuentes 1996, 129).

La campaña tuvo su punto culminante el 12 de octubre de 1992, con los múltiples actos, movilizaciones y protestas en América Latina y diversas partes del mundo, entre los que se destacó la multitudinaria toma de la ciudad de San Cristóbal de las Casas (México) por parte de indígenas mayas, durante la cual derribaron la estatua del conquistador español Diego de Mazariegos. Esta acción, por su parte, fue el preludio del levantamiento armado del 1º de enero de 1994, cuando surgió públicamente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, conformado fundamentalmente por hombres y mujeres indígenas, que clamaron "¡Ya basta!". Así, los pueblos originarios en lucha hicieron del 12 de octubre, o día de la raza y del m., el día de la resistencia indígena, negra y popular.

Estos nuevos movimientos sociales tuvieron fuertes repercusiones en el ámbito intelectual y académico, donde el concepto de m. ha despertado justificadas sospechas entre historiadores, antropólogos, latinoamericanistas y sociólogos de la actualidad. Según el historiador Federico Navarrete, por ejemplo, la promesa histórica del m. de "disolver por siempre las diferencias raciales" (2020, 8) queda desmentida en México y América por una realidad cotidiana en la cual existe una "fuerte correlación entre el color de la piel y la condición socioeconómica" (7), en donde las personas de "piel más blanca suelen tener más ingresos, mejores niveles educativos y ocupar posiciones más privilegiadas que las personas con piel más morena" (8).

Por su parte, la antropóloga Mónica Moreno Figueroa afirma que para entender cómo funciona el racismo en la historia de México hay que comprender el papel que juega allí el m. Para ella, cada país tiene un "proyecto racial", ya sea de asimilación o segregación. Los proyectos de este último tipo dividen a la gente, como en los Estados Unidos, Europa o el *apartheid*, y resultan en una vida social fragmentada. En México y América Latina, en cambio, hay proyectos de asimilación o de m., que procuran "mezclar para hacer una sociedad homogénea" (Moreno Figueroa 2020). Si bien en principio esto parece positivo, pues incluye una promesa de igualdad, en realidad lo que se pretende es "limpiar" en este proceso lo indeseable, es decir, "lo indígena", "lo negro", sus lenguas, etc. (ibíd.). Como parte de la ideología nacional en México, el discurso del m. conforma una "retórica de inclusión" al mismo tiempo que oculta "procesos de exclusión y racismo" (2012, 16). Es decir, a diferencia, por ejemplo, de la *one-drop rule* en Estados Unidos, en México es "el mestizo quien fue

promovido como el sujeto nacional y quien representa la anhelada promesa de inclusión" (ibíd.). Sin embargo, tal inclusión, fomentada por las políticas del m., implica un proceso de "blanqueamiento" (47) demandado por el proceso de modernización. Por eso, Moreno Figueroa propone entender el mestizaje "*simultáneamente* como una ideología política hegemónica, una promesa cultural, social y racial de igualdad, y una experiencia racializada, o lógica racista, que distribuye privilegio y exclusión en la vida cotidiana" (47s.).

Desde una perspectiva geográfica más amplia, latinoamericana, Silvia Rivera Cusicanqui considera al m. como "*m. de sangre*", en referencia a la "práctica de la violación y acaparación [*sic*] de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles" (2010, 72). Mediante tal práctica, los conquistadores se servían, por una parte, de "la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras", y, por otra parte, accedían al "'servicio' sexual" de las mujeres indígenas, obligándolas a parir mestizos, "despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena" (ibíd.). Rivera Cusicanqui sostiene que "la idea de m. conduce a un reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión" (35) que se han desplegado históricamente hasta el presente en tres momentos: el colonial, el liberal y el populista.

Para Laura Catelli, el m., en cuanto "estrategia de poder", "no puede ser definido simplemente como un proceso de 'mezcla de razas'. Su despliegue en un contexto de guerra implica entenderlo como el contacto sexual transculturador –muchas veces violento– de los cuerpos" (2020, 75). Catelli propone romper con el concepto de Vasconcelos y pensar la noción de m. como dispositivo, es decir, "como una serie de prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales" (ibíd.) cuyos efectos se dejan sentir hasta la actualidad. También destaca la "especificidad del discurso postindependentista que inventa el término m." y con ello "inaugura un modo de recordar y a la vez olvidar el pasado colonial por medio de la ilusión de una síntesis racial armónica y superadora" (ibíd.).

La trayectoria de la idea de m. ha pasado, en este sentido, de panacea nacional, y luego universal, a origen de todos los males sociales e históricos de México y América Latina. Sin embargo, dos autores contemporáneos, Tzvetan Todorov (1939-2017) y Bolívar Echeverría (1941-2010), proponen resignificar el concepto, en clave crítica, aunque desde tradiciones distintas: el primero, un humanista crítico de los autoritarismos tanto del Este como del Oeste; el segundo, un filósofo marxista y teórico

de la Modernidad. Ambos procuran repensar la ambivalencia constitutiva del concepto de m., y verlo –a la luz de la lingüística, la historia y la cuestión de la otredad– no tanto como algo ya constituido, sino como un proceso conflictivo en el cual aún estamos inmersos.

4. *El m. y la cuestión del otro*. Todorov, en su libro *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, replantea el tema del m. cultural desde la semiótica y la cuestión de la alteridad, en particular a través los casos históricos ejemplares de la Malinche y Diego de Durán. La Malinche (*Malintzin*, *Malinalli*), también nombrada por los españoles Doña Mariana, fue una joven de origen indígena que los españoles recibieron como regalo en una de sus primeras expediciones a México en 1519. Malintzin hablaba náhuatl y maya con fluidez, y poco tiempo después aprendió también español, por lo que se convirtió en la intérprete –junto con Gerónimo de Aguilar– de Cortés. Desde el inicio, Malintzin tomó partido por los españoles, quizás porque sentía cierto rencor hacia su pueblo, pues de niña había sido vendida como esclava.

Malintzin no solo traduce a Cortés, sino que "adopta los valores de los españoles, y contribuye […] a la realización de sus objetivos" (1998, 108). Con ello, lleva a cabo "una especie de conversión cultural" (ibíd.) al interpretar tanto las palabras como los comportamientos de los españoles. Cortés vio en ella "una aliada indispensable" (ibíd.), gracias a la cual pudo entender tanto a los aztecas como a sus enemigos. "Es igualmente revelador el apodo que los aztecas le dan a Cortés: lo llaman… Malinche (por una vez, no es la mujer la que toma el nombre del hombre)" (109). Después de la Independencia de México en 1810, Malintzin pasó a encarnar "la traición a los valores autóctonos, la sumisión servil al poder y la cultura de los europeos" (ibíd.). Todorov, en cambio, propone verla como "el primer ejemplo" del m. cultural, su "símbolo", que anuncia el Estado mexicano moderno e incluso nuestro estado actual, puesto que todos nosotros somos en la actualidad "bi- o triculturales" (ibíd.). Malintzin "glorifica la mezcla en detrimento de la pureza (azteca o española), y el papel del intermediario". Ella no se somete pasivamente al otro, sino que de manera activa "adopta su ideología y la utiliza para entender mejor su propia cultura" (ibíd.), aunque aquí el entender haya estado al servicio de la conquista y la destrucción del otro.

El otro caso ejemplar lo constituye la historia de Diego de Durán (1537-1588), autor de *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. Aquí, el dominico muestra un conocimiento íntimo de la cultura indígena, cuya lengua aprendió para facilitar el trabajo de evangelización. Durán se muestra irritado por el *sincretismo*

religioso que practican los antiguos mexicanos, la *mezcla* religiosa de dioses, festividades y ceremonias. Sin embargo, en su libro expresa una posición ambivalente: por una parte, es un "cristiano rígido, intransigente, defensor de la pureza religiosa" (217); por otra, "practica la analogía y la comparación" (ibíd.), encontrando muchas semejanzas entre españoles e indígenas en sus usos, costumbres sociales, vestimentas, expresiones, juegos y, sobre todo, semejanzas religiosas. "Ya no son los indios los que intentan, de manera más o menos consciente, mezclar elementos paganos con los ritos cristianos; es Durán mismo quien descubre, en el interior de los antiguos ritos paganos tal y como se practicaban antes de la conquista, elementos cristianos" (ibíd.). Dado que "lleva en la propia mirada" aquel *sincretismo* religioso que consideraba "la mayor infamia" (218), Durán se convierte, gracias al "encuentro que se efectúa en él, entre civilización india y civilización europea", "en el más cumplido ejemplo de mestizo cultural del siglo XVI" (220).

5. *M., codigofagia y materialismo*. Bolívar Echeverría propone dar un giro materialista a la manera de concebir el m. cultural. Primero, apunta a una crítica a la ideología del nacionalismo latinoamericano, que se empeña en construir "una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal" y que conforma "una representación conciliadora […] del m., protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *m. cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina" (1995, 72). Según la ideología nacionalista, es "real la fusión, la simbiosis, la interpenetración" de dos culturas "profundamente contradictorias entre sí" (72s.): la mesoamericana y la ibérica. Para dar cuenta de ello, esta ideología ha conformado una "metáfora naturalista" según la cual la "idea del m. cultural" puede ser concebida "como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de substancias históricas ya constituidas" (73), dejando fuera "el núcleo de la cuestión": "la problematización del hecho mismo de la constitución […] de esas sustancias o identidades, y del proceso de m. como el lugar o el momento de tal constitución" (ibíd.). La metáfora naturalista del m. cultural describe el hecho de tres maneras: 1) como "'mezcla' o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que sin alterarlos, les daría una apariencia diferente"; 2) "como el 'injerto' de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero"; 3) como "el 'cruce genético' de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general o irreversible de las cualidades de ambas" (ibíd.). Estas tres formas describen exteriormente el fenómeno del m. como "un pro-

ceso que afecta al objeto descrito, pero en el que este no interviene" (ibíd.). En cambio, Echeverría propone comprender inmanentemente el fenómeno del m., es decir, "en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego" (ibíd.).

Echeverría juzga necesario abandonar la perspectiva naturalista e introducir en la reflexión una nueva: dejar de concebir la "identidad cultural" como una sustancia y verla como un "estado de código", es decir, "como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, 'hablable' a dicho código" (74). Entonces, tal identidad se muestra como una "entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o 'hablan', está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos" (ibíd.). Desde esta perspectiva, define al m. como el "modo natural de las culturas" –aludiendo al concepto de forma natural (*Naturalform*) de Marx–, que no puede explicarse ni bajo la "figura química", que lo ve como una "yuxtaposición de cualidades" de dos o más identidades culturales, ni en la figura "biológica" (1998, 51), que lo concibe como una combinación de estas. Se trata, antes bien, de un "proceso semiótico" e histórico, al cual denomina con el neologismo de 'codigofagia': "Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después" (51s.).

5.1. *M. y cultura*. Desde una perspectiva teórico-crítica de la cultura, Echeverría apunta que, si para Levi-Strauss "la idea de que todo mundo cultural es un mundo cerrado en sí mismo, que plantea como condición de su vigencia la impenetrabilidad de su código, de la subcodificación identificadora de este", entonces parece que todo "código cultural" no solo se basta a sí mismo, sino que cualquier otro le resulta "incompatible" e incluso "hostil" (81). Desde esta perspectiva abstracta, no habría posibilidad de un diálogo entre culturas, sino que estas tenderían a darse la espalda las unas a las otras. Sin embargo, desde una perspectiva histórico-concreta, "la vida de las culturas ha consistido siempre en procesos de imbricación, de entrecruzamiento, de intercambio de elementos de los distintos subcódigos que marcan sus diferentes identidades" (ibíd.). Estos procesos no han sido armónicos sino "extraordinarios y bruscos", "conflictivos y 'traumáticos', resultantes de respuestas a 'situaciones límites'", pero también

"cotidianos y pacientes" (ibíd.). En este sentido, la historia de la cultura puede ser vista como la historia del m., en la cual "la interpenetración de códigos […] es el modo de vida de la cultura" (ibíd).

Echeverría define la cultura como "el momento autocrítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad" (2001, 187). Es decir, cultura no quiere decir solo "resguardo, conservación o defensa" de una identidad, sino sobre todo "cultivo crítico" de esta (188). Esto implica "poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora" (ibíd.) de tal identidad, ponerla en peligro en el encuentro con los otros, que puede realizarse tanto en términos de exterioridad y dominio como de interioridad y reciprocidad. "La reproducción de la 'mismidad'" es una "puesta en juego", una "de- y resubstancialización" constante del sujeto social (189). La historia de la cultura es un "proceso de m.", en el cual "cada forma social, para reproducirse en lo que es, ha intentado ser otra", cuestionándose a sí misma, aflojando la "red de su código en un doble movimiento: abriéndose a la acción corrosiva de las otras formas concurrentes y, al mismo tiempo, anudando según su propio principio el tejido de los códigos ajenos, afirmándose desestructuradoramente dentro de ellas" (ibíd.).

5.2. *El m. en la historia*. Desde esta perspectiva teórico-crítica, Echeverría reflexiona sobre la historia de la conquista de América. Ve en esta, por una parte, una tendencia destructiva del "otro" y sin contrapartida, por la que el proceso bárbaro de la conquista "destruyó a las nueve décimas partes de la población indígena" (2006, 248); por otra, una "contratendencia" que empezó ya en el siglo XVI, se desplegó en el XVII y –con particular fuerza– hasta mediados del siglo XVIII, a la que denomina el "proceso del m.". El m. es entendido como afirmación "desde abajo" de "la realidad de una combinación civilizatoria y de la creación de una tercera entidad civilizatoria" mediante "un juego de 'codigofagia' entre el código de los conquistadores y el de los conquistados" (244s.). A propósito del "m. civilizatorio", Echeverría advierte que no puede hablarse de un diálogo entre culturas, sino de una contratendencia que desde abajo "viene a obstruir, a frenar e incluso a desviar" (245) sustancialmente la política de *apartheid* de la conquista que "la Corona impulsa desde arriba" (244). Y aunque tal "correctivo radical" (245) de la conquista –el m.– haya fracasado ante el embate de la "segunda Modernidad en América Latina, que es la Modernidad de los Borbones, la Modernidad del Despotismo Ilustrado" del siglo XVIII, por la cual el proceso de m. se vio interrumpido, él persiste, sin embargo, como una "realidad imparable" (ibíd.) desde mediados del siglo XVIII hasta la actualidad.

6. *Ejemplos paradigmáticos*. Si, para Todorov, Malintzin es, junto con Diego de Durán, el primer ejemplo y símbolo del m. cultural, para Echeverría la Malinche prefigura el m. menos como "la afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno" (1998, 25) que como "un comportamiento activo […] destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera" (ibíd.). Se trata de una prefiguración, pues fracasa como solución al conflicto entre el emperador Motecuhzoma y el conquistador Cortés, pero "contiene en sí el esquema del m. cultural 'salvaje', no planeado sino forzado por las circunstancias", que terminará imponiéndose "como el resultado de una estrategia espontánea de supervivencia" (25s.). Este episodio histórico constituye para Echeverría el inicio de uno de los "grandes procesos inacabados e inacabables de m. cultural" latinoamericano, en el cual "el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido" (26).

Según Echeverría, en el contexto actual de crisis de la cultura política moderna y de sus dilemas a causa de su universalismo abstracto, del desarrollo de una economía mundial que tiende a la unificación tecnológica del proceso de trabajo a escala planetaria, la figura femenina de Malintzin recuerda que "el 'abrirse' es la mejor manera de afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad" (27). Tomando distancia de la interpretación de Malintzin como traidora por parte de la ideología nacionalista del siglo XIX, Echeverría renueva la comprensión de esta figura como la de aquella que "hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: el que se da entre la tendencia xenofóbica a la endogamia y la tendencia xenofílica a la exogamia, es decir, en el terreno en el que toda comunidad, como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro, su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa" (28).

6.1. Un segundo caso paradigmático, para Echeverría, lo constituye el de algunos de los evangelizadores que perciben la tendencia absolutamente bárbara de la conquista, al tiempo que contribuyen a ella mediante la evangelización; por eso mismo, representan el "momento autocrítico" (2006, 244) de la conquista. Tal es el caso de los franciscanos del siglo XVI, para los cuales los "americanos" no solo eran "seres humanos plenos", sino que incluso tenían "la misma jerarquía ontológica" e incluso "una jerarquía moral mayor" que la de los conquistadores (ibíd.). Según Echeverría, esto abre la "posibili-

dad de un diálogo, una mixtura y una simbiosis, un enriquecimiento mutuo de su propia forma civilizatoria y la de los aborígenes" (ibíd.). Algo semejante ocurre con la Compañía de Jesús en América, en la que ve, paradójicamente, un "proyecto civilizatorio moderno" y al mismo tiempo "católico" (1998, 58) decisivo tanto para la "vida material y práctica" como para la "dimensión simbólica y discursiva" de América Latina (59). Echeverría afirma que el proyecto histórico espontáneo de la vida social en el siglo XVII no consiste en prolongar, continuar o expandir la historia europea, sino en "*re-comenzar* (cortar y reanudar) la historia de Europa, re-hacer su civilización" (61); esto es, no se trata de una variación de esa historia, sino de "una metamorfosis completa, una redefinición de la 'elección civilizatoria' occidental" (ibíd.). Sin dejar de subrayar el carácter "catastrófico, desastroso, sin compensación" de "la destrucción de la civilización prehispánica y sus culturas" (ibíd.), Echeverría señala al mismo tiempo que "la puesta en práctica de ciertas utopías renacentistas" emprendida por los jesuitas supone el intento de "construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento 'encuentro de los dos mundos' en una oportunidad de salvación recíproca de un mundo por el otro" (62). Esto hace que el siglo XVI americano haya sido "tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea", pues le ofrece a esta "la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental […]; que el trato en interioridad con el 'otro', aunque 'peligroso' para la propia 'identidad', es sin embargo indispensable" (ibíd.). Ahora bien, la derrota del proyecto de los jesuitas y de la utopía que traía consigo constituye un capítulo más en el ascenso indetenible de la Modernidad capitalista y "la consolidación de su monolitismo" (73).

6.2. Tanto o más determinante que el de los jesuitas es el papel de los indígenas de América, que, a decir de Echeverría, en una situación brutalmente represiva, tuvieron que "desarrollar una determinada *estrategia de m.*", integrando "muchos elementos de la civilización occidental" (2006, 247), entre ellos el religioso. A este proceso que los lleva a incorporar la mitología cristiana a sus propias mitologías, Echeverría lo llama el "m. de formas religiosas" (2010, 206). Para los indígenas no era posible aceptar sin más el "cristianismo puro, castizo y ortodoxo"; solo cultivando, aunque más no fuera clandestinamente, "sus usos y costumbres ancestrales" pudieron llegar a "aceptar y adoptar libremente el cristianismo" (199). Por eso, no es el criollo, como comúnmente se suele pensar, sino el "indio" el que ejerció un "trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar" (200). Son los indígenas americanos de la vida citadina del siglo XVI los que

asumieron "la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea" (201), espontánea e informalmente y comprometiendo a los españoles americanos; son ellos los que "refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o 'teatralización absoluta', la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos al tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo 'de la realidad', ortodoxo y castizo" (ibíd.).

Una conspiración indígena, no urdida sino practicada, tuvo lugar en esa época; los indígenas ceden a su diosa antigua (Tonatzin) a fin de crear una "nueva veneración indio-mestiza a la guadalupana mexicana" (206). El guadalupanismo es, entonces, "una muestra temprana y clara" del "m. de identidades humanas […] que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas de la época virreinal" (ibíd.). En otras palabras, para sobrevivir y resistir a la barbarie de la conquista, los "indios" pusieron en "práctica un m. identitario" (202) que les permitió rehacerse en medio de la ciudad. Mediante este proceso del m. cultural se hace frente a "una situación de crisis ontológica de identidad": "el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles expulsados del suyo" (206). Así, a la resistencia abierta de los indios contra la cristianización en el siglo XVI, una "resistencia de contraconquista o de m. por absorción de lo otro, lo europeo", se suma la "resistencia indirecta o escondida, de 'trans-conquista' o de m. por infiltración en eso otro europeo" (203s.).

6.3. El proceso del m. tiene lugar igualmente en "la vida práctica, en el terreno de la civilización material, en la vida de trabajo y el disfrute elementales" (2006, 249). Por ejemplo, en el trato humano con la tierra, en las relaciones con la naturaleza y en las relaciones de los seres humanos entre sí, se da una "reconstrucción del código cultural-técnico fundamentalmente occidental europeo, llevada a cabo desde la perspectiva oriental americana" (ibíd.). Justamente el proceso del m. también afecta "el modo de comportamiento técnico", es decir, la capacidad humana de manipular "máquinas que *no* fueron construidas por una tecnología propia, latinoamericana", pero que, sin embargo, fueron "aceptadas, integradas y reelaboradas […] de una manera totalmente informal" (250). Tal reconstrucción se lleva a cabo "a partir de la iniciativa y el *know how* […] de los propios trabajadores, de los indios mestizándose" (249); son ellos quienes emprenden la labor de "*reconstruir* Europa en América, *no* continuar Europa en América, sino reconstruirla prácticamente desde cero, y además a su modo […]; son ellos los que van a iniciar el proceso del m., solo después se les juntarán los criollos" (ibíd.).

Al poner el foco en ellos, Echeverría contrapone a la visión de los vencedores de la historia –según la cual los sujetos de esta son los héroes y los caudillos– la historia de los dominados, quienes no solo posibilitan la producción y reproducción de la vida material, sino también las de la vida cultural, allí donde se pone en juego el m. de las formas culturales. Al respecto señala que en el siglo XVII se conformó el esbozo de un orbe económico –desde el norte de México hasta el Alto Perú– "autónomo", "informal" (1998, 49), que lucha por la realización de un proyecto histórico –llamado comúnmente criollo– de "construir una Europa fuera de Europa" (50), sobre la base del m. de sus formas culturales con las formas que sobrevivieron a la destrucción del colonialismo: las de las civilizaciones indígenas y africanas. En el siglo XVII el drama de la conquista llegaba a su fin, pero al mismo tiempo ya estaba en marcha otro drama histórico: "el del m. civilizatorio y cultural" (51). Este apareció en América Latina como una estrategia de supervivencia y resistencia frente a la empresa destructiva y bárbara de la conquista, como una afirmación de la "vida después de la muerte" (54) y se expresó en el comportamiento de los indígenas y africanos "integrados en la existencia citadina" (ibíd.), que fueron "los incitadores y ejecutores" (55) del proceso codigofágico.

Desde una perspectiva de la vida social, Echeverría agrega que el m. también se llevó a cabo en "las normas de la convivencia privada dentro de la vida cotidiana" (2006, 249). En este plano, se dio una alteración sustancial tanto en el trato entre hombres y mujeres como entre hombres y hombres; por ejemplo, bajo las relaciones maritales, consagradas por la Iglesia y protegidas por el Estado, se "ocultaba una normatividad de 'penumbra', cuyos contenidos eran sumamente laxos o permisivos respecto del género, la edad, la raza o la clase social de los convivientes y en los cuales se prolongaban ciertos elementos indígenas y africanos" (250). Tal alteración pone en juego el proceso del m. cultural que, por una parte, constituye una "*resistencia y una impugnación* prácticas de la moral establecida por la Corona española" y, por la otra, va transformando los usos y costumbres, y las relaciones de parentesco en la América española y lusitana, de un modo que transgrede los límites de la legalidad establecida y esboza "una legalidad alternativa, subterránea, mucho más moderna que aquella" (ibíd.). Todo esto expresa una "voluntad de ser modernos que ha pasado por la escuela de la miseria y el m. y ha aprendido allí una manera alternativa de serlo" (251). El proceso del m. ha conformado de esta manera una Modernidad alternativa, aunque clandestina.

6.4. *El m. y el Estado nación.* Según Echeverría, aunque casi todos los Estados latinoamericanos asumen la idea del m., en realidad siguen la línea histórica de la con-

quista de la Corona española y su política, que solo acepta a los otros "en la medida en que dejen de ser otros […] y pasen a ser 'connacionales'" (2006, 245). Por eso resulta ilusorio pensar que estos Estados modernos latinoamericanos pueden solventar la cuestión indígena; su tarea consiste, antes bien, en "*concluir* el proceso de la conquista" (246). Esto supone "eliminar de la historia el esbozo civilizatorio" indígena, sustituyéndolo o integrándolo en "una vida política que es enemiga de toda diferencia, de toda 'otredad'", en "una vida política que parte de homogeneizar a la ciudadanía pasándola por el rasero de la propiedad privada" (ibíd.). 'Modernizar' significa para estos Estados "finiquitar […] la conquista" (251); aunque ahora "de una manera 'civilizada'", es decir, por la "vía de la inducción y no tanto por la de la represión; por la vía del *apartheid* que hace evidente la paciencia de tolerarlos", es decir, "tolerar ciertos derechos, ciertos usos y costumbres, […] incluso una 'autonomía', pero con la seguridad de que 'la mano oculta del mercado'" los conducirá, "por encima de sus comunidades, al reino de los propietarios privados de sus respectivas fuerzas de trabajo" (251). El m., en cambio, implica una actitud que va a "contrapelo del espíritu 'modernizador' de la época en la que vivimos" (251), implica "una asunción de esas formas [de vida] […] en calidad de elementos de la alternativa civilizatoria que responde calladamente, desde la práctica cotidiana, al fracaso y la crisis de la Modernidad capitalista" (252).

En este sentido, Echeverría le da un vuelo utópico y emancipatorio al concepto de m., en clave histórico-crítica; retoma la figura histórico-mítica de Malintzin y considera que ella habría propuesto una particular respuesta al "problema de la identidad social concreta en medio del proceso de universalización de lo humano" (2019, 16); una respuesta que difiere de la que se "genera espontáneamente en el escenario del mercado: la del *apartheid* de las identidades, de la tolerancia y la indiferencia ante lo otro" (ibíd.). La solución que ofreció Malintzin fue la del m., es decir, "una estrategia que parte de una falta de respeto ante la autoridad de todo lo heredado, lo propio y lo ajeno en igual medida, de una toma de distancia irónica ante la forma consagrada de todas las identidades tradicionales, y que se desarrolla como una crítica admirativa de lo otro a través de una autocrítica desencantada de lo propio; como un rebasamiento de la tolerancia que lleva a la identidad de cada quien a meterse con la otra en términos de igualdad, para devorarla al mismo tiempo que se deja devorar por ella" (ibíd.).

En cuanto tal, el m. "ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura", que hoy en día tiene lugar como un despliegue "abierto al escenario mundial y a la intervención de otros procesos simi-

lares" (18): una "historia global de diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe adónde lleva" (ibíd.). La humanidad en m. es, tal como dice allí Echeverría, retomando palabras de Julia Kristeva, la "humanidad nómada que ya no desea permanecer tranquila en su lugar"; desea, en cambio, que se fomente la gestación de "nuevos seres de idioma y sangre, arraigados en ningún idioma y en ninguna sangre" (18).

Bibliografía: A. Basave Benítez, *Andrés Molina Enríquez: con la Revolución a cuestas.* México 2001; –, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, México 2011; S. Bolívar, "Discurso de Angostura" [1819], en: *Latinoamérica. Cuadernos de cultura latinoamericana* 30 (1978), 5-35; C. Bruna Castro, "Mestizaje", en: A. Moreiras y J. L. Villacañas (eds.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Madrid 2017, 451-464; L. Catelli, *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, Temuco 2020; J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* IV (Me-Re), Madrid 1985; S. de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid 1611; B. Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad (ensayos)*, México 1995; –, *La modernidad de lo barroco*, México 1998; –, *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía, 1981-1982,* México 2001; –, *Vuelta de siglo*, México 2006; –, *Modernidad y blanquitud*, México 2010; –, *Ziranda*, México 2019; R. Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004; M. Gamio, *Forjando patria (Pro nacionalismo)*, México 1916; A. Molina Enríquez, *La Reforma y Juárez. Estudio histórico-sociológico*, México 1906; –, *Los grandes problemas nacionales* [1909], México 2016; J. M. Morelos, "Bando remitido por Miguel Hidalgo a José María Morelos, por el cual se suprimen las castas y la esclavitud, 17 de noviembre de 1810", en: *Documentos fundamentales del proceso de Independencia en México*, México 2019, 65-66; M. Moreno Figueroa, "'Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme': Reconociendo el Racismo y el Mestizaje en México", en: A. Castellanos Guerrero/G. Landázuri Benítez (coords.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México 2012, 15-48; –, "El racismo es el motor del m. en México", en: *El país*, 04/07/2020 (https://elpais.com/mexico/2020-07-04/el-racismo-es-el-motor-del-m.-en-mexico.html); J. Nale, "Arthur de Gobineau on Bloth and Race", en: *Critical Philosophy of Race*, vol. 2, n° 1 (2014), 106-124; F. Navarrete, "La blanquitud y la blancura, cumbre del racismo mexicano", en: *Revista de la Universidad de México* 864 (2020), 7-12.; J. B. Olaechea,

El mestizaje como gesta, Madrid 1992; J. Ordóñez Cifuentes, "A propósito del V centenario y la reacción de los pueblos indios", en: *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica* 24 (1996), 113-133; J. Pantoja, "Invenciones historiográficas", en: *Revista Proceso* 44 (agosto de 2021), ed. especial: 500 años de la conquista, 74-81; F. Pimentel, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, México 1864; M. Rodríguez, "Campaña continental", en: *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 40 (1991), 80-83; V. Riva Palacio, *México a través de los siglos*. Vol. 2: Historia del Virreinato, México 1882; S. Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia,* La Paz 2010; J. Sierra, "México social y político (Apuntes para un libro)", en: *Evolución política del pueblo mexicano* [1889], Caracas 1977, 295-328; T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*. Trad. de F. Botton Burlá. México 1998; J. Vasconcelos, *La raza cósmica* [1925], México 2012; M. Volait, "De l'anthropologie physique à 'l'ethnographie artistique': Gustave Le Bon et sa *Civilisation des Arabes* (1884)", en: *Histoire de l'art* 60 (2007), 101-111 (https://doi.org/10.3406/hista.2007.3182); G. Zermeño Padilla, *Historias conceptuales*, México 2017.

Javier Sigüenza

⇨ Anticolonialismo, Antropología, Calibán, Casta, Civilización, Colonialismo, Colonialismo interno, Contracultura, Cuestión indígena, Cuestión multicultural, Cultura, Descolonización, Dominación, Emancipación, Estudios culturales (*Cultural Studies*), Etnia/etnicidad, Etnocentrismo, Etnología, Especificidad nacional, Estado-nación, Eurocentrismo, Guerra de culturas, Identidad, Identificación, Imperialismo, Imperialismo cultural, Lengua, Lo imaginario, Malinchismo, Mariateguismo, Martianismo, Mediación, Minorías nacionales, Mito, Modernidad, Modernización, Muralismo, Nación, Nacional/ nacionalista, Política identitaria, Políticas multiculturales, Poscolonialismo, Racismo, Raza/Clase/ Género, Raza y clase, Represión, Revolución mexicana, Semiótica, Socialización, Sometimiento, Subalternidad, Universalismo, Violencia/ poder, Zapatismo.

Metrópolis

Al.: Metropole.
Ár.: madīna al-kabīra.
Ch.: da dushi 大都市
Fr.: métropole.
In.: metropole.
Ru.: metropolija.

M. es una ciudad que se ha convertido en un centro político, económico y cultural dominante estableciendo un modelo hegemónico. Literalmente "ciudad madre" (del griego, Μήτηρ y Πόλις), m. se refiere inicialmente a "la relación de una colonia con el lugar de origen de los colonos" (Mieg 2012, 11). Como ciudad desde la que surgen nuevos asentamientos coloniales, crea una periferia que le proporciona el poder y los medios con los que se afirma hacia el interior y frente a centros rivales.

El ascenso a la condición de m. está situado en la función central de toda ciudad, aunque dicha función también puede volver a perder su significado, como, por ejemplo, la antigua m. de Siracusa. El poder y la dominación que emanan de ella son históricamente específicos para cada caso, pero también controversiales y polisémicos. En vista de la dominancia del centro capitalista, Marx habla de Inglaterra como "m. del capital" (MEW 32, 669; 1979, 43). Como sede de élites de poder y centro de comando, como lugar de acumulación de riqueza y centro de los conocimientos más recientes, la m. conforma un tipo de civilización que domina al país y al mundo tanto a través del consentimiento como de la coerción. Ahora bien, su civilidad presupone la rudeza de la apropiación en otros lugares, ya sea por medio de la apropiación bélica de la tierra y los recursos minerales, ya a través de la extracción capitalista del plusvalor o, siguiendo a Rosa Luxemburg, mediante una relación persistente de apropiación y explotación, puesto "que el capitalismo está atenido, aun en su plena madurez, a la existencia coetánea de capas y sociedades no capitalistas" (*AC*, 329).

Las m. desarrollan una conexión entre dominio y orden espacial; forman sus propias configuraciones urbanas "que representan patrones de orden" a través de "arquitecturas dominantes, ostensibles y representativas […], infraestructuras complejas, extremadamente costosas desde el punto de vista técnico, y espacios públicos variados y sumamente diferenciados" (Reif 2006, 3). Crean así funcionalmente la dominación espacial; simbólicamente, una representación del tipo de dominio o civilización. Si las Torres del *World Trade Center* simbolizaban la posición de Nueva York en el mundo, el 11 de septiembre de 2001 deja en claro que el poder de la m. la convierte al mismo tiempo en el blanco de ataque de las fuerzas antagónicas. La historia bíblica de la construcción de la torre de Babel también puede

leerse como una parábola del fracaso de la pretensión de hegemonía de una m.

Desde la m. surgen por ende concepciones del tiempo y del espacio con las que esta busca someter a todo el mundo. David Harvey señala que, en la cuna del capitalismo, yacen nuevas formas de cronometría y cartografía. El tiempo es crucial, porque la reducción del "tiempo de respuesta" del capital supone un "poderoso medio de competencia" (Harvey 2007 [1990], 47). La "eliminación de todas las barreras espaciales" es "esencial para la dinámica total de la acumulación", la "absorción del excedente de capital […] mediante la expansión geográfica" es, al mismo tiempo, una estrategia capitalista probada contra las crisis (ibíd.).

Frecuentemente mistificada como "Moloch" debido a su poder de destrucción y transformación, la m. desarrolla una dinámica que replica la relación externa entre centro y periferia como desigualdad interna. Así, se aplica a ella lo que Hanns Eisler condensa en la canción *Hollywood* (de acuerdo con las *Elegías de Hollywood*, de Brecht; *GW* 10, 849s.): "Esta ciudad me enseñó / que el paraíso y el infierno pueden ser una ciudad. / Para los desposeídos, / el paraíso es el infierno". Para los gobernantes, la m. es también un lugar impredecible porque allí se forman nuevos grupos y movimientos sociales que reclaman 'la ciudad' y 'el mundo' para sí mismos. Como lugar de protesta, de derrocamiento y creación de un nuevo tipo de civilización, está expuesta a constantes reinterpretaciones.

1. Hasta bien entrado el siglo XX, "el significado del término estuvo dominado por la función ligada a los Estados Pontificios", que se remonta a la Iglesia Romana occidental, en la cual "los arzobispados de [obispos] metropolitanos son regidos por m." (Zohlen 1995, 30). Todavía se asocia a la palabra un dejo de este encanto metafísico, que la hace universalmente utilizable (por ejemplo, en publicidad). En el siglo XIX, surge la designación para París (29), en ocasiones se llama así a Londres (30) y a las capitales en general (31), y es usual, en parte, hablar de "*metropolitan area*" [área metropolitana] para el ámbito de entrelazamiento regional de una ciudad. Según Dirk Bronger, no es posible "una definición globalmente válida del concepto que incluya la estructura y función" (2004, 31). Como criterio formal para las m., se utiliza la cantidad de habitantes (por ejemplo, 1 ó 5 millones), debido a la enorme condensación y difusión de tal criterio. Ya antiguas m. como Chang'an, Roma, Babilonia, Alejandría y otras sumaban varios cientos de miles de habitantes. Alrededor del año 1000, Constantinopla era la ciudad más grande; para el año 1500, Beijing; y hacia 1900, Londres (Mieg 2012, 15), con 6,5 millones de habitantes.

2. La *polis* del período griego temprano busca "crear condiciones análogas a las de la ciudad madre" mediante la fundación de ciudades hijas y limita su propio crecimiento por razones políticas (Mumford 2012, 315). Un ejemplo es Mileto, en el Asia Menor, un centro filosófico en cuya planificación, que data del siglo V a. de C., se regresa a la planta regular en damero y a la disposición central de edificios y espacios públicos. "De la ciudad madre se toman el fuego y la tierra", cultos, saberes, semillas, instrumentos y armas (Mieg 2012, 16); la vida política, cultural y religiosa se forma de acuerdo con su modelo. También Rómulo enterró, según la tradición, tierra de la ciudad madre Alba al fundar Roma (Fustel de Coulanges 2003, 128). La m. se vuelve 'm.' por medio de la fundación de 'ciudades implantadas' que fundan su origen en una comunidad (imaginaria) de lo viejo y lo nuevo. Es posible encontrar rastros de la urbanización milesia en todo el Mediterráneo oriental y en la región del Mar Negro, donde fueron fundadas noventa ciudades (Senff 2012, 52s.). Lewis Mumford asocia este tipo de planificación con una "nueva regularidad y una nueva sistematicidad en los asuntos comerciales" (2012, 325). El damero otorga a los colonos un medio para un ordenamiento espacial simple y una distribución homogénea de los solares.

Como centro imperial, Roma cubre grandes partes de Europa, Asia Menor y África del Norte con una red de ciudades, carreteras e infraestructuras técnicas; la colonización, la urbanización y el desarrollo que hacen de Roma una m. son un único proceso. La circulación creciente de esclavos, bienes y dinero "fluía en buena parte a las ciudades, especialmente a Roma, a la vez que los daños bélicos y el servicio militar devastaban ciertos territorios" (Tjaden-Steinhauer y Tjaden 2001, 52). Las fundaciones romanas de ciudades se asemejan a la instalación de campamentos militares; en parte, han adoptado también modelos de planificación milesios. Son característicos la dominancia de los edificios públicos y el ordenamiento jerárquico del espacio. Con la transición de la República al Imperio, según Antonio Gramsci, se transfiere también "la función hegemónica a una clase 'imperial', o sea supranacional", lo cual trae aparejada una "conversión en un 'terreno cosmopolita'" (Cuad. 5, fasc. 19, § 1, 345). César atrae "a Roma a los mejores intelectuales de todo el Imperio romano, promoviendo una centralización de gran alcance". Es aquí donde tiene "principio aquella categoría de intelectuales 'imperiales' […], que continuará en el clero católico, y dejará tantas huellas en toda la historia de los intelectuales italianos, con su característica de 'cosmopolitismo' hasta el siglo XVIII" (Cuad. 3, fasc. 8, § 22, 229).

3. En la Antigüedad tardía, se llama "m." a las capitales provinciales (Mieg 2012, 17). Esta designación pasa a las ciudades episcopales, con

su gobierno al mismo tiempo eclesiástico y secular. La catedral (la iglesia del obispo) marca, de manera visible desde lejos, el centro hegemónico. Para Ernst Bloch, el edificio de la catedral gótica aspira a "una congruencia realizada con el espacio más perfectamente imaginado y utopizado" (2014, vol. 2, 304). La catedral forma un conjunto real-imaginario mientras aún no se ha desarrollado en Europa un centro urbano dominante.

El proceso de urbanización de los siglos XI y XII comienza con ciudades (las llamadas 'ciudades madres') "que se aseguran sus derechos en múltiples enfrentamientos" (Gerteis 1986, 5). Les sigue una gran cantidad de 'ciudades fundacionales', a las que se les otorgan títulos de ciudad según el modelo de la ciudad madre respectiva (ibíd.). Su distancia espacial se debe principalmente a "su función como mercado", es decir, al tamaño "del área que se entrelazó como área de intercambio local/regional debido a la división del trabajo desarrollada entre la agricultura y la artesanía" (Brake 1980, 50). "La civilización consolida y aumenta […] sobre todo a través de la acentuación del contraste entre la ciudad y el campo", todas las "divisiones del trabajo precedentes" –a saber, la primera, de orden sexual y la segunda, aquella entre agricultura y artesanía–, y agrega una tercera: crea una "clase que no se ocupa de la producción, sino únicamente del [inter]cambio de los productos: los *mercaderes*" (MEW 21, 161; *OF*, 221). Esta clase, "sin tomar la menor parte en la producción, sabe conquistar su dirección general y avasallar económicamente a los productores" (ibíd.).

Con la expansión del comercio, las ciudades se "relacionan *unas con otras*", lo que "no tarda en provocar una nueva división de la producción entre las distintas ciudades" (MEW 3, 53; *IA*, 59s.). Además de los mercados regionales con sus centros locales, existen relaciones de intercambio suprarregionales; surgen así centros suprarregionales como puntos nodales de extensas redes comerciales. Esta jerarquización corresponde a una división del trabajo dominada por los centros comerciales. Según Immanuel Wallerstein, el comercio masivo es el aspecto impulsor: "La expansión […] suministró comida y combustible"; amplió "la base territorial del consumo europeo construyendo una economía política en la que esta base de recursos fue consumida desigualmente, desproporcionadamente por Europa occidental" (2011, 60).

Como unidades políticamente independientes, las ciudades crean organizaciones de alianza, como la Liga Hanseática, que poseen sus propias fuerzas armadas. De acuerdo con la estructura político-económica de dominio de la sociedad feudal, "forman mundos enteros con un orden local que se caracteriza por la fusión de la propiedad y el dominio" (Katznel-

son 1992, 175). En Italia, surgen ciudades-Estado con propiedad territorial. Venecia, que como lugar de transbordo entre Oriente y Occidente se convirtió en el centro de la economía europea en el siglo XV, se beneficia de la "primera red urbana europea 'moderna' que, gradualmente, extendió su comercio a otras partes de Europa" (Taylor 2004, 44). Además, es decisivo el establecimiento de un imperio colonial "modesto en extensión", pero de importancia estratégica para el acceso al comercio de Levante por contar con una serie de bases en el Mediterráneo (Braudel 1984, 89). Venecia encontró constituidas "las producciones de los países ribereños, sus intercambios" y "no ha tenido más que reunir en su mano, como otros tantos hilos, los tráficos que allí se realizaban" (19).

La producción y el comercio están orientados a los intereses de la m.; las materias primas de las colonias se intercambian por productos manufacturados de las m. Entre las ciudades-Estado italianas que compiten con Venecia, Génova, como sede de la banca, cobró una importancia dominante a través de transacciones de crédito, especialmente con el Estado español. Con las conquistas atlánticas, las relaciones de dominancia en el sistema de ciudades se desplazaron, favoreciendo a las ciudades del norte de Europa. Para "explotar […] a América" (119), España depende de grandes cantidades de bienes procedentes de Europa. Primero gana importancia Amberes; luego Ámsterdam se aboca a una gran posesión colonial y al comercio europeo y mundial, antes de ser reemplazada –tras la revolución inglesa del siglo XVII y una serie de guerras– por Londres.

4. La formación de grandes patrimonios financieros y la disolución de los monopolios comerciales son decisivas para la conformación de m. capitalistas, por lo que el "empresario […] llamó en ayuda de sus intereses a otros auxiliares distintos de la comunidad urbana [local], caso de que los necesitara" (Weber 2014, 946). Además de las antiguas ciudades comerciales como principales lugares de acumulación de capital, con los regímenes absolutistas altamente centralizados se forma un nuevo tipo de ciudad, configurado por el Estado, a menudo retomando las planificaciones urbanas ideales del Renacimiento: ciudades reales [*Residenzstädte*] barrocas o capitales como sede de la corte y la administración estatal, en las cuales se centralizan el gobierno y la política, la organización del comercio, la riqueza y el poder. Surge así, hasta mediados del siglo XVIII, "una nueva jerarquía de ciudades" (Katznelson 1992, 178); Londres, Ámsterdam, Madrid, Lisboa y otras tienen crecimientos sin precedentes. El nuevo dominio podía "penetrar en grandes territorios, disponer de ellos, extraer recursos; se creó un nuevo marco para el desarrollo económico y la competen-

cia en un sistema comercial mundial emergente, cuyo núcleo fue el noroeste de Europa" (188).

Madrid, una ciudad con sede del poder real, se vuelve la m. del imperio español en el siglo XVI; su diseño con grandes ejes y plazas centrales se convierte en un modelo estilístico no solo para Europa, sino también para las ciudades coloniales latinoamericanas. Eberhard Straub la describe como la primera ciudad cosmopolita (2015, 70). En América Latina, Ciudad de México está construida sobre los escombros de la capital azteca Tenochtitlán, destruida por los conquistadores. Con la conquista de la parte continental de América del Sur se suceden incontables nuevas fundaciones de ciudades, a las que el rey español otorgará sus títulos. De él mismo proceden también los principios de 1573, codificados como primera ley de planificación urbana moderna (cf. Benevolo 1983 [1975], 674). Las características principales son el patrón en damero, la plaza en el centro, dominada a un lado por una iglesia y ocupada por edificios reales y administrativos, así como por comercios. La estructura cumple con las demandas de los colonos y los vuelve controlables. La población indígena dispersa es reubicada en nuevas ciudades aisladas. En el siglo XX, Claude Lévi-Strauss observa cómo los indígenas bororo en Brasil, que se vieron obligados a reubicarse, perdieron la posibilidad de orientarse en el espacio; olvidaron "rápidamente el sentido de las tradiciones", como si no pudieran prescindir del esquema "que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos" (1988, 234).

El tipo de planificación española, con su cuadrícula abierta a expansiones, también debía resultar adecuado para la apropiación capitalista del espacio y la urbanización progresiva. Según Leonardo Benevolo, fue la imposición de estos principios de planificación lo que permitió que los europeos asegurasen su supremacía en todas partes del mundo (cf. 1983 [1975], 687).

5. La colonización, "los tesoros expoliados fuera de Europa directamente por el saqueo, por la esclavización y las matanzas con rapiñas" (MEW 23, 781; *C*, I/3, 942), promueve la concentración de la riqueza en la madre patria y caracteriza los "albores de la era de la producción capitalista" (779; 939).

5.1. A diferencia de Alemania, en "Francia e Inglaterra, el desarrollo del comercio y de la industria tuvo como consecuencia la creación de intereses generales en el país entero y con esto la centralización política" (MEW 7, 331s.; 1974, 27). A propósito del crecimiento de Londres, Engels escribe que esta "colosal centralización, esta reunión de tres millones y medio de hombres en un solo punto ha centuplicado su fuerza, elevado a Londres a la categoría de capital comercial del

mundo, ha creado los gigantescos *docks* y reunido miles de naves que siempre cubren el Támesis" (MEW 2, 256; *Situac*., 44). Como centro del comercio nacional e internacional, como centro financiero y político y como asiento industrial, la m. está conectada con una densa red de grandes y pequeños centros industriales que se desarrollan rápidamente en todo el país. "Los estilos de vida urbanos, que han sido la excepción para toda la historia humana temprana" y de los que Londres fue pionera, "se han convertido en la norma en los países industrializados" (Katznelson 1992, 193). Allí se desarrollan por primera vez, en el siglo XVIII, una esfera pública burguesa y su correspondiente esfera privada (Habermas 1981, 70).

La m. capitalista acomete una remodelación urbana en la que incluso "*el sector más desahogado de la clase obrera* londinense […] cae cada vez más bajo la maldición de esas indignas condiciones habitacionales, a medida que se propagan las 'mejoras' y, con ellas, el arrasamiento de calles y casas antiguas; a medida que se amplían las fábricas y se acrecienta el flujo humano a la metrópoli y, finalmente, a medida que aumentan los alquileres al subir la renta urbana de la tierra" (MEW 23, 688s.; *C*, I/3, 824). La división sexual del trabajo es constitutiva para la polarización urbanística del espacio público y privado, que se afirma en el curso de la toma de posesión de la m. por parte de la burguesía, de la destrucción de los barrios de trabajadores en el centro de la ciudad y de los procesos de suburbanización resultantes.

5.2. La remodelación de la capital francesa promovida por el prefecto Georges-Eugène Haussmann, designado por Napoleón III, que hace de ella una m. de la era industrial, se convierte en el gran modelo de la planificación urbana. El plan estatal y el florecimiento de la especulación financiera conforman el trasfondo. París es el centro de la vida cultural, pública y política, "la capital del lujo y de las modas", como escribe Walter Benjamin en "París, capital del siglo XIX" (*Il. 2*, 181). Tomando el caso de París, pueden reconstruirse las relaciones de dominio en forma temporal y espacialmente condensada: intervenciones brutales en el espacio urbano, entre otras cosas para "asegurar la ciudad contra las guerras civiles" (60), el cambio simultáneo en los medios de la imagen y de ese modo en la percepción, la presencia de imágenes colectivas del recuerdo y del deseo. Según Harvey, la reapropiación de la ciudad era una demanda central de la Comuna de París: "la reconstrucción espacial de París de una manera no jerárquica" para "construir un orden social alternativo" y "rediseñar" el espacio urbano "de una manera comunitaria" (2007 [1990], 41).

La ciudad capitalista se escenifica como un espacio de exhibición de mercancías. El "pasaje" como

tipo de construcción aparece simultáneamente en Londres y París en el siglo XIX (Geist 1969, 34). Benjamin toma estos "precursores de los grandes almacenes" (*LP*, 45) como punto de partida para su exposición. Elogiados como el "invento más nuevo del lujo industrial", son espacios de la imaginación que "reciben su luz desde arriba" (46). Con la taylorización y el fordismo, cobran importancia la cultura y el consumo de masas. La sede central del imperio de grandes almacenes Woolworth, que conquistó el comercio minorista con precios fijos de cinco y diez centavos, se construye en Nueva York en 1913 como el edificio más alto del mundo, a semejanza de una catedral.

5.3. El poder político centralizado en el imperio alemán desde 1871 "llevó a las […] principales instituciones financieras a reunirse en Berlín. […] Los grandes bancos y […] corporaciones industriales elevan la capital imperial a una *headquarter-city* (ciudad-cuartel general) con un poder de capital unificado sin par en Europa y solo superada, en el mejor de los casos, por Nueva York" (Helms 2000, 59). Con una tendencia creciente a la monopolización del desarrollo capitalista y el papel dominante del capital financiero, el "excedente de capital" se utiliza "para acrecentar sus beneficios, exportando capitales al extranjero" (*LOC* 23, 361). Desde los centros, "el capital financiero […] tiende sus redes, literalmente, podría decirse, a todos los países del mundo" (365). A través de ciudades impuestas, por ejemplo, en África oriental, las economías coloniales se integran a la de la madre patria y a la economía mundial (cf. Vorlaufer 2001, 146).

La expansión de la m. a un territorio urbanizado, como señala Gramsci en referencia a Italia, "no es solo y ni siquiera 'especialmente' un fenómeno industrial" (Cuad. 1, fasc. 1, § 43, 100); allí "toda la zona meridional y de las islas funciona como una inmensa zona rural frente a la Italia del Norte, que funciona como una inmensa ciudad" (§ 43, n. 4, 353). Según Henri Lefebvre, con la concentración creciente se produce un movimiento opuesto, un inmenso "estallido […] (periferia, extrarradios, residencias secundarias, satélites, etc.)" (2015, 20), periferias crecientes. Los grupos indeseados son marginados porque la ciudad "es fermento, cargado de actividades sospechosas, de delincuencias; es el hogar de la agitación" (2018, 92). Proyectos contrarios a las m. con "sus barrios marginales, su contaminación industrial y los trayectos cada vez más largos hasta el puesto de trabajo", como el de la ciudad jardín que Ebenezer Howard propone alrededor de 1900 y con el que pretende organizar "todas las funciones esenciales de una comunidad urbana" sobre una base cooperativa (Mumford 2012, 859), reaparecen también como periferia.

Elisabeth Wilson reclama contra "las comodidades de la gran ciudad", que están "distribuidas de manera sumamente injusta, especialmente para las mujeres" (1993, 136). La m. tiene posibilidades de "liberarse de las pandillas patriarcales" (27). Justamente las m. se convirtieron en el espacio del movimiento feminista, que allí se organizó, conquistó el espacio público como escenario para sus demandas y consiguió derechos, cambiando y civilizando así también espacios.

6. La m. se convierte en sinónimo de la madre patria colonial en varios idiomas europeos. Inglaterra, como "m. del capital" (MEW 16, 416; 1979, 43), según Marx, podría servir como una "palanca" para una revolución (414; ibíd.): "Inglaterra era el único país donde la interdependencia con el mercado mundial había llegado a tal punto que una revolución económica en ese país se habría propagado inmediatamente a todo el mundo. […] ahí se habían concentrado […] las *bases materiales*" para una revolución social, pero los ingleses "'*carecen de espíritu de generalización y de fervor revolucionario*'" (415; 43s.). Marx muestra cómo las relaciones de poder en Inglaterra se consolidan mediante el dominio sobre Irlanda que, transformado en "mero país de praderas", suministra al mercado laboral inglés carne, lana y migración (MEW 32, 668; 1979, 213). "El obrero inglés corriente odia al obrero irlandés como un competidor" y "se transforma por eso en instrumento de sus aristócratas y sus capitalistas contra Irlanda, con lo cual consolida el dominio que ellos ejercen sobre él" (ibíd.). La Internacional debe tomar partido "abiertamente por Irlanda": la "*emancipación nacional de Irlanda*" es para la clase trabajadora inglesa "la primera condición para obtener su propia emancipación social" (669; 214).

Lenin constata en 1916 que "la producción capitalista se trasplanta a las colonias con un ritmo cada vez más acelerado"; debido a su dependencia del capital europeo, su "separación de las colonias es realizable, en términos generales, solamente con el advenimiento del socialismo; bajo el capitalismo es realizable en casos excepcionales, o bien al precio de una serie de revoluciones y sublevaciones, tanto en la colonia como en la m." (*LOC* 22, 458; trad. mod.). "Para no traicionar al socialismo debemos apoyar toda insurrección contra nuestro enemigo principal, la burguesía de los grandes países" (453).

Los condenados de la Tierra de Frantz Fanon se convierte en el manifiesto del movimiento anticolonial internacional en la década de 1960. La humanidad tiene que plantear el problema de la "redistribución de la riqueza […] so pena de verse sacudida" (1963, 60). Fanon examina, apoyándose en la ciudad colonial, la relación entre los amos coloniales y los colonizados. En esta, se repite la re-

lación entre m. y colonia. Fanon describe el levantamiento contra el mundo colonial como el momento en que "la masa colonizada penetra violentamente en las ciudades prohibidas" (23). "Llevar la resistencia a la m." pasa a ser una consigna política a más tardar desde la Guerra de Vietnam. Herbert Marcuse dice en la Universidad Libre de Berlín, en 1967 que "un triunfo de la lucha de liberación vietnamita" podría emitir la señal para "luchas de liberación en otros continentes" (1986, 59). La oposición estudiantil está contra "toda la llamada *way of life* de este sistema […] contra el terror ejercido fuera de las m." (57). "La voluntad y el poder colonialistas se tienen que romper en las m. mismas" (166).

7. La revolución de los bolcheviques tiene su centro urbano en Petrogrado; la toma del Palacio de Invierno simboliza su clímax. Moscú es la antigua capital y se convierte en la nueva.

7.1. La política soviética de la década de 1920 experimenta con nuevas formas de asentamiento, con las cuales el país debe abrirse a la industrialización y deben eliminarse las flagrantes diferencias regionales –en el sentido de una abolición del contraste ciudad-campo (cf. Miljutin 1974 [1930], 56)–. Este tipo de desarrollo no puede mantenerse; con el abandono de la NEP y el primer plan quinquenal en 1929, persiste la concentración espacial de las inversiones. El desarrollo industrial pone en marcha un crecimiento rápido y descontrolado, especialmente en Moscú (cf. Goldzamt 1974 [1971], 50). Se desarrollan proyectos para una reconstrucción ejemplar de Moscú, mientras que la planificación regional se abandona casi por completo (151).

Este cambio en la era estalinista marca el final de la planificación urbana socialista de vanguardia. El plan general para rediseñar Moscú abarca la ciudad 'burguesa' europea con su tipología de espacios públicos y privados. Al recurrir a la economía y la calidad cultural del modo de vida urbano surgido históricamente, se introducen una forma de ciudad claramente legible, representativa, compacta, y un sistema escalonado de espacios públicos; en la planificación de barrios residenciales, se recuperan elementos de proyectos de viviendas comunales previamente desarrollados. La reconstrucción de Moscú como nueva m. es impulsada en el sentido de un modelo cuyos principios deben transferirse a otras ciudades y adaptarse de acuerdo con las necesidades y tradiciones nacionales (cf. May 1999, 128ss.), desde la década de 1950, también a los demás países del bloque socialista. Así la m. de la era industrial se realiza *a posteriori*, aunque con modificaciones significativas en los casos de escasa segregación socioespacial.

Moscú representa el centralismo. En lugar de la "Torre de la Internacional" (1919), con su referencia al futuro, planeada por Vladimir

Tatlin, el emblema más importante es el "Palacio Soviético" con su imponente forma de Woolworth o catedral. Después de 1945, por comparación con las m. estadounidenses, la planificación de Moscú es acentuada adicionalmente mediante ocho edificios de gran altura del tipo estadounidense. También después del giro de Nikita Krushchev hacia la construcción racionalizada de viviendas en masa, Moscú sigue siendo el modelo vinculante que irradia influencia a Vietnam y China.

El sistema de ciudades dividido jerárquicamente, con sus correspondientes funciones de mando y sus recursos en los diferentes niveles, corresponde al tipo de planificación de un socialismo de administración dirigida. Como resultado, las disparidades espaciales, por ejemplo, en la RDA, pueden mitigarse solo provisoriamente (ver Kehrer 1998, 70); las propuestas de planificación regional correspondientes fracasan en particular debido a planificaciones de los emplazamientos económicos y empresariales, que se orientan a la concentración espacial (May 1999, 284ss. y 315ss). La demanda de controlar el crecimiento de la ciudad no puede cumplirse.

7.2. China ha tomado una dirección diferente desde finales de la década de 1970, creando centros de crecimiento capitalistas con "zonas económicas especiales". Shanghai, Beijing y otras ciudades están siendo radicalmente reconstruidas. "Edificios para los cuales llamar la atención es el máximo mandamiento hay de a cientos en Beijing, entre grupos seriales de torres residenciales para la nueva clase media. Pero aquí el poder económico y la estética avanzada se combinan, sobre la base de la alta tecnología, con la expectativa de convertirse en capital del siglo XXI" (W. F. Haug 2012, 230, n. 38). De acuerdo con Hu Angang, la desigualdad regional y social se manifiesta en "cuatro mundos": un primer mundo con Beijing y Shanghai como m.; un segundo mundo que "comprende algunas zonas costeras y una quinta parte de la población"; un tercer mundo "en el segmento inferior de ingresos medios, que comprende una cuarta parte de la población. Sin embargo, el cuarto mundo tiene un ingreso inferior al ingreso promedio de las zonas terrestres menos desarrolladas" y constituye "alrededor de la mitad de la población del enorme país" (en W. F. Haug 2012, 259).

8. Las m. de principios del siglo XXI se caracterizan por el sostenido crecimiento urbano y la polarización socioespacial. Las rentas monopólicas obtenidas aquí convierten los espacios metropolitanos en "máquinas de crecimiento urbano" (Harvey 2013, 183). Esto incluye el destructivo 'acaparamiento de tierras' de construcción de viviendas 'sociales' y de espacios públicos por parte del capital inmobiliario. El atractivo de los centros subsiste, a pesar de Internet. El hecho de que las ciudades que compiten por el estatus de m.

se tomen unas a otras como referencia, en la medida en que elimina las características histórico-locales, crea homologaciones en la competencia por la singularidad.

En la parte superior del sistema jerárquico mundial de ciudades, la "ciudad global" se destaca como un centro financiero, sede de servicios de empresas de alto rango, centro de control o comando (Sassen 2001). Göran Therborn critica el concepto debido a un "economicismo que ignora las manifestaciones de poder del propio espacio urbano construido" y subestima significativamente el poder de los Estados (2017, 9). La conversión de los Docklands de Londres en centros financieros, que comenzó en la década de 1980 mediante la desregulación de las intervenciones estatales y las inversiones simultáneas en infraestructura (303ss.), resulta paradigmática; pero también lo es la política china de construcción de "ciudades globales para modernizar China e integrarla al mundo" (311). Los actores nacionales y urbanos están impulsando la causa (347), al igual que la aspiración de las clases medias y altas locales de "convertirse en parte de una comunidad imaginada de urbanidad global" (348).

A diferencia de las grandes compañías comerciales del capitalismo temprano, las corporaciones transnacionales del capitalismo de alta tecnología operan desde centrales integradas a nivel de los Estados nacionales. Estas se coordinan con la ayuda de las tecnologías de la información y la comunicación de alta tecnología, a las que "les han allanado el camino, así como estas se lo han allanado a aquellas", y que les permiten "asignar la posición subalterna de empresas proveedoras a las capitales integradas a nivel local o de los Estados nacionales en cuyo extremo superior se extrae el máximo plusvalor" (W. F. Haug 2012, 155). La "inmediatez del mercado mundial" conduce a que "la división internacional del trabajo […] se repita dentro de cada país" (156).

Stefan Krätke habla de una "metropolización" de los potenciales de desarrollo e innovación basada en "actividades económicas de conocimiento intensivo" (2007, 139); las industrias de alta tecnología se concentran en las llamadas m. de servicios (140), mientras que otras regiones quedan abandonadas. El término m. se usa inflacionariamente en "marketing urbano" (cf. Zohlen 1995, 31). Se entienden como m. o regiones metropolitanas los espacios de asentamiento con la "función de nodos para los flujos internacionales de tráfico, comercio e información, así como de localización de las funciones supranacionales de gestión, control y servicios" (Blotevogel 2000, 147). Las corporaciones transnacionales buscan acceso directo a los recursos en cada momento especiales de conocimiento e innovación de tales regiones de localización. Para fortalecer su posición

en el mercado mundial, la UE, por ejemplo, busca una adecuada unificación regional.

La tesis de Lefebvre sobre una urbanización global (2015, 9 y 105) parece confirmarse, aunque no debe ser entendida como creación de igualdad. La creciente inmigración desde las zonas rurales conduce a la expansión de los barrios marginales y a sociedades extremadamente polarizadas en las m. africanas, pero también en el sur de Asia y América Latina. Mike Davis señala, en relación con la "galaxia de la ciudad" de Los Ángeles, cuya "superficie edificada es casi del tamaño de Irlanda", que crece "más rápido que cualquier otra m. en el mundo industrial desarrollado" (1994 [1990], 23). En la ciudad, "el espacio democrático […] casi ha desaparecido. El país de las maravillas de los templos de diversiones del lado occidental" se basa en el hecho de que "el proletariado de servicios del Tercer Mundo está socialmente encerrado en *guetos* y *barrios* [en español en el original, NdT] cada vez más represivos. […] Las muy comunes aglomeraciones de jóvenes [están] prohibidas y las calles se vuelven cada vez más desoladas y peligrosas" (263s.). El miedo de las clases medias y de los ricos se puede ver en arquitecturas de alta seguridad y en ciudades fortificadas y amuralladas (284).

En todo el mundo, se trasladan a las ciudades tres millones de personas por semana (OIM 2015, 15). Las m., con su promesa de libertad y oportunidades de vida, irradian hacia la periferia. Pero la contradicción se encuentra en el interior de la m.: "entre el centro 'riqueza-poder' y las periferias, entre la integración y la segregación" (Lefebvre 2015, 153). En este sentido, los alzamientos de 2005 en los suburbios de París están dirigidos contra la expulsión a espacios discriminados. Reclaman una promesa urbana, el acceso a posibilidades y oportunidades.

De lo que se trata es, como dice Lefebvre, de "defender", comprendiendo las contradicciones (92), "la concentración urbana con sus peligros de saturación, de desorden, y sus posibilidades de encuentros, informaciones, convergencias, etc." (91). La concentración es un espacio de oportunidad en el que se forman elementos de una "práctica de autosocialización" y de una "racionalidad resistente" (Haug 2012, 328), en el que puede lograrse y ponerse a prueba, mediante un aprendizaje, una práctica transformada. La *perspectiva-cuatro-en-uno* de Frigga Haug (2008) resulta convincente, ya que reúne de manera igualitaria las áreas de adquisición, reproducción, aprendizaje/cultura y política temporalmente, en la vida del individuo, y socialmente, en una división del trabajo transformada. Pensar esto como una actividad vital en formas socioespaciales, considerando la naturaleza como el "cuerpo inorgánico del hombre" (MEW 40, 516; *MEF*, 112), se acercaría sin duda a la utopía comunista de una abolición de la oposición entre ciudad y campo.

Bibliografía: L. Benevolo, *Die Geschichte der Stadt* [1975], Frankfurt/M/Nueva York 1983; Bloch, *El principio esperanza* [1954], 3 vols. Trad. de F. González Vicen. Madrid 2014; H. H. Blotevogel, "Gibt es in Deutschland Metropolen? Die Entwicklung des deutschen Städtesystem und das Raumordnungskonzept der 'Europäischen Metropolregionen'", en: D. Matejovski (ed.), *Metropolen. Laboratorien der Moderne*, Frankfurt/M/Nueva York 2000, 139-67; K. Brake, *Zum Verhältnis von Stadt und Land. Historie, Ursachen und Veränderungsmöglichkeiten der Siedlungsstruktur der BRD*, Colonia 1980; F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, vol. 3: *El tiempo del mundo* [1979]. Trad. de N. Míguez. Madrid 1984; D. Bronger, *Metropolen, Megastädte, Global Cities. Die Metropolisierung der Erde*, Darmstadt 2004; M. Davis, *Ciudad de cuarzo: Arqueología del futuro de Los Ángeles* [1990]. Trad. de R. Reig. Madrid 2003; F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*. Sin datos de trad. La Habana 1974; F. Fanon, *Los condenados de la tierra* [1961]. Trad. de J. Campos, México 1963; N. Fustel De Coulanges, *La ciudad antigua* [1864]. Trad. de J. Manuel Villalaz. México 2003; J. F. Geist, *Passagen. Ein Bautyp des 19. Jahrhunderts,* Múnich 1969; K. Gerteis, *Die deutschen Städte in der frühen Neuzeit. Zur Vorgeschichte der 'bürgerlichen Welt'*, Darmstadt 1986; E. Goldzamt, *Städtebau sozialistischer Länder. Soziale Probleme* [1971]. Trad. de B. Joswowicz. Berlín Or. 1974; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública* [1962]. Trad. de A. Domenech. Barcelona 1981; D. Harvey, "Zwischen Raum und Zeit: Reflektionen zur Geographischen Imagination" [1990], en: B. Belina y B. Michel (eds.), *Raumproduktionen. Beiträge der* Radical Geography. *Eine Zwischenbilanz*, Münster 2007, 36-60; –, *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la nueva revolución urbana* [2012]. Trad. de J. López de Sa. Madrid 2013; F. Haug, *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*, Hamburgo 2008; W. F. Haug, *Hightech-Kapitalismus in der Großen Krise*, Hamburgo 2012; H. G. Helms, "Geschichte der industriellen Entwicklung Berlins und deren Perspektiven", en: A. Scharenberg (ed.), *Berlin: Global City oder Konkursmasse? Eine Zwischenbilanz zehn Jahre nach dem Mauerfall*, Berlín 2000, 56-69; I. Katznelson, *Marxism and the City*, Oxford 1992; G. Kehrer, "Abriss der Entwicklung der Territorialplanung in der DDR – Die Raumplanung in der DDR zwischen Ansrpuch und Wirklichkeit", en: K. Eckart, – y K. Scherf (eds.), *Raumplanung und Raumforschung in der DDR*, Berlín 1998, 25-93; S. Krätke, *Europas Stadtsystem zwischen Metropolisierung und Globarisierung. Profile und Entwicklungspfade der Großregionen Europas im Strukturwandel zur wissensintensiven Wirschaft*, Berlín/

Münster 2007; H. Lefebvre, *La revolución urbana* [1970]. Trad. de M. Nolla. Santiago de Chile 2015; –, *El derecho a la ciudad* [1968]. Trad. de J. González-Pueyo. Santiago de Chile 2018; C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* [1951]. Trad. de N. Bastard. Buenos Aires 1988; K. Marx y F. Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. Trad. de C. Ceretti, O. Terán, L. Mames, P. Scaron, rev. de M. I. Silberberg. México 1979; H. Marcuse, *El final de la utopía* [1967]. Trad. de M. Sacristán. Barcelona 1986; R. May, *Planstadt Stalinstadt. Ein Grundriß der frühen DDR – auf gesucht in Eisenhüttenstadt*, Dortmund 1999; H. A. Mieg, "Metropolen: Begriff und Wandel", en: Oberste 2012, 11-33; [N. A. Miljutin], N. A. Miliutin, *Sotsgorod. The Problem of Building Socialist Cities* [1930]. Trad. del ruso de A. Sprague. Cambridge/Londres 1974; L. Mumford, *La ciudad en la historia* [1961]. Trad. de E. Luis Revol. La Rioja 2012; J. Oberste (ed.), *Metropolität in der Vormoderne. Konstruktionen urbaner Zentralität im Wandel*, Regensburg 2012; OIM (Organización Internacional para las Migraciones), *Informe sobre las migraciones en el mundo 2015. Los migrantes y las ciudades: nuevas colaboraciones para gestionar la movilidad*, Gante 2015; H. Reif, *Metropolen. Geschichte, Begriffe, Methoden*, CMS Working Paper 1, Berlín 2006; S. Sassen, "globale Stadt", en: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* 5 (2001), 861-869; R. Senff, "Milet. Eine Metropole des archaischen Ionien", en: Oberste 2012, 35-58; E. Straub, *Das Drama der Stadt. Die Krise der urbanen Lebensformen*, Berlín 2015; P. J. Taylor, *World City Network. A Global Urban Analysis*, Londres/Nueva York 2004; G. Therborn, *Cities of Power. The Urban, the National, the Popular, the Global*, Londres/Nueva York 2017; M. Tjaden-Steinhauer y K. H. Tjaden, *Gesellschaft von Rom bis Ffm. Ungleichheitsverhältnisse in West-Europa und die iberischen Eigenwege*, Kessel 2011; K. Vorlaufer, "Kolonialstädte in Ostafrika. Genese, Funktion, Struktur, Typologie", en: H. Gründer y P. Johanek (eds.), *Kolonialstädte – Europäische Enklaven oder Schmelztiegel der Kulturen?*, Hamburgo/Berlín/Londres 2001, 145-201; I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* [1974]. Trad. de A. Resines. México 2011; M. Weber, *Economía y sociedad* [1922]. Trad. de J. Medina *et al.* México 2014; E. Wilson, *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women*, Londres 1991; G. Zohlen, "Metropole als Metapher", en: G. Fuchs, B. Moltmann y W. Prigge (eds.), *Mythos Metropole*, Frankfurt 1995, 23-34.

Ruth May
Trad. de Ángelo Narváez León

⇨ Acaparamiento de tierras, Acumulación, Alquiler, Altos mandos, Anticolonialismo, Bienes públicos, Campo/ciudad, Capital comercial, Capital financiero, Capitalismo, Casa, Centralización, Ciudad, Ciudad global, Colonialismo, Colonialismo interno, Comercio, Comodificación, Comuna, Comuna de París, Concentración y centralización del capital, Conflicto Norte-Sur, Contrapoder, Cosmopolitismo (antiguo), Cosmopolitismo (moderno), Crítica de la globalización, Cuestión irlandesa, Cultura, División del trabajo, Desarrollo desigual, Desarrollo urbano, Economía mundial, Esfera pública, Espacio, Especulación, Globalización, Guerrilla urbana, Hegemonía, Imperialismo, Imperio, Jerarquía/anti-jerarquía, Mercado, Mercado mundial, Mercantilismo, Migración, Modernización *a posteriori*, Modo de producción colonial, Moloch, Movilidad, Nueva política económica, Nuevos movimientos sociales, Orden simbólico, Paisaje, Periferia/Centro, Pobreza/Riqueza, Política comunal, Precariado, Problema habitacional, Proletariado, Revolución de Octubre, Revolución inglesa, Riqueza, Socialización, Teoría de la dependencia, Tiempo libre, Urbanidad, Urbanismo, Valorización primaria, Vendedoras de mercado, Viena roja.

Modo metafísico de pensar

Al.: metaphysische Denkweise.

Ár.: ṭarīqat at-tafkīr al-mītāfīzīqiyā.

Ch.: xing'ershangxue de siwei fangshi 形而上学的思维方式.

Fr.: mode métaphysique de penser.

In.: metaphysical mode of thinking.

Ru.: metafizičeskij obraz myšlenija.

En el marxismo, el m.m.p. es el concepto crítico que se opone al modo dialéctico de pensar. Lo promueve ante todo Engels (MEW 20, 20; *AD,* 6), seguido de Antonio Labriola, quien caracteriza el m.m.p. como "*vicio* metafísico" (1969, 98). Pero incluso Hegel, aun cuando Marx conciba su método dialéctico como, "en cuanto a sus fundamentos […] la directa antítesis" (MEW 23, 27; *C*, I/1, 19) del hegeliano, tiene el mismo adversario. Hegel lucha contra el "*empirismo metafisicoide*" (*ECF*, 163) y el "así llamado buen seso, el 'peor metafísico'" (Korsch 1993, 3/357). Con esto se refiere a la escisión dualista de lo que se halla conectado, a la inmovilización de lo que se halla en movimiento, al aislamiento de lo interconectado, que asume lo mediado como no mediable y le asigna a este una esencia "interna". Esto convierte al m.m.p. en un impedimento en el accionar cotidiano como en la teoría, especialmente si las "sorpresas del desarrollo que progresa lógicamente o que avanza a saltos, de la inestabilidad de todos

los estados, el ingenio de las contradictoriedades" exigen una actitud flexible (Brecht, *GA* 23, 290; *GW* 16, 702). En comparación con la dialéctica *práctica* que requiere la acción, tanto en la política como en general 'en la vida', el m.m.p. amenaza con devenir en desencadenante de dialéctica *pasiva*, por ejemplo cuando a un fracaso "le allanamos el camino simplemente por la manera de prevenirlo" (Haug 2008, 24). En un Estado, entonces, "la política de seguridad" deviene en "riesgo de seguridad. Para una formación social que se contraponga al capitalismo puede devenir en el más letal de todos los peligros si deja que se atrofien o convierte en un enemigo interno los fundamentos de su sociedad civil, en los que, según Gramsci, aquella podría resistir al enemigo aún en el momento en que se rompe la coraza de su poder" (ibíd.).

A pesar de toda la crítica al m.m.p., Engels admite que sus categorías "conservan […] su vigencia" "para el uso diario" pero también "para el comercio científico al por menor" (MEW 20, 482; *DDN,* 179). Esta utilidad conlleva que el m.m.p. se reproduzca una y otra vez en el sentido común o que no sea alcanzado por la crítica. Hans Heinz Holz transforma la concesión pragmática de Engels súbitamente en una norma al presentar el m.m.p. como "estadio necesario del conocimiento cotidiano y científico que no debe ser pasado por alto simplemente a favor de la dialéctica" (1990, 402), lo que solo es plausible si se le otorga a esta una esencia fija y se le niega la necesaria movilidad, es decir, si uno mismo cae en la trampa del m.m.p.

1. El hecho de que el m.m.p. no pueda ser equiparado con el 'modo de pensar de la metafísica' no significa que su crítica deje indemne a la metafísica. Esto se ve tan pronto como se investiga más de cerca la crítica marxiana de la metafísica.

1.1. En su crítica de 1843 a la concepción hegeliana del derecho público, Marx confronta su concepto central de la forma con su función concreta. Al mostrar que esta forma tiene, a la luz de las oposiciones de intereses que ella encubre, más bien la función de una fachada, el texto puede ser leído al mismo tiempo como crítica implícita a Aristóteles. El pensamiento nodal de este, tomado de Platón, consiste en anteponer la forma a la materia sin esencia y sustraerla en cuanto dominante al proceso del devenir y el transcurrir, y, con ello, a la dialéctica y a la historia: "la llamada 'especie' o 'sustancia' no se genera", εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται (*Metaf*, 1033b, 17). La crítica de Marx está dirigida a este pensamiento básico en el ejemplo del "*Poder metafísico* del Estado" (MEW 1, 268; *CFEH,* 142).

Marx comienza en la asamblea de estamentos; en términos formales, la representación de los

intereses sociales. Para el Estado prusiano "moderno" del *Vormärz* [período inmediatamente anterior a la revolución de marzo de 1848 (NdT)] estos son, como descubre en la exposición racionalizadora de Hegel, "*saber* y *voluntad* de los estamentos", "en parte superfluos, en parte sospechosos", porque el Estado mismo aparece –a través de sus funcionarios– como realizador exclusivo de lo universal (MEW 1, 266; *CFEH,* 140). Marx denomina a los estamentos "el pueblo" (ibíd.; ibíd.). *En el plano del contenido*, frente al interés universal, la existencia de la asamblea de estamentos es "puro lujo. Su existencia es pura *forma* en el sentido más literal de la palabra" (ibíd.). Y una forma sin contenido es una mera formalidad. Para la sociedad civil cuyos representantes son las cortes, "el interés privado" es, por el contrario, "su cosa pública". De ahí que en verdad valga aquí el hecho de "que solo la *forma* es cosa pública" (MEW 1, 268; *CFEH,* 142). La "ilusión metafísica, general del Estado" (ibíd.), en la que la forma vale como el único contenido verdadero, separa al ciudadano en cuanto "idealista político" de "su propia realidad empírica" (MEW 1, 281; *CFEH,* 156). El cogobierno de las cortes es democrático en apariencia, de ahí que sea una "*mentira legalmente sancionada*" que "como poder ejecutivo, etc." "tendría que disolverse inmediatamente o convertirse en una verdad" (MEW 1, 268; *CFEH,* 142). De ahí que Marx pueda caracterizar la democracia como "el *enigma* descifrado de todas las constituciones" (MEW 1, 231; *CFEH,* 99). Un año más tarde, ahora empero en relación con la sociedad en lugar de únicamente con la Constitución política, concebirá al comunismo como "la solución del enigma de la historia" (MEW 40, 536; *MEF,* 142). El concepto de 'comunismo' reclama aquí que lo universal condicione de igual manera forma y contenido. En cada caso, es decisiva la prueba de realidad: si la praxis efectiva se corresponde con su concepto.

1.2. Aquí se anuncian ya las *TF*, que datan posiblemente de la primavera de 1845 (MEW 3, 5ss.; *TF,* 665ss.). En estas, Marx radicaliza su ataque al m.m.p. Si unos meses antes todavía celebraba el hecho de que Ludwig Feuerbach hubiera disuelto el "metafísico espíritu *absoluto*" hegeliano "en el '*ser humano real sobre la base de la naturaleza*'" como el esbozo de los "grandes y magistrales *rasgos fundamentales*" de la "*crítica* […] *de toda metafísica*" (MEW 2, 147; *SF*, 205), ahora reconoce en el ser humano de Feuerbach, debido a su aislamiento respecto de la praxis, la sociedad y la historia, una abstracción metafísica del individuo privado burgués. Marx pone fin a la metafísica de la "esencia" humana al mostrar que esta esencia depende del "conjunto de las relaciones sociales" en cuanto su *condición de realidad* ("Es, en su realidad…"; MEW 3, 6; *TF,* 667). En general, declara "la disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento", que

se halla "aislado de la praxis", "un problema puramente escolástico" (MEW 3, 5; *TF,* 666). Cuando critica el materialismo de Feuerbach, para el que la realidad solo es "objeto", no una conexión de efectos que se revelan en el plano de la praxis, como "materialismo contemplativo" (MEW 3, 5 y 7; *TF,* 666 y 668), esta crítica se halla prefigurada en su juicio sobre la idea de sustancia de Spinoza relativo a que, en esta, la contemplación poseería "su expresión *abstracta*, su *jeroglífico* lógico-metafísico (MEW 2, 145; *SF*, 203).

1.3. En la primera publicación de Marx sobre crítica de la economía, la *Misère de la philosophie* [Miseria de la filosofía] (1847) escrita en francés, una crítica a Proudhon, la segunda parte está dedicada a "la metafísica de la economía política" (MEW 4, 125-182; 1987, 63-122). Proudhon quería, luego de que Marx le recomendase la *CDL* de Hegel, según su propia expresión, "popularizar la metafísica" (4/10/1844, cit. en Mougin 1844, 10). Ahora bien, en el modo en que Proudhon contrapone "el comprador libre al productor libre", a los ojos de Marx, les atribuye "al uno y al otro, cualidades puramente metafísicas" (MEW 4, 75; 1987, 11) en lugar de desarrollarlos a partir de sus relaciones prácticas. Aquí, metafísica quiere decir doctrina de las ideas: "Si el inglés transforma los hombres en sombreros, el alemán transforma los sombreros en ideas" (MEW 4, 125; 1987, 63). Sin embargo, puesto que para Hegel "la metafísica, toda la filosofía, se resume en el método" (ibíd.; ibíd.), la crítica de Marx sigue aquí al logicismo metódico (MEW 4, 126ss.; 1987, 64ss.) que reduce "cada conjunto de productos y de producción, de objetos y de movimiento […] a una metafísica aplicada" (MEW 4, 128; 1987, 66).

1.4. En el curso de la crítica de la economía política, la crítica marxiana del m.m.p. se concentra en la crítica concreta de la teoría. *Trabajo asalariado y capital* [1849] critica el enfoque de querer explicar de manera inmediata los valores mercantiles individuales sin prestar atención al relativismo dinámico de las relaciones económicas. El sentido común burgués "no se parará a meditar ni un instante, sino que, cual nuevo Alejandro Magno, cortará este nudo metafísico con la tabla de multiplicar" al contraponer simplemente precios frente a costos de producción (MEW 6, 403; 1985, 3).

El hecho de que la crítica marxiana al m.m.p. se mantiene, a pesar de cambios profundos, en *C*, 1 de la primera a la segunda edición y de esta a la versión francesa, puede notarse en que el comienzo de aquel apartado de la primera edición [1867], que en la segunda edición [1872/1873] se presenta con el título "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto" (MEGA II.6/102), en ambas versiones –incluso en los resaltados eliminados

de la segunda edición y los pequeños cambios estilísticos– permanece igual en los hechos: "A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano" (MEGA II.5, 44; *C*, I/1, 87). Sigue el ejemplo de la mesa. "Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible ["saissable et insaissable" en la trad. francesa de Marx; MEGA II.7, 53]. […] El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso" (MEGA II.5, 44; ibíd.).

Dos páginas más adelante aparece la pregunta en la que la crítica marxiana al m.m.p. se agudiza en relación con la teoría de la mercancía y del valor de la economía de su tiempo: "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la *forma de mercancía*?" (MEGA II.5, 46; 88). La respuesta reza: los que intercambian "relacionan sus diferentes trabajos como trabajo humano al relacionar *sus productos como valores*. La relación personal se halla oculta por la forma *objetiva*" (íbid.; ibíd.). La segunda edición y la versión francesa anticipan la pregunta y dejan que le siga inmediatamente la respuesta que conduce el análisis a la categoría que se halla en el centro de la obra de Aristóteles. Reza: "Obviamente, de esa forma misma" (MEGA II.6, 103; II.7, 53; ibíd.). El eje de empuje se mantiene en todas las versiones y el cambio de lugar solo lo aclara.

Si en Aristóteles la "forma" (el εἶδος) es el asiento de la "esencia" metafísica (la οὐσία, que no ha devenido ni puede ser alterada), para Marx ella es el asiento de una *forma* históricamente específica, que ha devenido y que puede ser llevada a perecer, del "metabolismo social" más o menos marcado bajo todas las relaciones sociales (MEW 23, 119; *C,* I/1, 127). En lo practicado en esta forma se trata, para los seres humanos, de una "necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el ser humano y la naturaleza" (MEW 23, 57; *C,* I/1, 53), lo que ciertamente no quiere decir la eternidad y la inmovilidad de Aristóteles, sino este devenir y perecer movido, mediado en el plano de la praxis, en cuanto la esencia procesual de la historia, que en su modulación capitalista crea la "apariencia de objetividad" de la esencia metafísica (MEW 23, 88; *C*, I/1, 91).

1.5. La crítica se dirige, por lo tanto, al "tosco empirismo" que "se trueca aquí en falsa metafísica, en escolasticismo, que se esfuerza en derivar de la ley general, directamente, por la vía de la abstracción formal, o descartarlos mediante la especulación, a tono con ella, una serie de fenómenos empíricos innegables" (MEW 26.1, 60s.; *TSP*, I, 80). Marx retoma aquí la crítica de Hegel al "*empirismo metafisicoide*" (*ECF,* 163) a fin de conceptualizar la perpetuación naturalizadora de las relaciones capitalistas. El hecho de que diga "falsa metafísica" suena a como si quisiera diferenciar a la verdadera de la falsa, tanto más cuanto que habla respetuosamente de las décadas de 1820 y 1830 como de "la gran época metafísica de la *English political economy*" (MEW 26.3, 16; *TSP,* III, 15). En un capítulo posterior, amplía la expresión y llama a aquellos años "el período metafísicamente más importante en la historia de la economía política inglesa" (MEW 26.3, 105; *TSP*, III, 95).

Pero, a pesar de todo el respeto, Marx no atenúa en los hechos su crítica a Ricardo y su escuela. Y cuando la parisina *Revue Positiviste* (núm. 3, 1868) le recrimina, tal como escribe en 1873 en el epílogo a la segunda edición de *C*, I, "que enfoque la economía metafísicamente" (MEW 23, 25; *C*, I/1, 17), Marx cita "en cuanto a la inculpación de metafísica" a Nikolái Ivanovitsch Sieber, "profesor de economía política en la Universidad de Kiev" (MEW 23, 22; *C*, I/1, 16), quien observa, en su trabajo *Teoría del valor y el capital de Ricardo con miras a aclaraciones posteriores,* que el método marxiano es "el método deductivo de toda la escuela inglesa" (cit. en MEW 23, 25; *C*, I/1, 17).

Para el reseñista de la revista petersburguesa *El mensajero de Europa* Illarion Ignatievitsch Kaufman, que se muestra favorable a Marx, este aparece "a primera vista" como "el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el mal sentido de la palabra" (cit. en MEW 23, 25; *C,* I/1, 17); al mirar más de cerca, encuentra por el contrario al "método de investigación" marxiano "estrictamente realista" (ibíd.; ibíd.). Marx le replica con la diferenciación formal entre modo de investigación y modo de exposición. Si el último refleja "idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística" (27; 19), esto es, ante una metafísica de la economía. Pero antes, la investigación marxiana hubo de "apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno" (ibíd.; ibíd.). Basado en eso, Marx declara su método dialéctico como el contrario directo a la dialéctica mistificada en el marco del logicismo metafísico hegeliano, pero cuyos "movimientos generales" fueron no obstante expuestos por Hegel "por vez primera de manera amplia y consciente" (ibíd.; 20).

El m.m.p., tal como Marx lo concibe a partir de Aristóteles, se caracteriza por colocarse en el "punto de vista de los fenómenos acabados" (MEW 24, 218; *C*, II/1, 262); por partir, en cada objeto del conocimiento, "de su figura consumada con el fin de analizarla posteriormente" (MEW 23, 105; *C*, I/1, 110). En concordancia con esto, ya en el texto fundacional de su materialismo "moderno" (MEW 3, 10; *TF*, 668), pone el dedo en la llaga consistente en que Feuerbach "parte del hecho […] del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal" y se limita a "reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal", en lugar de analizar cómo y por qué el "fundamento terrenal se separa de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes" (4; 666). En *El capital*, Marx caracteriza en 1867 como el "único método materialista, y por consiguiente científico" la orientación procesual contrapuesta a la reducción consistente en tomar a la cosa misma como parámetro y, partiendo de las relaciones sociales de vida, en seguir el curso del devenir de "las representaciones intelectuales que surgen de ellas" (MEW 23, 393; *C*, I/2, 453). En el epílogo a la segunda edición, Marx caracteriza este modo de proceder, que se contrapone al m.m.p. y que lo supera invirtiendo sus preguntas, al sostener que este, en oposición a la "forma mistificada" de la dialéctica en Hegel, concibe "toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero" (MEW 23, 27s.; *C,* I/1, 20), y lo hace, por cierto, no solo en el plano de la dialéctica conceptual de la lógica, sino también en el de la dialéctica concreta materialista histórica.

Si Marx sigue utilizando, entonces, categorías provenientes de la metafísica, como esencia vs. fenómeno, forma y muchas otras, lo hace de tal manera que, por el modo en que las reconfigura en conceptos, extrae su significado de la eternidad de la metafísica y lo traslada al proceso histórico (que resulta de la dinámica de los antagonismos sociales y las relaciones naturales). Paradigmática es la categoría cotidiana de 'salario' en cuanto precio del trabajo, que Marx remonta a la relación social entre empresarios y asalariados. Lo que los últimos venden por tiempo es su fuerza de trabajo, cuyo precio es el salario. Sobre esto dice Marx: "Por lo demás, con la forma de manifestación 'valor y precio del trabajo' o 'salario' –a diferencia de la relación esencial que se manifiesta, esto es, del valor y el precio de la fuerza de trabajo– ocurre lo mismo que con todas las formas de manifestación y su trasfondo oculto. Las primeras se reproducen de manera directamente espontánea, como formas comunes y corrientes del pensar, el otro tiene primeramente que ser descubierto por la ciencia" (MEW 23, 564; *C,* I/2, 660). La manifestación categorial en el sentido de tomar las "formas comunes

y corrientes del pensar" por la esencia se corresponde con el m.m.p. En lugar de la esencia interior, Marx ha señalado una "relación esencial" exterior. Paradigmática es la aparente rotación alrededor de la Tierra que hace el sol: la ciencia astronómica desplazó al espacio exterior el polo aparentemente inmóvil del observador en la Tierra e hizo literalmente del posicionamiento esencial una constelación de cuerpos celestes. De este modo uno no se libra del m.m.p. en la cotidianidad. "¿Cómo podría evitar el astrónomo que la gente diga del sol que este sale y se pone?" (Labriola 1898a, 419).

2. Siguiendo a Marx, en *AD*, el escrito fundacional del marxismo y el de mayor impacto, Engels define al "m.m.p." diciendo que para este "las cosas y sus imágenes mentales, los conceptos, son objetos de investigación dados de una vez para siempre, aislados, uno tras otro y sin necesidad de contemplar el otro, firmes, fijos y rígidos" (MEW 20, 20s.; *AD,* 7).

2.1. Para el m.m.p., en el sentido de Engels, "toda cosa existe o no existe: una cosa no puede ser al mismo tiempo ella misma y algo diverso. Lo positivo y lo negativo se excluyen lo uno a lo otro de un modo absoluto; la causa y el efecto se encuentran del mismo modo en rígida contraposición. Este modo de pensar nos resulta a primera vista muy plausible porque es el del llamado sano sentido común" (MEW 20, 21; ibíd.). En la investigación –y podemos agregar: en la acción, especialmente en la política–, aquel se tropieza empero "antes o después, con una barrera más allá de la cual se hace unilateral, limitado, abstracto, y se pierde en irresolubles contradicciones, porque atendiendo a las cosas pierde su conexión, atendiendo a su ser pierde su devenir y su perecer, atendiendo a su reposo se olvida de su movimiento" (ibíd.; *AD,* 8).El m.m.p. no acierta a dar con una realidad que, si la "sometemos a la consideración del pensamiento, […] se nos ofrece por de pronto la estampa de un infinito entrelazamiento de conexiones e interacciones, en el cual nada permanece siendo lo que era, ni como era ni donde era, sino que todo se mueve, se transforma, deviene y perece. Esta concepción del mundo, primaria e ingenua, pero correcta en cuanto a la cosa, es la de la antigua filosofía griega" (MEW 20, 20; *AD*, 6). Engels atribuye el hecho de que, con todo, el m.m.p. deviniera determinante al modo de proceder de las ciencias burguesas clásicas, que aún se mueven bajo el hechizo del paradigma mecanicista y ante todo analizan sus objetos de investigación para sí, esto es, aislándolos y fijándolos.

2.2. El concepto central con el que Engels considera, en sus esbozos para la *Dialéctica de la naturaleza*, el contexto de influencia de todo lo que es en cuanto un mundo de "acción mutua" [*gegenseitige Einwir-*

kung] (MEW 20, 355; *DDN,* 48) es el de "acción recíproca" [*Wechselwirkung*] (MEW 20, 441; *DN*, 138, trad. mod.). Esta "excluye todo elemento absolutamente primario o absolutamente secundario; esta acción es, asimismo, un proceso bilateral, que puede ser considerado, por su propia naturaleza, desde dos puntos de vista distintos; más aún, para comprenderla plenamente, debe ser estudiada sucesivamente desde los dos puntos de vista, antes de poder hacer la síntesis del resultado total" (ibíd.; *DDN*, 139). De lo contrario "permaneceremos cautivos de la estrechez del pensamiento metafísico" (ibíd.; ibíd.).

La naturaleza, cuya investigación avanzada en la física da con "formas de movimiento" que "se condicionan mutuamente, [que] son unas veces causa y otras, efecto" (MEW 20, 499; *DDN,* 196), podría para Engels convertirse de tal manera en "la piedra de toque de la dialéctica" (MEW 20, 22; *AD*, 9). Al mismo tiempo comprendió con esto que esta dialéctica en su carencia de límites conduce el conocimiento entero a su límite: "No podemos llegar más allá del conocimiento de esta acción recíproca, sencillamente porque detrás de ella ya no hay nada que conocer" (MEW 20, 499; *DN*, 196, trad. mod.).

3. La historia del marxismo muestra que la conjuración de la antimetafísica puede ser la fachada tras la cual el pensamiento metafísico somete a sus presuntos críticos.

3.1. Labriola, "sin dudas el primer marxista […] en Italia" (Pozzoli 1974, 7), es el único, en la primera generación de marxistas, que, en su calidad de profesor de filosofía de vasta formación, desarrolla "precisamente el componente filosófico del marxismo en el mejor conocimiento de la tradición filosófica alemana" (Albers 1987, 41) y la concibe como "*filosofia de la praxis*" (1969, 86). Labriola intercambia ideas con Engels durante los últimos cinco años de vida de este. Pudo apreciar de una manera competente la crítica que Engels hace de la metafísica y lo que esta significa para el pensamiento marxista mismo. En principio, Labriola acuerda con ella, aun cuando en una carta de 1897 a Georges Sorel admite que "el sentido que Engels le da a esta palabra, no es, sin duda, el único que tiene o que puede tener"; "el sentido que Engels le da por una insistente ampliación de la caracterización que Hegel aplicaba a los ontologistas del tipo de Wolf" (1969, 48). Con perspicacia observa y combate "la recurrencia indudable del *vicio* metafísico, que algunas veces llega a rayar en mitología" (ibíd., 98), y, en efecto, bajo el pretexto de la crítica de la metafísica.

Labriola localiza este 'vicio' en la exigencia de buscar en el marxismo "respuestas a todas las preguntas que la ciencia histórica y la ciencia social vayan a formular por toda su amplitud y variedad empíricas, o una solución sumaria

de los problemas prácticos de todo tiempo y lugar" (48). Fustiga a "los doctrinarios y los presuntuosos de toda clase, […] los fabricantes de sistemas válidos para la eternidad", que le hacen el juego a esta 'exigencia' metafísica: "estas gentes entienden lo pensado y lo sabido como cosas que existen *material* y corpóreamente, y no entienden nunca el saber y el pensar como actividades *in fieri*. Son *metafísicos* en el sentido que da Engels a esta palabra" (ibíd.).

Como variante del m.m.p. criticado por Engels concibe Labriola el objetivismo determinista en tratados marxistas correspondientes con dicha orientación, en los que "las *condiciones*, las *relaciones*, las *correlaciones* de coexistencia económica adquieren un cierto elemento fantástico de autonomía superior a nosotros […] y así llega a parecer como si el problema contara con más datos que estos: personas y personas, o sea, inquilinos y amos de casa, propietarios y arrendatarios, capitalistas y asalariados, señores y servidores, explotadores y explotados, o sea, y en una palabra, hombres y hombres que, en condiciones precisas de tiempo y de lugar, se encuentran en condiciones varias de dependencia entre ellos por el uso de los medios necesarios a la existencia, el cual está distribuido y sistematizado por tal o cual hábito" (97s.).

En los escritos Marxianos, Labriola ve en oposición al m.m.p., que "la filosofía" se encuentra "tan en la cosa misma, tan fundida en ella y con ella, que el lector de esos escritos experimenta su efecto, y nota que el filosofar no es sino la función misma del proceder científicamente" (102). Esto lo percibe especialmente en *C.*: "El hilo conductor de esta génesis es el procedimiento dialéctico; y este es el punto escabroso que pone en muy triste condición a todos los lectores de *C.*, que al leerlo aportan las costumbres intelectuales de los empiristas, de los metafísicos o de los padres definidores de entidades concebidas *in aeternum*" (51).

Si Labriola combate en cuanto "*vicio* metafísico" la supresión del proceso dialéctico junto con la historia y la praxis humana y recomienda leer los escritos clásicos de manera sobria como lo que debieron ser necesariamente, "en el mayor de los casos, escritos ocasionales; o sea, […] fragmentos de una ciencia y de una política que se encuentra en devenir constante" (47), no ve menos claro que no todos los problemas y exigencias que fueron planteados bajo el paraguas de la 'metafísica' se han resuelto para el marxismo. Resulta irrenunciable un marco conceptual arraigado en la conexión de efectos histórica entre naturaleza y praxis social, que se presupone como un *a priori* que resulta en sí mismo de todo análisis concreto y de la praxis que se funda en este. En el sentido de un "pensamiento crítico, conscientemente experimental y cautamente antiverbalista" (98), toma una medida-

tentativa al respecto: "En el fondo del marxismo hay problemas generales, y esos problemas giran, por un lado, en torno a la cuestión de los límites y las formas del conocer, y, por otro lado, en torno a las vinculaciones del mundo humano con el resto de lo cognoscible y lo conocido" (100). Así, también los escritos de los fundadores tienen todos "un fondo común, que es el materialismo histórico entendido en el tríplice aspecto de tendencia filosófica en cuanto a la visión general de la vida y del mundo, crítica de la economía que tiene modos de procedimiento reducibles a leyes solo porque representa una determinada fase histórica, y finalmente interpretación de la política y, sobre todo, de la que se necesita y es adecuada para dirigir el movimiento obrero hacia el socialismo" (479).

3.2. Si Karl Korsch podía decir de Labriola que este era "por así decirlo el último marxista realmente ortodoxo", esto es porque lo ve operar "históricamente en un punto de inflexión" (1993ss., 184), luego del cual estima una posición semejante como algo ya inviable. Korsch concibe como tal punto de inflexión la primera crisis del marxismo, que se desató luego de la muerte de Engels, en el conflicto con el reformismo, el sindicalismo revolucionario y el liberalismo social. Antes del estallido de este conflicto en tres frentes fue por última vez posible, en la perspectiva de Korsch, marcada por las experiencias de la bolchevización del PC, una actitud igualmente cercana a Marx y Engels que fuera, al mismo tiempo, ponderativa y que mantuviera un diálogo con las concepciones divergentes y que, en este sentido, fuera capaz de entablar discusiones. Lo mismo vale aún para Labriola frente a Benedetto Croce, Eduard Bernstein y Sorel. Labriola, crítico de la metafísica, le concedía a este último "el uso de la palabra metafísica en un sentido no despectivo" (1969, 100).

Ya un año más tarde, Labriola sentía que casi debía pedir disculpas frente a la opinión pública marxista por haber desarrollado sus ideas sobre el socialismo y la filosofía en el intercambio epistolar con Sorel. No hubiera "soñado", escribe en diciembre de 1898, con que este, que todavía un año antes "le escribía cartas llenas de observaciones sagaces y comentarios críticos valiosos […] en tan poco tiempo se convirtiese en *heraldo de una guerra de secesión*", es decir, de la división de la socialdemocracia marxista (1898b, 432).

Bernstein es el primero en reclamar, en el interior del marxismo, la reorientación a una metafísica, aunque solo fuera limitada a una aclaración conceptual. En primer lugar, acepta "las definiciones Engelsianas de los conceptos 'consideración metafísica' y 'consideración dialéctica' con el reparo de que los calificativos de 'metafísica' y 'dialéctica' solo tienen validez para esta contraposición si se toman en el sentido que se les atribuye aquí.

De otra manera, la consideración metafísica de las cosas y la consideración de las cosas en su aislamiento y en su rigidez son, a mi juicio, dos cosas completamente distintas" (1982, 128, n. 1). Bernstein reclama "acudir a los hechos concretos y a los conceptos definidos exactamente –'metafísicamente'"; a la dialéctica hegeliana la llama un "fuego fatuo" que conduce al "pantano" (1982, 140).

3.3. En ocasión de la revolución rusa de 1905, Rosa Luxemburg hace constar en actas que "por más que pensemos dialécticamente, todos somos, en nuestras circunstancias inmediatas de conciencia, metafísicos inmejorables que nos adherimos a la inmutabilidad de las cosas"; "así, para nosotros mismos, cada porción saludable de progreso que ha ocurrido de manera invisible y aparece ahora ante nosotros de repente en un resultado acabado, es una sorpresa a la cual debemos adaptar únicamente por detrás nuestras representaciones" (*GW* 1/2, 487).

Que, "en el sentido marxista", el m.m.p. signifique la "antidialéctica" lo sabe obviamente también Lenin (*LOC* 21, 322). El contexto en el que lo reafirma permite comprender que no ha superado que Luxemburg le haya recordado enfáticamente eso en 1908/1909 en su crítica del programa bolchevique: un "'derecho de las naciones' –que abarque a todos los países y todos los tiempos con idéntica justicia– no es otra cosa que un cliché, una frase metafísica, como sus análogos 'derechos del ser humano' y 'derechos del ciudadano'. El materialismo dialéctico […] ha desterrado definitivamente de su vocabulario estos axiomas 'eternos'" (Luxemburg 1981, 125). En el contexto de un movimiento de trabajadores débil, es posible, tal como descubre Holger Politt, "la mutua masacre bajo consignas nacionalistas" (Politt 2012, 30). La réplica de Lenin en *El derecho de las naciones a la autodeterminación* (1914) muestra que él entiende lo que significa la recriminación de m.m.p. *entre los* marxistas. En concordancia con ello, le responde: "Sería natural esperar que una autora que condena en forma tan admirable la metafísica (en sentido marxista, es decir, la antidialéctica) […] nos diera ejemplo de un análisis histórico concreto del problema", un criterio que él sabe bien es asimismo el de Luxemburg (*LOC* 21, 322). Al elevar "el análisis concreto de la situación concreta" a "alma viva" del marxismo, el Lenin tardío les deja bien en claro este criterio a los comunistas (*LOC* 41, 139).

3.4. "Histórico y no 'metafísico'" es para Gramsci lo elemental (Cuad. 5, 24) y muestra cómo él pone el énfasis en la crítica del m.m.p. Si en el materialismo histórico subraya particularmente lo histórico, y en efecto "en el sentido de diferencia, diversidad, de lo específico de lo particular", esto significa "ni más ni menos que la

defensa y la resistencia activa contra la metafísica en sus diferentes ropajes, especialmente contra el materialismo filosófico y el idealismo" (Buttigieg 1991, 23). Gramsci concibe que el marxismo tiene que convertirse en ideología "en el peor sentido" tan pronto como aparece como "sistema de verdades absolutas y eternas" "con la metafísica de la 'materia' que no puede ser sino eterna y absoluta" (Cuad. 4, 334s.).

También para Bertolt Brecht lo "antimetafísico, materialista" es de importancia elemental (*GA* 24, 110). En la literatura como en la teoría, Brecht no tolera ningún "siempre" (*GA* 23, 297s.). Exige categóricamente "buscar la metafísica, y, por cierto, en cada enunciado" (*GW* 20, 156). En su diario de trabajo, lleva a cabo una crítica demoledoramente irónica a la *Historia de los bolcheviques*, obra oficial del PCUS: "Las revoluciones se derivan de la metafísica" (29/1/1940, *GA* 26, 358). "Tendría ganas de decir algunas palabras sobre el marxismo corriente, el enlodamiento y la metafisización" le escribe a Korsch (23/10/1941, *Briefe*, 419s.).

En un "Análisis de la actitud de la dirección del Partido [Comunista] con miras a una toma del poder", compuesto poco antes de que el régimen de Hitler asumiera el poder, Brecht parte de la pregunta: "¿Por qué es imposible una discusión libre? O sea: ¿por qué la dirección del Partido no puede ser el ejecutivo de las masas, a las que al mismo tiempo esclarece del modo más detallado sobre sus intereses?" (*GA* 21, 578). Su respuesta revela un complejo dilema: "Porque los intereses de las masas son divergentes. Las direcciones no pueden empero operar con intereses divergentes, es decir con hechos y frases contradictorios. El Partido se desintegraría" (ibíd.). La conclusión a la que llega Brecht es cualquier cosa menos simple o una receta concreta, pero deja en claro que las cosas no funcionan si no se hace estallar el m.m.p. a favor de una *dialéctica práctica*: "La masa proletaria no es maniobrable sin una detallada comprensión de las operaciones. Pero para ello […] resulta necesario poder operar con antinomias" (*GA* 21, 579).

Preguntas de este tipo nunca abandonaron a Brecht. Durante años, recopiló confusiones ejemplares producidas por el m.m.p., de las cuales, a la manera de las historias de calendario, habría de extraerse una moraleja y que serían adecuadas para anclar sabidurías en el trato con contradicciones, en cuanto marxismo práctico, tanto en la vida cotidiana como en el comportamiento político. Nueve años después de la muerte de Brecht, apareció una colección de estas historias, editada por Uwe Johnson, con el título de *Me Ti. El libro de las mutaciones* (1965). "El concepto del título, 'mutaciones', que contiene un programa, resume ambos: tanto la mutabilidad a la que los individuos se ven forzados para sustraerse a su aniquilación como las mutaciones en el proceso de la historia. […]

En este sentido, *El libro de las mutaciones* es un manual de casuística sobre la dialéctica objetiva y, al mismo tiempo, sobre la dialéctica en cuanto método de conceptualización y expresión y en cuanto estrategia de comportamiento político" (Haug 1973, 72s.).

3.5. En México, Adolfo Sánchez Vázquez confirmó, con su tesis doctoral de 1966 *Sobre la praxis* – en la que tendió los fundamentos para su obra principal, *Filosofía de la praxis*– la "ruptura con la corriente filosófica soviética que monopolizaba el marxismo", y que caracterizó en 1966 como "una especie de nueva metafísica materialista" (cit. en ibíd.). Independientemente de Gramsci, pero también habiendo llegado él a la filosofía de la praxis a partir de las tesis de Marx sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez nombra, en un diálogo con Gabriel Vargas Lozano, como punto de ruptura decisivo el "materialismo ontológico o nueva metafísica materialista que elevaba al primer plano el problema de las relaciones entre el espíritu y la materia, y no el de la transformación práctica, efectiva del mundo, como declaraba Marx en su 'Tesis XI sobre Feuerbach'" (1995, 313).

En la comunista República Socialista Checoslovaca, Karel Kosík se funda, en su *Dialéctica de lo concreto* (1963), en el análisis que hace Marx de la autonomización del proceso de circulación capitalista frente a los actores individuales, de cuya "cooperación" proviene este proceso en cuanto proceso social (cf. MEW 42, 127). Kosík comenta: la captación acrítica de las categorías de este proceso por parte de la ciencia burguesa hace de "una realidad objetiva […] una realidad objetual. La 'fysis' […] deviene en física, y de la naturaleza queda la mera *natura naturata* [y] la ciencia del hombre [se convierte] en ciencia del hombre-objeto" (1967, 86s., trad. mod.). "La razón metafísica" que inmoviliza este proceso "petrifica lo racional y lo irracional […] y, en este sentido, eterniza los límites *históricamente cambiantes* del *conocimiento* y la *creación* humana de la realidad" (1967, 96).

En Francia, Lucien Sève subraya el esencialismo del m.m.p: "El concepto metafísico exige encerrar en sí la esencia de la cosa, el concepto dialéctico nos empuja más bien a la cosa misma" (1980, 91). El modo dialéctico de pensar tendría un carácter operativo y actuaría nodalmente como relación de realidad (1980, 92).

4. El m.m.p. se torna en un problema en todos los campos de la praxis social siempre que contradicciones o conflictos, cambios de condiciones o discontinuidades exigen una capacidad de acción práctico-dialéctica. Se torna una traba y no pocas veces un peligro con su ignorancia respecto de los efectos constelativos en cuanto expresiones esenciales, con su inclinación a la "esencialización de exigencias" (Projekt Automation

und Qualifikation 1981, 363) o su "punto de vista de los fenómenos acabados" (MEW 24, 218; *C*, II/1, 262), que oculta el devenir y el "engranaje interno" del proceso.

"Modo de pensar" quiere decir el modo de ordenar problemas y buscar soluciones. Él mismo se torna problema en la discusión sobre los métodos. El enorme peso que se ha puesto en las cuestiones de método en la historia del marxismo muestra que también aquí las cuestiones del modo de investigación y de la compresión teórica de los resultados se han sumado a la investigación concreta e incluso se le han adelantado legítimamente en un sentido materialista histórico, desde luego, solo de un modo que sabe y da a conocer que el camino es siempre un camino sobre un terreno específico y que un método que se autonomice respecto de la realidad que ha de investigar y que se torne en un lecho de Procusto de la cosa misma no tiene validez.

Así como, en el marxismo post-Marxiano, el m.m.p. trasluce una y otra vez como una mancha repintada, también lo hace en las filosofías de moda del siglo XX tardío, que se presentan como críticas de la metafísica. Tan solo hay que dejar que Christoph Türcke nos recuerde cómo "el paradigma de la razón comunicativa o de la filosofía analítica fueron celebrados como modos de pensar nuevos, postmetafísicos, sin que el pensamiento y la realidad quedasen librados de sus hipotecas metafísicas" (1995, 226).

A la inversa, empero, la dialéctica no se detiene ni siquiera frente a sí misma. Autonomizar el método dialéctico y derivar o construir a partir de él lo que únicamente puede ser emprendido por medio de la investigación empírica e histórica, significa cosificarlo y es una recaída en el m.m.p. Esto lo transforma en su opuesto, en una nueva metafísica.

5. Ernst Bloch se ha opuesto a la caracterización que hace Engels del sentido común, con su "filosofía estática", como metafísica; si bien comprensible "desde un punto de vista pedagógico", tal caracterización resulta insostenible en el plano de la historia de la filosofía (1972, 454). De acuerdo con Bloch, si se la toma "literalmente", serían "metafísicos todos los viejos materialistas, desde Demócrito hasta los hombres de la Enciclopedia […], pues no son dialécticos, ni siquiera evolucionistas históricos. Para ellos, la materia es la materia eternamente igual, el metabolismo ocurre según la ley de causalidad inalterable y que nada altera" (1972, 454s.). Pero, tal como en tiempos de Bloch resaltó a su vez Gramsci, ¿no son aquellos, en los hechos, materialistas metafísicos, empezando por el hecho de que, como todo materialismo preMarxiano, tratan la realidad "bajo la forma del *objeto o de la contemplación*"? (*TF*, 665; trad. mod.). Mayor peso tiene el argumento complementario de Bloch: "En cambio, metafísicos hechos y derechos como Heráclito, Platón, Proclo, Nicolás de

Cusa, Jakob Böhme, Hegel no habrían sido, en cuanto dialécticos, ningunos metafísicos. Incluso precisamente la orientación a una 'conexión completa de las manifestaciones naturales' [MEW 20, 333], la orientación que es propia de todos los grandes metafísicos, sería una orientación no metafísica. Mientras que, a la inversa, el empirismo más particularista representa un *non plus ultra* de la metafísica, de una manera tanto más evidente, cuanto más limitado este sea" (1972, 454s.).

Aparentemente, Bloch entiende al m.m.p. como el modo de pensar de la metafísica. Pero los grandes sistemas de la metafísica son materia de los grandes intelectuales y de los que se forman en su tradición; para Marx y Engels, estos sistemas son parte de las formas y fuerzas ideológicas. Por el contrario, el m.m.p. es cosa del sentido común, incluso cuando hay intersecciones entre ambas esferas. Además, Bloch no distingue entre cuestiones o problemáticas, por un lado, y, por el otro, la gramática filosófica que subyace al tratamiento de estas. Uno debe tener en mente el doble sentido de lo *sobre-natural* para poder captar, con Holz "la metafísica como problemática y área temática" y restringir la dialéctica marxista a su "forma sistémica totalizadora" (1990, 403). La pregunta por la metafísica debe ser planteada de manera exclusiva.

Bibliografía: D. Albers, "Antonio Labriola und der deutsche Marxismus", en: –, *Sozialismus im Westen. Erste Annäherungen: Marxismus und Sozialdemokratie*, Berlín Occ./Hamburgo 1987, 4148; E. Bernstein. *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Ed. de J. Aricó. Trad. de I. del Carril y A. García Ruiz. México 1982; E. Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt/M 1972; J. A. Buttigieg, "Gramscis Methode", en: *Argument*, año 33 (1991), n° 185, fasc. 1, 9-26; W. F. Haug, "Nützliche Lehren aus Brechts ‚Buch der Wendungen'", en: –, *Bestimmte Negation. "Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk" und andere Aufsätze*, Frankfurt/M 1973, 70-93; –, "Für praktische Dialektik", en: *Argument*, año 50 (2008), n° 274, fasc. 1, 21-32; H. H. Holz, artículo "metaphysische Denkweise", en: *EE*, 3, 1990, 402s; K. Korsch, *Gesamtausgabe*, ed. de M. Buckmiller, vols. 1 y 2, Frankfurt/M 1980ss., a partir del vol. 3, Ámsterdam 1993ss.; K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto.* Trad. de A. Sánchez Vázquez. México 1967; A. Labriola, *Socialismo y filosofía.* Trad. de M. Sacristán. Madrid 1969; –, "Postscriptum zur französischen Ausgabe von 'Sozialismus und Philosophie'" [1898a], 417-430, y "Vorwort zur französischen Ausgabe von 'Sozialismus und Philosophie'" [1898b], 431s., en: *Über den historischen Materialismus*. Ed. deA. Ascheri-Osterlow y C. Pozzoli,

Frankfurt/M 1974; R. Luxemburg, "La cuestión nacional". En: –, *Obras escogidas. Escritos políticos 2*, vol. 2, México 1981, 117-314; K. Marx, *Trabajo asalariado y capital*. Trad. de Ediciones Progreso. Barcelona 1985. H. Mougin, "Avant-propos" a K. Marx, *Misère de la philosophie*, París 1977; Projekt Automation und Qualifikation, *Automationsarbeit: Empirie* 2, *Argument*, n° extraod. 55, Berlín Occ. 1981; H. Politt, "Rosa Luxemburgs, Krakauer Horizont". En: Luxemburg 2012, 9-37; C. Pozzoli, "Antonio Labriola. Ein alternder Professor, die Anfänge der sozialistischen Bewegung und die erste historische Wende des Kapitalismus in Italien (1890-1900)", en: Labriola 1974, 7-56; A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México/Barcelona 1980; –, *Los trabajos y los días* (*Semblanzas y entrevistas)*. Ed. de F. Álvarez, México 1995; L. Sève, *Une introduction à la philosophie* marxiste. *Suivie d'un vocabulaire philosophique*, París 1980; Ch. Türcke, "Sensationsgesellschaft. Ästhetisierung des Daseinskampfs". En: G. Schweppenhäuser y M. Wischke (eds.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, *Argument* n° extraord. 229, Berlín/Hamburgo 1995, 215-226.

Wolfgang Fritz Haug

Trad. de Francisco García Chicote

⇨ Autonomización, Carácter fetichista de la mercancía, Categoría, Concepto, Conocimiento, Contenido de la forma, Cosificación, Crisis del marxismo, Crítica, Crítica de Hegel, Crítica de la economía política, Crítica de la ideología, Crítica de la religión, Determinismo, Dialéctica, Dialéctica de la naturaleza, Dialéctica pasiva, Dialéctica práctica, Dominación, El más allá-el otro mundo/el más acá-este mundo, Empirismo, Escolástica, Esencia/manifestación, Especulación, Estupidez, Filosofar, Filosofía, Filosofía de la praxis, Forma, Manifestación/forma de manifestación, Materia, Materialismo (antiguo), Materialismo práctico-dialéctico, Materialismo (mecánico), Materialismo contemplativo, Materialismo feuerbachiano, Materialismo histórico, Mediación, Mentira, Mercancía, Metafilosofía, Metafísica, Método, Mistificación, Mito, Movimiento de los trabajadores, Objetivismo, Positivismo, Praxis, Reformismo, Relación recíproca, Religión, Sano sentido común, Sentido común, Sustancia, Teoría de la ideología, Teoría del conocimiento, Tesis sobre Feuerbach.

Países en vías de desarrollo

Al.: Entwicklungsländer.
Ár.: buldān nāmīya.
Ch.: fazhan zhong guojia 发展中国家
Fr.: pays en voie de développement.
In.: developing countries.
Ru.: razvivajuščiesja strany.

El surgimiento del concepto '*underdeveloped countries*' (países subdesarrollados) generalmente se remonta al "Point Four-Program" [Programa del Cuarto Punto] de la política exterior de los Estados Unidos, de 1949. Con aquel se pretendía designar a todos los países coloniales o las 'naciones jóvenes' que, en comparación con los países capitalistas desarrollados, se caracterizaban por la pobreza generalizada y el atraso técnico y económico. Durante la década de 1950, el concepto fue adoptado por la ONU, por las instituciones nacionales e internacionales de desarrollo y por la mayoría de los científicos que se ocupaban de estos países, y mutó en la versión más amigable y diplomática 'países en vías de desarrollo'. En la medida en que a este concepto se asociaba algo más que una descripción de características (de deficiencias en relación con las sociedades capitalistas desarrolladas), su origen y dirección teóricos se apoyaban en la llamada teoría de la modernización, teoría dispuesta desde la década de 1950 a convertirse en el paradigma dominante del desarrollo social y político. Con este trasfondo, los p.e.v.d. eran vistos como sociedades premodernas (= tradicionales) que, siguiendo el modelo de las sociedades desarrolladas, pero también por impulsos internos, se encontrarían en el camino hacia la Modernidad (= el estadio de desarrollo de las sociedades capitalistas) o estarían destinadas a hacerlo. A pesar de alguna crítica teórica al concepto así entendido (que aparenta que existe un 'desarrollo' de manera general) y de la fuerte diferenciación de lo que podía subsumirse bajo tal concepto, este se ha mantenido en la política, en las organizaciones internacionales y, por último, también en las ciencias, especialmente desde la década de 1970, aunque dotado ahora de diferentes atributos que lo especifican (países emergentes, países petroleros, países menos desarrollados, etcétera). Los científicos marxistas prefirieron mayoritariamente los conceptos de 'subdesarrollo', 'sociedades subdesarrolladas', 'capitalismo periférico' o 'Tercer Mundo', aunque estos términos tampoco son exactos en cada caso, ni consiguen captar todas las características estructurales de este grupo de países.

1. Los teóricos marxistas, a pesar de su modo de proceder materialista histórico, común a todos en lo fundamental, han tenido problemas (desde la Segunda Guerra Mundial) con el fenómeno del subdesarrollo/p.e.v.d., porque este se asociaba a países que se mostraban muy

diferentes en cuanto a su nivel de desarrollo, su grado de capitalización, su historia, su dotación político-institucional, así como a sus potenciales de desarrollo, etc. A ello se sumaba la incertidumbre sobre si se trataba de formaciones sociales feudales, precapitalistas o ya capitalistas; si su camino hacia el desarrollo estaba dado de antemano por el modelo del capitalismo industrial desarrollado o si, frente a la dominación económica por parte de las metrópolis capitalistas, eran pensables otras variables de emancipación económico-social (es decir, "saltando" o "acortando" parcialmente fases del desarrollo capitalista).

Por eso no sorprende que también entre los científicos marxistas se hayan propuesto definiciones diferentes. P. A. Baran, por ejemplo, quien influyó enormemente en la discusión marxista de la década de 1970 sobre los p.e.v.d., definió este grupo de países como uno en el que el superávit económico (1) es apropiado y gastado improductivamente por sectores de la clase dominante y/o (2) apropiado por los intereses extranjeros del capital y transferido predominantemente a las metrópolis (1959, 165 y 184). Otras definiciones enfatizan más los aspectos históricos y políticos de los p.e.v.d.: "P.e.v.d. es un concepto genérico para todas las ex colonias, semicolonias y países dependientes que han obtenido su soberanía política mediante el derrumbe del sistema colonial del imperialismo, pero que aún siguen luchando por su independencia económica respecto del imperialismo" (Khalatbari 1981, 807). Otras, por su parte, destacan la diversidad actual ante aspectos similares de la historia y del futuro posible, en lo cual están implicadas, desde luego, las estructuras sociales y económicas típicas que prevalecen en los p.e.v.d.: "En el Tercer Mundo existen hoy estructuras sociales que son determinadas por relaciones precapitalistas, por el capitalismo en conformación o por un capitalismo relativamente desarrollado. En algunos países se desarrolla un capitalismo ligado al monopolio estatal […]. A pesar de la diversidad de los respectivos intereses nacionales, el desarrollo económico nacional autónomo tiene como objetivo la superación del atraso económico y de la dependencia" (Faulwetter y Stier 1984, 48ss.). A su vez, para el marxista egipcio Samir Amin, la desigual especialización internacional conduce a "tres tipos de distorsiones en el desarrollo del capitalismo periférico" (distorsión a favor de los sectores explotadores; crecimiento desmedido del sector terciario; distorsión a favor de las industrias ligeras). Debido a sus estructuras y a sus condiciones políticas, el 'capitalismo periférico', dominado por los centros capitalistas, no puede imponer el modo de producción capitalista tendencialmente como el único, integrarlo de manera socioeconómica, homogeneizarlo ni desplegar una dinámica autónoma acorde

con ello (1973, 302ss.). Los sociólogos venezolanos A. Córdova y H. Silva Michelena, orientados por Marx (y Baran), ofrecen dos intentos de definición que podrían entenderse de manera complementaria. Córdova define como 'subdesarrollado' a "aquel [país] que no posee la suficiente cantidad y calidad de medios de producción necesarios, ni la suficiente capacidad de su fuerza de trabajo para utilizar a toda su población activa con un nivel de productividad de acuerdo con el que determina el nivel técnico avanzado de cada época, consideración hecha del acervo de recursos naturales de que dispone" (1967, 40). Por su parte, Silva Michelena completa: "El subdesarrollo no es una fase del desarrollo, sino un producto histórico. Como tal, se caracteriza principalmente por una estructura social que, estando en estrecha relación con un aparato de producción deformado y dependiente, opera de tal manera que perpetúa la posición particular del país en la división internacional del trabajo entre sociedades ricas y pobres" (1969, 43).

2. Aunque, obviamente, en Marx y Engels todavía no es posible suponer una teoría del subdesarrollo en los términos actuales, podemos encontrar, en diversos escritos suyos (por ejemplo, sobre India, China, Rusia e Irlanda, como también en *C.* o *Gr.*, y en otras partes), algunos pensamientos aislados que ofrecen puntos de partida para explicar el subdesarrollo o el desarrollo desigual a nivel mundial (Melotti 1974; Banerjee 1985). En este contexto, son de suma importancia las escuetas observaciones dispersas de Marx y Engels sobre el llamado 'modo de producción asiático' (MPA). Sin poder entrar aquí en la controversia sobre la posición del MPA en la secuencia de las formaciones sociales, o en la pregunta por la diferenciación interna de la sociedad, hay que tener en cuenta, no obstante, que la importancia de estos comentarios para entender la problemática de los p.e.v.d. y del subdesarrollo se debe a diferentes razones. No solo al principio epistemológico, elemental y metódico en la investigación sobre los p.e.v.d., de que, por regla general, el subdesarrollo es el resultado de causas internas y externas que se presentan, tanto histórica como actualmente, en una determinada conjunción. También se ha mostrado fructífero, desde el punto de vista del método, el descubrimiento de que este tipo de sociedad –a pesar de todo el movimiento sobre la superficie política– mantiene una estrecha trabazón mutua entre el estado de la fuerza productiva y las relaciones de producción, de modo que los cambios dinámicos, en cada uno de estos dos aspectos, quedan casi excluidos. Debido a la combinación de la prevalencia de variantes de la propiedad comunitaria (al nivel de las aldeas) y de un Estado relativamente centralizado y despótico (con funciones infraestructurales elementales), por una parte, así como a la forma de la di-

visión del trabajo macro y microsocialmente establecida, y al nivel de desarrollo de esta, por otra parte, no podía surgir una clase revolucionaria, como lo fue en Europa la burguesía –primero urbana y luego industrial–, y, por tanto, tampoco podía imponerse un nuevo modo de producción dinámico como el capitalista. La ausencia de propiedad privada consolidada y la imposibilidad, ligada a ello, de separar a los productores directos de sus medios de producción, al igual que la transformación muy dificultosa (por esas mismas causas) de la división social y empresarial del trabajo en dirección a nuevas mejoras de la productividad, especializaciones, etc., impidieron, en última instancia, que pudiera desarrollarse un nuevo modo de producción.

Por supuesto que, en Marx y Engels, hay también otras afirmaciones que pertenecen al complejo del problema del subdesarrollo. Se trata de pasajes contradictorios, que han dado lugar a diversas interpretaciones. Son controversiales, por ejemplo, las declaraciones sobre la política colonial de las potencias europeas y el colonialismo. Por un lado, se pone en evidencia sin rodeos la brutalidad de los sistemas coloniales capitalistas mercantiles (por ejemplo, en el famoso capítulo sobre la acumulación originaria en *C*, I); pero hay también, por otro lado, declaraciones puntuales en las que Marx entiende los efectos objetivos del colonialismo y de la expansión del capitalismo como primera (o única) revolución social auténtica y necesaria de esos países o relaciones. Sin embargo, también con respecto a la evaluación de estos cambios sociales aparecen valoraciones diferentes en el propio Marx. Mientras que, en el artículo de 1853 sobre los resultados futuros del dominio británico en la India, todavía se habla de que los sistemas zemindari y ryotwari –por horribles que sean– suponen "dos formas distintas de propiedad privada de la tierra, tan ansiada por la sociedad asiática" (MEW 9, 221; 1970, 48), la valoración que Marx hace en los famosos borradores de cartas a Vera Zasúlich del año 1881, por ejemplo, del carácter progresivo de la propiedad privada, es mucho más diferenciada, así como contraria, en su esencia, a las afirmaciones precedentes: "En cuanto a las Indias orientales, por ejemplo, todo el mundo, salvo sir H. Maine y otros del mismo jaez, sabe que allí la supresión [violenta] de la propiedad común de la tierra no era más que un acto de vandalismo inglés, que empuja al pueblo indígena no hacia delante, sino hacia atrás" (MEW 19, 402; 1980, 52).

En *MC* y otros escritos de la década de 1840 y principios de la de 1850, la perspectiva dominante es la de un capitalismo globalmente expansivo que homogeneiza el mundo y empuja más o menos de la misma manera a los 'pueblos sin historia' o bárbaros hacia la civilización capitalista. De este

modo, por ejemplo, hoy parece sorprendente y difícilmente creíble que en 1847/1848 Engels acogiera inicialmente con beneplácito, como un desarrollo progresista, la anexión de grandes partes de México por parte de EE.UU.; posteriormente, en la década de 1860, este punto de vista sería corregido (MEW 4, 501, MEW 15, 334, 338; 1981, 669; 1973, 48ss.). Y, como es sabido, todavía en el prefacio a *C*, I no parecía, pues, problemático decir lo siguiente (aunque esto solo estuviera dirigido a lectores alemanes, que no debían pensar que el capitalismo 'inglés' no los concernía): "El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (MEW 23, 12; *C*, I/1, 7). (En este y otros pasajes similares se apoyan algunos teóricos burgueses del desarrollo – como, por ejemplo, Menzel 1991, 88 y Nohlen y Nuscheler 1992, 62– para calificar a Marx como un simple teórico de la modernización). En ese momento, no entra en el campo visual de Marx y Engels que de la subyugación de una nación capitalista por otra pueden resultar formas completamente divergentes de producción capitalista y de relaciones de producción, con resultados materiales de este modo de producción totalmente opuestos. Desde luego que ya pueden hallarse declaraciones sobre una división internacional del trabajo que comienza a perfilarse, por ejemplo, en el primer libro de *C*, en donde se dice, en un pasaje, que el mundo tenderá a diferenciarse en países industrializados y países agrícolas o productores de materias primas (MEW 23, 475; *C*, I/2, 550), que las importaciones de mercancías industriales baratas a la India y otras partes del espacio colonial destruirán la incipiente manufactura y el incipiente comercio locales; o, por ejemplo, también en la crítica al teorema de Ricardo sobre las ventajas de costos comparativos, cuestión en la que Marx enfatiza asimismo diversas grandes ventajas para los países que participan siempre del comercio; sin embargo, tales reflexiones sobre la imposición polarizadora del capitalismo a nivel mundial, sobre el distanciamiento entre desarrollo y subdesarrollo, entre dinamismo y estancamiento no se emprenden de manera sistemática.

El capitalismo se concebía como un estadio de transición necesario, no se tematizaban las posibilidades de desarrollo no capitalistas y se entendía el socialismo como una etapa relativamente distante, que solo podía pensarse después de la consumación de la fase capitalista y que, en todo caso, para los países coloniales y semicoloniales recién podía volverse actual una vez que los países capitalistas desarrollados hubiesen hecho la transición al socialismo. Tal es, a grandes rasgos, la visión predominante de Marx y Engels en las décadas de 1840 y 1850. Desde finales de la década de 1850, dicha visión comienza a cambiar en algunos puntos y expe-

rimenta un giro y un énfasis nuevos ante todo en las exposiciones de Marx sobre la cuestión de Irlanda y el desarrollo agrícola ruso. Debido a su intensa dedicación a cuestiones históricas y etnológicas, Marx llega, en sus escritos tardíos sobre la comunidad rural rusa, a una clara restricción del alcance de su teoría del desarrollo capitalista, que él relaciona de manera expresa solo con Europa occidental. Con esto se asocia también explícitamente la exigencia metodológica de repensar a fondo, modificar y ampliar ciertas categorías en relación con realidades sociales distintas. "He aquí, pues, dos clases de acontecimientos que, aun presentando palmaria analogía, se desarrollan en diferentes medios históricos y conducen, por tanto, a resultados completamente distintos. Estudiando cada uno de estos desarrollos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica" (MEW 19, 112; 1980, 65; trad. mod.).

En las exposiciones sobre la cuestión de Irlanda (por ejemplo, MEW 32, 667ss.; 1979, 171ss.), Marx examina por primera vez en detalle el dominio económico-político de un país sobre otro, y, al hacerlo, reconoce el problema de la especialización desigual (país agrícola versus país industrializado): el hecho de que el proceso de acumulación británico se haya beneficiado llevándose el plusvalor de Irlanda y, a la inversa, de que el proceso de acumulación irlandés se haya visto bloqueado y deformado de diversas maneras (debido a la falta de protección aduanera, los bajos precios de los productos irlandeses, la invasión de terratenientes británicos, etc.). Marx reconoce que el desarrollo económico de Irlanda, en la sumisión total del país, es una función del desarrollo capitalista británico y que, por tanto, toma una dirección completamente diferente a la que adopta en la propia Gran Bretaña. De esto, a su vez, resultan también una conjunción de intereses y una actitud política diferentes del arrendatario o proletario irlandés con respeto a los trabajadores británicos. Marx ve esta división y esta profunda hostilidad entre los trabajadores irlandeses y británicos como un pilar esencial para mantener el dominio de los grandes terratenientes y capitalistas británicos en Irlanda, pero también en la propia Inglaterra. Marx saca de esto las siguientes conclusiones: 1. la condición para una revolución socialista en Inglaterra es la revolución nacional, es decir, la conquista de la independencia nacional en Irlanda; 2. la revolución en Irlanda será una revolución nacional y, al mismo tiempo, de clase (porque los propietarios rurales, es decir, los elementos esenciales de la clase dominante, eran ingleses); 3. el pro-

grama revolucionario debe apoyarse en la independencia de Irlanda respecto de Inglaterra, en la reapropiación del país y en la protección mediante aranceles aduaneros; 4. este programa, cuya base eran las clases inferiores, convirtió a los fenianos (una organización irlandesa revolucionaria) en un movimiento nacional de tendencia socialista; 5. la base social de este movimiento era y debía ser interclasista: campesinos, intelectuales, trabajadores y artesanos pequeñoburgueses, etc. (Franco 1982, 70ss.).

Más tarde, esta concatenación dialéctica de elementos nacionales y sociales del proceso revolucionario en países dependientes, coloniales y semicoloniales fue retomada con mayor o menor claridad por Lenin, por las subsecuentes elaboraciones teóricas sobre los movimientos nacionales y sociales de liberación durante la Internacional Comunista y por todos los teóricos marxistas posteriores.

Como resultado de la ausencia de una revolución socialista en los países capitalistas desarrollados durante la Primera Guerra Mundial y después de ella, e impulsados por el comienzo de las luchas nacionales de liberación, especialmente en Asia (China, India), los teóricos marxistas y comunistas comenzaron a ocuparse intensivamente de cuestiones relacionadas con el subdesarrollo, así como de las condiciones, las formas y los resultados de las revoluciones anticoloniales. Así, por ejemplo, a más tardar después del II Congreso de la Internacional Comunista (1920), los problemas del patrocinio, de la alianza (entre la burguesía 'nacional', el conjunto de los trabajadores urbanos, la gran mayoría de la población, los campesinos) y de las fases de la revolución colonial por venir fueron objeto de encendidos debates, tanto como la cuestión de la relación mutua entre (posibles) revoluciones socialistas en las metrópolis y procesos revolucionarios en las periferias. Las diversas posiciones en estas discusiones, sin embargo, no solo se debieron a diferencias analíticas (o empíricas), sino que a menudo también se vieron influidas por las necesidades político-prácticas, en parte legitimadoras, de políticos o partidos (cf. sobre esto Schlesinger 1977).

3. *Lineamientos para una versión* marxista *de la problemática de los p.e.v.d.* Los p.e.v.d. se caracterizan por rasgos estructurales comunes que han sido producidos o marcados por las formas históricas y contemporáneas de integración en el mercado capitalista mundial, así como por las formas económico-políticas internas de dominación correspondientes a ellas. Una investigación materialista histórica o de orientación marxista sobre los p.e.v.d. no puede conformarse con la mera enumeración de características en principio de igual importancia, como el bajo ingreso per cápita, las bajas tasas de ahorro e inversión, la baja productividad, el bajo nivel general y técnico de la

fuerza de trabajo y el bajo nivel de calificación de esta, el predominio del sector primario, la preeminencia de pocos productos del sector primario en la oferta de exportaciones, la infraestructura insuficiente, la baja esperanza de vida y la alta mortalidad infantil (en comparación con los países industrializados), etc. Tal investigación se esfuerza, antes bien, por situar estos y otros rasgos en un contexto explicativo estructural que, por un lado, abarque las determinaciones históricas y, por otro, examine las dimensiones económico-políticas y socioestructurales en su íntima conjunción. De este modo, el subdesarrollo se entiende, al mismo tiempo, como un estado y como un proceso en el que una alta heterogeneidad estructural interna, por un lado, y una fuerte dependencia externa, por otro, determinan regularmente los parámetros de desarrollo –a pesar de todas las modificaciones a lo largo del tiempo y de las múltiples particularidades de los países–. Ambos elementos estructurales fundamentales del subdesarrollo o de los p.e.v.d. se condicionan a su vez recíprocamente hasta cierto punto, en la medida en que surgieron históricamente de manera gradual (en parte, hace ya más de 500 años) y se perpetúan por las relaciones asimétricas del mercado mundial y por las relaciones internas de clase.

El concepto de 'dependencia externa' o de 'integración asimétrica en las relaciones económicas globales' comprende diversos aspectos. *Primero*, implica que partes esenciales de los procesos de producción y reproducción de las economías de los p.e.v.d. no pueden ser cubiertas por actividades llevadas a cabo dentro de las fronteras del Estado nacional y, por lo tanto, que tales procesos solo pueden ponerse a disposición del proceso de producción mediante la relación con el exterior, es decir, con el mercado mundial. Esta deformación de las economías de los p.e.v.d., su gran incapacidad para producir bienes de capital en forma independiente y sus déficits científico-técnicos estructurales, que no son fáciles de remediar, constituyen la base de su subordinación económica unilateral en el mercado capitalista mundial. Tal 'dependencia externa' no debe confundirse con la 'dependencia externa activa' (referida a una alta cuota de exportaciones) de países como Bélgica o Suiza. También son desacertadas las referencias a países predominantemente exportadores de materias primas, como Nueva Zelanda y Australia –sin olvidar a los EE.UU.–, en la medida en que este tipo de economía nacional cuenta con importantes producciones propias de bienes de capital, posee la competencia científica y técnica para eventuales reestructuraciones en el aparato de producción y exportación, y, a pesar de una cierta estructura de especialización, presenta un grado de conexión intersectorial y entre ramos cualitativamente diferente del de las economías subdesarro-

lladas y dependientes. *Segundo*, 'dependencia externa' significa que los procesos de intercambio con el exterior/con el mercado mundial se producen (deben producirse) en condiciones desfavorables, y esto lleva a transferencias de recursos hacia los países metropolitanos a través de precios, costos de transacción, tarifas de seguros, pagos de patentes y licencias, etc. *Tercero*, 'dependencia externa' significa la tendencia a atraer capital extranjero (como un sustituto de las propias fuentes de acumulación), lo que a su vez también conduce generalmente a procesos de deformación adicionales y a fugas de recursos. Una estimación de todas las partidas de flujos de valor desde los p.e.v.d. hacia las metrópolis –incluyendo la participación en las rentas, el capital local fugado, los pagos de intereses en el contexto de la crisis de la deuda, etc.– asciende, a mediados de la década de 1980, a la exorbitante suma de 400 mil millones de dólares anuales, "que corresponde aproximadamente a una cuarta parte de la renta nacional producida en los p.e.v.d. Esto es aproximadamente el doble de la suma que se ha invertido en el área productiva de los países afroasiáticos y latinoamericanos en los últimos años" (Faulwetter 1988, 18; Goldberg 1992, 1057ss.). Una investigación marxista de los p.e.v.d. debe hacer, de estas implicaciones tan tangibles de la 'dependencia externa', uno de sus principales focos de investigación. La 'dependencia externa' asimétrica es el resultado y la expresión de: 1. el modo de producción capitalista introducido e impulsado desde afuera y, al mismo tiempo, 2. de la no generalización de las relaciones capitalistas de producción, ya que hasta el día de hoy un desarrollo capitalista homogeneizador (en el sentido de un aumento en el grado de integración económica, no en el sentido de una tendencia socialmente igualitaria) orientado primordialmente al mercado interno ('autocentrado') ha sido más bien la excepción. La otra característica esencial de los p.e.v.d., la 'heterogeneidad estructural', puede derivarse directamente de esto.

El concepto de 'heterogeneidad estructural', que surgió en Latinoamérica con la discusión sobre la dependencia (por ejemplo, Córdova 1973, 24ss.) y que ha hallado cabida también en la bibliografía marxista (en la cual en ocasiones se la designa como 'economía multisectorial'), tiene, además de las dimensiones económicas determinantes, diversos aspectos sociales: así se verifica en la estructura social, en el nivel del sistema político, de la cultura, del consumo, del régimen demográfico y en muchos otros. La heterogeneidad estructural se refiere en principio, en el campo económico, a la coexistencia relativamente duradera de sectores económicos, industrias y ramos que se caracterizan recíprocamente, pero también internamente, por una gama notablemente amplia de diferencias de

productividad –correspondientes a niveles de fuerza productiva divergentes–, por diferentes relaciones de propiedad y producción, etc. Puede, por ejemplo, distinguirse un sector de economía natural-patriarcal, un sector de producción feudal y semifeudal, un sector de producción mercantil simple, un sector de capitalismo local, el sector del capital extranjero y el sector estatal como sector capitalista de Estado; al mismo tiempo, persisten todavía, dentro de algunos de estos sectores, grandes diferenciaciones (por ejemplo, dentro del capitalismo local se puede distinguir un área capitalista monopólica y un área capitalista más bien competitiva) (Stier 1988, 228). No es raro encontrar en simultáneo lo que en el desarrollo europeo occidental correspondía a diferentes niveles históricos de desarrollo. Esto de ninguna manera pretende negar similitudes entre el desarrollo capitalista de los actuales p.e.v.d. y las sociedades precedentes de Europa y Norteamérica, como tampoco reducir las contradicciones históricas específicas del desarrollo del capitalismo en Europa (cf. Hurtienne 1981, 105ss.).

Ante los conceptos burgueses de dualismo y modernización, pero también ante una determinación compulsiva de la formación social –basada en el curso de desarrollo previo de la secuencia esencial de formación–, este concepto tiene la ventaja de poder utilizarse de manera empírico-operativa y analítico-explicativa. La determinación de la jerarquía de los sectores/ramos particulares en su interrelación –determinación buscada sobre todo por teóricos marxistas y que está marcada, entre otras cosas, por la proximidad y la distancia con el mercado mundial– ha contribuido esencialmente, al igual que el análisis de las conexiones transversales recíprocas entre estos diferentes segmentos económicos y sociales, al esclarecimiento de mecanismos y márgenes de movimiento del subdesarrollo; sobre todo, a la explicación de la perduración de relaciones laborales y vitales no capitalistas, propias de la economía de subsistencia y/o precarias, marginales. Tanto los elevados diferenciales de poder y patrimonio, típicos de los p.e.v.d., como la orientación fundamental de la economía y la sociedad hacia el exterior aseguran el mantenimiento del contraste entre, por un lado, pequeños polos de desarrollo dinámicos, modernos en términos capitalistas; y, por otro, polos de marginalidad, de producción mercantil simple y otras formas económicas residuales de supervivencia. El alcance y la intensidad de la heterogeneidad estructural pueden entenderse directamente como criterios decisivos para el nivel de subdesarrollo.

4. Por supuesto, estas características estructurales sumamente abstractas de los p.e.v.d. no pueden implicar apreciaciones del todo generalizables acerca de las perspectivas de

estos, sino que parecieran indicar ciertos obstáculos especiales para una acumulación capitalista duradera, como resultado de la cual podría tener lugar un 'desarrollo recuperatorio'. Como demuestran el ejemplo de Japón a principios del siglo XX y los de Corea del Sur y Taiwán desde principios de la década de 1970, son absolutamente posibles los procesos de desarrollo capitalista recuperatorios, en el transcurso de los cuales se van desmantelando también los elementos estructurales del subdesarrollo; esto se da, sin embargo, bajo ciertas condiciones internas y externas difícilmente generalizables, que deben verse más bien como la 'excepción a la regla'.

La tendencia más importante a destacar era, sin duda, hacia finales del siglo XX, la creciente diferenciación de los p.e.v.d. en términos de tasas de crecimiento promedio del PBI a lo largo de los años y de ingreso per cápita, pero también en relación con los llamados indicadores sociales (como, por ejemplo, esperanza de vida promedio, tasa de alfabetización, etc.). Como reflejo de este desarrollo, organizaciones y científicos internacionales diferencian los tipos de países en 'países emergentes' o *Newly Industrializing Countries* (NIC), 'países menos desarrollados', países con ingresos bajos o medios, países exportadores o importadores de petróleo, países sin acceso al mar, Estados insulares o de gran extensión territorial, Estados escasa o densamente poblados, p.e.v.d. muy endeudados y p.e.v.d. menos endeudados, etc. Aparte de la categorización más frecuente de los p.e.v.d. según estos sean de 'ingresos medios' (más de 670 dólares anuales per cápita, en 1993) o de ingresos bajos (sobre esto, cf. *infra*), hay muchas tipologías económicas y sociales concebibles e interesantes de dichos países, pero el sentido y la utilidad de tales clasificaciones dependen del propósito cognitivo correspondiente (sobre tipologías posibles, cf. Nuscheler 1996, 68ss.). Eric Hobsbawm critica el hecho de que, en la década de 1970, el proceso de polarización haya quedado opacado por una nueva categorización: "en la cola de las estadísticas internacionales, emergieron (o mejor, fueron sumergidos) una serie de países a los que resultaba difícil describir incluso con el eufemismo de 'en vías de desarrollo', ya que su pobreza y su atraso cada vez mayores resultaban patentes. Alguien tuvo la delicadeza de crear un subgrupo de países de renta baja en vías de desarrollo para clasificar a los tres mil millones de seres humanos cuyo PNB per cápita (de haberlo percibido) habría alcanzado un promedio de 330 dólares en 1989" (1998, 364).

En el Movimiento de Países No Alineados (desde 1955) –llamado 'Grupo de los 77' (desde 1964)–, en el que entretanto se cuentan más de 120 p.e.v.d., así como en varias organizaciones o conferencias de la ONU (como la UNCTAD [Con-

ferencia sobre Comercio y Desarrollo]), los p.e.v.d. intentaron articular sus intereses comunes frente a los países imperialistas. Con el final de la prosperidad de la posguerra y el considerable aumento del precio del petróleo (1973-1974), el Tercer Mundo había alcanzado un punto culminante en lo concerniente a su relativa unidad, a su fuerza económica y en cuanto al despliegue de su poder político. Pero, ya a fines de la década de 1970, el momento para un diálogo serio entre el 'Norte' y el 'Sur' había pasado. Una segunda fase de la Guerra Fría, una alta disposición de los EE.UU. a intervenir militarmente en el Tercer Mundo y una mayor presencia político-militar de la Unión Soviética y Cuba en algunos p.e.v.d. polarizaban en simultáneo la política del Tercer Mundo. Especialmente el movimiento de los Estados no vinculados al pacto de Varsovia se ha visto desde entonces gravemente sacudido. La crisis de la deuda que, desde principios de la década de 1980, había afectado a un gran número de p.e.v.d., los programas de ajuste económico que estos se vieron forzados a aceptar posteriormente y, finalmente, el declive de las alternativas no capitalistas o socialistas en el Tercer Mundo después de 1989 debilitaron aún más el peso político de este último. A pesar de que ocasionalmente se reavivan elementos del conflicto Norte-Sur (por ejemplo, en la Convención de Río de Janeiro sobre *Ambiente y Desarrollo* en 1992, o en la Convención de la OMC a fines de 1996, en Singapur), la unificación de los intereses de los países del Tercer Mundo se ha vuelto más difícil, y su capacidad y disposición para el conflicto han disminuido en casi todos los niveles durante la última década del siglo XX, en comparación con la década de 1970. En la actualidad, el Tercer Mundo apenas tiene una voz unificada y de peso.

Pese a una mayor diferenciación interna de los p.e.v.d. y a una dinámica capitalista parcialmente sostenida en algunos países emergentes (especialmente, en el este de Asia), el desnivel global entre el Norte y el Sur se amplió en varios aspectos en el último cuarto del siglo XX. Si los Estados más poblados del mundo (la República Popular China y la India) no se hubieran visto obligados a registrar una alta tasa de crecimiento del PBI con los correspondientes aumentos en el ingreso estadístico per cápita en las décadas de 1980-90, el balance económico general del Tercer Mundo habría sido significativamente más negativo en términos cuantitativos. Al incluir estos factores fuertemente correctivos, se constata que más de 100 p.e.v.d., que corresponden a casi una cuarta parte de la humanidad (1,6 mil millones de personas), llegaron hacia fines del siglo XX a un nivel económico y, en parte, también social inferior al que todavía tenían quince años antes: "En 70 de esos países, hoy los ingresos promedio son inferiores a los de 1980, y en 43 países, inferio-

res incluso a los de 1970" (PNUD 1996, 1). Por otra parte, no debe pasarse por alto el hecho de que, en ese mismo período de tiempo, pudieron alcanzarse también progresos claros, al menos en el aspecto social: reducción de la mortalidad infantil y aumento de la esperanza de vida promedio, entre otros indicadores sociales clave. "Entre 1960 y 1993, la diferencia entre el Norte y el Sur se redujo, en cuanto a la esperanza de vida, en más de la mitad, pasando de 23 años a 11 años" (PNUD 1996, 5). También se produjeron mejoras en otros indicadores, como la tasa de escolarización, la provisión de atención médica básica, etc., aunque estos logros sociales están distribuidos de manera relativamente desigual tanto entre los p.e.v.d. individuales como dentro de cada uno de ellos. En general, las diferencias en los resultados de desarrollo parecen ser mucho más pronunciadas en el aspecto económico que a nivel social.

Estos resultados de desarrollo divergentes han llevado a una serie de investigadores a desechar un concepto general de p.e.v.d., así como la idea de 'Tercer Mundo' y también el análisis del 'conflicto Norte-Sur'. Sin embargo, desde un punto de vista marxista parece problemático concluir, a partir de las tendencias divergentes, que, en relación con el problema de los p.e.v.d., solo son posibles las descripciones de casos particulares, las construcciones de tipos o, en todo caso, las 'teorías de alcance intermedio'. Por lo demás, la reacción por parte de estos autores es absolutamente ambigua: si, por un lado, el rechazo de la 'gran teoría universalista' se propaga en una cierta fatiga postmoderna ante la teoría, por otro, no es infrecuente que los mismos teóricos se inclinen por una teoría de la modernización de orientación no menos universalista. Para los marxistas, son necesarios esfuerzos teóricos mayores:"-Después del fracaso de las teorías del desarrollo, lo que se anuncia no es el abandono de la 'gran teoría', sino su elaboración crítica" (Altvater 1992, 77s.). Ante argumentos escépticos en relación con la teoría, la pregunta científico-teórica fundamental que debe formularse es si las teorías o los enfoques explicativos generalizados solo pueden ser válidos para procesos uniformes y áreas temáticas homogéneas. Justamente lo que intenta la teoría es llevar diferentes factores individuales, procesos y estructuras parciales, a través de diversos pasos intermedios, como la construcción de tipos, etc., a un contexto de desarrollo coherente más amplio. Claro que, para la problemática de los p.e.v.d., el mercado mundial y sus mecanismos funcionales no son suficientes como última variable explicativa; y siempre deben analizarse asimismo las respectivas circunstancias socioeconómicas y socioestructurales internas que están vinculadas a las condiciones del mercado mundial, pero no pueden derivarse por completo de ellas. De esta manera, se pueden derivar diferentes desarrollos a partir de diferentes configuraciones de

condiciones externas e internas. Por lo tanto, una teoría del desarrollo y el subdesarrollo no solo debería aclarar cómo se produce y se perpetúa el subdesarrollo, sino además ser capaz de derivar de una teoría general, pero diferenciada, procesos de recuperación y procesos de recaída. Dicha teorización diferenciadora del desarrollo/subdesarrollo tiene también que adelantarse en cierto modo al tiempo; pues una idea materialista dialéctica de los p.e.v.d. debe incluir asimismo posibles vías de desarrollo y futuras perspectivas alternativas de desarrollo. Al hacerlo, la superación del subdesarrollo, el atraso y la pobreza no puede detenerse en las representaciones de una industrialización capitalista o socialista recuperatoria tal como la que ha existido hasta ahora, sino que debe contemplar cada vez más las dimensiones ecológicas y globales de los procesos de desarrollo.

Bibliografía: E. Altvater, "Die globalen Kosten des Fordismus. Zur ökologischen Interdependenz von Metropolen und Peripherie", en: D. Dirmoser (ed.), *Conquista, Kapital und Chaos. Lateinamerika. Analysen und Berichte*, n° 15, anuario, Münster/Hamburgo 1992, 77-102; S. Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* [1973]. Trad. de N. Vidal. Barcelona 1974; D. Banerjee (ed.), *Marxian Theory and the Third World*, Nueva Deli *et al.* 1985; P. Baran, *La economía política del crecimiento* [1957]. Trad. de N. Warman. México 1959; D. Boris, "Marx, Marxistische Revolutionstheorie und die Dritte Welt", en: *Marxistische Blätter* (1983), fasc. 2, 47-53; –, "Die Dritte Welt im Zeitalter der Extreme", en: *Sozialismus* 23 (noviembre de 1996), 49-56; R. H. Chilcote, *Dependency and Marxism: Towards a Resolution of the Debate*, Boulder 1982; A. Córdova y H. Silva Michelena, *Aspectos teóricos del subdesarrollo*, Caracas 1967; –, *Die wirtschaftliche Struktur Lateinamerikas: Drei Studien zur politischen Ökonomie der Unterentwicklung*, Frankfurt/M 1969; A. Córdova, *Heterogeneidad estructural y dependencia*, Caracas 1973; M. Dobb, *Economic Growth and Underdeveloped Countries*, Londres 1963; F. Engels, "Los movimientos de 1847", en: –, *Escritos de juventud*. Trad. de W. Roces. México 1981, 663-671; K. Ernst y H. Schilling (eds.), *Entwicklungsländer: sozialökonomische Prozesse und Klassen*, Berlín Or. 1981; H. Faulwetter, "Die Ausbeutung der Entwicklungsländer durch das internationale Monopolkapital", en: Stier, 1998, 14-18; – y P. Stier, *Entwicklungsländer am Scheideweg*, Frankfurt/M 1984; C. Franco, "Entwicklung, Nation und Sozialismus", en: W. F. Haug y W. Elfferding (eds.), *Internationale Sozialismusdiskussion 2*, *Argument* n° extraordinario 78, Berlín Occ. 1982, 6-22; J. Goldberg, "'Springquell des Reichtums' oder Sozialfall? Der Süden in der Weltwirtschaft", en: *Blätter* 37 (1992), fasc. 9, 1069-77; E. Hobsbawm,

Historia del siglo XX [1994], Trad. de J. Fací, J. Ainaud y C. Castells. Buenos Aires 1998; Th. Hurtienne, "Peripherer Kapitalismus und autozentrierte Entwicklung", en: *Prokla* 11 (1981), fasc. 44, 105-136; P. Khalatbari, Ökonomische Unterentwicklung. Mechanismus – Probleme – Ausweg, Berlín RDA 1971; –, "Entwicklungsländer", en: *Handbuch Wirtschaftsgeschichte*, vol. 2, Berlín Or. 1981, 807-812; V. Kiernan, "Marx and India", en: *The Socialist Register* 4 (1967), 159-189; U. Melotti, *Marx y el tercer mundo. Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborado por Marx* [1971]. Buenos Aires 1972; K. Marx y F. Engels, *Acerca del colonialismo. (Artículos y cartas)*. Sin datos de trad., Moscú 1970; –, *La guerra civil en los Estados Unidos*, vol. 1. Trad. del fr. de P. García Moya. México 1973; –, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. Trad. de F. Ceretti, O. Terán, L. Mames y P. Scarón, rev. de M. I. Silberberg. México 1979; –, *Escritos sobre Rusia*, vol. 2: El porvenir de la comuna rusa. Trad. de F. Blanco, prep., rev. y notas de J. Aricó. México 1980; U. Menzel, *Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie*, Hamburgo 1991; D. Nohlen y F. Nuscheler (eds.), *Handbuch der Dritten Welt*, vol.1, Hamburgo 1982 (3ª ed. modif., Bonn 1992); –, "Über das Konzept der strukturellen Heterogenität", en: Nohlen/Nuscheler 1982, 92-116; –, "Was heißt Entwicklung", en: –, 1992, 55-75; F. Nuscheler, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*, Bonn1996; *Peripherie* 14, año 4 (otoño de 1983) (*Die Dritte Welt und Marx*); Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), *Informe sobre el Desarrollo Humano*, Madrid 1996; R. Schlesinger, *La internacional comunista y el problema colonial* [1974], México 1974; P. Stier (ed.), *Handbuch Entwicklungsländer. Sozialökonomische Prozesse, Fakten und Strategien*, Colonia 1988.

Dieter Boris

Trad. de Ángelo Narváez León

➪ Anticolonialismo, Colonialismo, Condiciones de reproducción, Conflicto Norte-Sur, Corporaciones multinacionales, Crisis de deuda, Desacoplamiento, Desarrollo, Descolonización, Disociación, División internacional del trabajo, Ecología, Economía mundial, Época, Estado nacional, Explotación, Formación social, Globalización, Imperialismo, Intercambio, Intercambio desigual, Guerra Fría, Ley del valor, Liberación nacional, Marginación, Mercado mundial, Metrópolis, Modernización, Modernización recuperatoria, Modo de producción asiático, Modo de producción colonial, Neocolonialismo, No alineación, Nuevo orden económico mundial, Periferia/centro, Pobreza/riqueza, Pueblos sin historia, Sistema mundial, Subdesarrollo, Tercer Mundo.

Pereza

Al.: Faulheit.
Ár.: kasal.
Ch.: landuo 懶惰.
Fr.: paresse.
In.: laziness.
Ru.: len'.

I. Ya sea en el trabajo esclavo, en la servidumbre, en el trabajo asalariado o en el cumplimiento obligatorio de planes en el socialismo de Estado, los trabajadores han soñado una y otra vez con encontrar su verdadera determinación más allá del gasto de sus fuerzas físicas y psíquicas: elogio de la pereza. No fue Marx el primero en formular estos anhelos en *C*: "De hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha" (MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044).

Los empresarios gritaron 'p.' en el s. XIX cuando los obreros exigieron la jornada de diez horas, la de ocho. La ociosidad sería el comienzo del vicio de la autodeterminación. Incluso eruditos de esa época, como Gustav Freytag, saben que "el alemán es más grande y bello cuando trabaja" (1853, 128). Para los trabajadores, 'p.' puede significar múltiples cosas: ante todo, simplemente no-trabajo; luego goce sin esfuerzo; ulteriormente, ocio (*vita contemplativa*) y, finalmente, "ocio activo" (Bloch 2014, 523) en el tiempo libre o "desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo" (MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044).

Ya la Antigüedad conoce el concepto de p. Diógenes el cínico quiere sustraerse a las fatigas del trabajo por medio de la falta de necesidad; los hedonistas, por el contrario, persiguen el goce y el placer sin esfuerzos. Los seres humanos de la Edad Media, asolados por hambrunas y plagas, reinterpretan –profanamente y de modo materialista– el Paraíso elíseo como la tierra de la abundancia. Finalmente, todos los utopistas, desde Tomás Moro a Edward Bellamy –a pesar de su amor por la razón, el orden y la visión panorámica–, cuidan para que, en los sistemas sociales por ellos ideados, se trabaje poco: ya siete, ya cuatro horas, ya solo de acuerdo con las necesidades.

¿Cómo se llega, entonces, a que en 1880 –en medio del vertiginoso ascenso del movimiento de los trabajadores– Paul Lafargue, yerno de Marx, se pronuncie de este modo?: "Una extraña adicción domina a la clase obrera de los países en que gobierna la civilización capitalista. Esa adicción, que tiene como consecuencia la miseria individual y de las masas, atormenta a la triste humanidad desde hace dos siglos. Esa adicción es el amor al trabajo, la adicción furiosa al trabajo, que llega hasta el agotamiento

de los individuos y de su descendencia" (1998, 20). La polémica intervención de Lafargue apunta al acoplamiento, en curso en ese momento, entre, por un lado, un concepto de trabajo eufórico y ya no más aprehensible mediante las categorías de la crítica de la economía política y, por el otro, la identidad colectiva del movimiento de los trabajadores. Siguiendo una observación de Marx (MEW 19, 15; 2015, 440), Lafargue critica la idea de la clase trabajadora como portadora de un grado de cultura superior –"Es el trabajo el que a esta alianza / da una fuerza jamás sospechada; / el trabajo, que, en nuestro globo terráqueo, / crea solo todos los valores" (cit. en Münchow 1981, 55)–, cimentada en la tradición de Lassalle, en cuanto variante proletaria de la ética del trabajo cristiano-burguesa.

La ambivalencia en la función formadora de identidad del concepto eufórico de trabajo se muestra claramente en el desprecio que muchos trabajadores sienten por los que no trabajan, entre los cuales están comprendidos los rentistas capitalistas, pero también los intelectuales y, en buena medida, los desempleados. Al mismo tiempo se consolida el autorretrato del proletariado 'inmaculado', fortalecido por el trabajo y no debilitado por el lujo, para el que debe citarse, de manera paradigmática, el pasaje final de la narración más conocida de Minna Kautsky, *Ein Maifesttag* [Un 1º de mayo] (1907) "Entonces lo elevó con esa maravillosa energía que es propia de las clases bajas, que aún permanecen inmaculadas y frescas, que no se han tornado frenéticas a causa de la lujuria y la gula" (cit. en *Des Morgens erste Röte*, 1982, 339).

A la disposición de los trabajadores para reconocer en el trabajo la única fuente de representaciones de la propia felicidad con vistas a la elevación de la autoestima, opone Lafargue "el derecho a la p.": en un sentido histórico, él exige, sin lograr influir en las corrientes principales del movimiento de los trabajadores, una inversión de la valoración dominante dentro de la teoría y la práctica: "Pero convencer al proletariado […] de que el trabajo será un condimento de los placeres de la p., un ejercicio útil al organismo humano, una pasión útil al organismo social solamente cuando sea sabiamente reglamentado y reducido a un máximo de tres horas diarias: esa es una tarea difícil que supera mis fuerzas" (1998, 33s.).

En lo que se refiere a la teoría marxista, solo Ernst Bloch ha continuado las reflexiones de Lafargue, pero sin referirse a él. El "ocio activo", como lo formula paradójicamente Bloch, pertenece a los "esquemas de un mundo mejor" (2014, 7) en cuanto expresión de un trabajo y una cultura que ya no están más alienados. Al igual que el trabajo, para Bloch el ocio es una categoría económico-política, antropológica y ética. Como cate-

goría económico-política, el ocio es caracterizado por la sociedad de clases respectiva e integrado al ciclo de producción y reproducción; como categoría antropológica, hace referencia a una propiedad fundamental de la naturaleza humana; y, como categoría ética, a la (futura) libertad de hacer y no hacer. Sin embargo, a Bloch le falta en gran medida el elemento subversivo. Mientras que, en Lafargue, la p. es un factor del cuidado de sí, el ocio aparece en Bloch como elemento constitutivo del desarrollo cultural: "La cultura forma así en el *ocio, que es su trabajo*, […] sustancias de la verdadera *libertad*" (2014, 516; trad. mod.). Por el contrario, en la sociedad de clases, la p., determinada por la economía, se pervierte en mercancía (509), el tiempo libre es "libertad falsificada" (508); el ocio, ocio "*falso*" (524); una ideología del ocio que hace creer a los individuos en un estado cuya realización desea impedir: "una dicha como lecho de reposo, en lugar de serlo como expedición y plenitud de vida" (525). Recién en una sociedad sin clases nos reconcilia el ocio no solo con la naturaleza (523), sino también con nosotros mismos. Con el ingreso del "ocio activo" en su "historia principal" comienza nada menos que la "historia humanizada en sí" (528; trad. mod.).

Bibliografía: W. Asholt y W. Fähnders (eds.), *Arbeit und Müßiggang 1798-1914*, Frankfurt/M 1991; –, *Des Morgens erste Röte. Frühe sozialistische deutsche Literatur 1860-1918*, Leipzig 1982; G. Freytag, "Neue deutsche Romane", en: *Die Grenzboten*, año 12, fasc. 2, 1853, 128; P. Lafargue, *Das Recht auf Faulheit*, Grafenau/Sehnde 1998; U. Münchow, *Arbeiterbewegung und Literatur 1860-1914*, Berlín RDA/Weimar 1981; K. Marx, "Crítica al programa de Gotha", en: –, *Antología de Karl Marx*. Sel. e introd. de H. Tarcus. Trad. del Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS. Buenos Aires 2015, 437-460; D. Richter, *Schlaraffenland. Geschichte einer populären Phantasie*, Colonia 1948.

Klaus-Michael Bogdal

II. El elogio de la p. en el sentido de no-trabajo puede entenderse, siguiendo a Marx, como forma de protesta que invierte el impulso ideológicamente excesivo hacia el trabajo alienado; en lugar de ello, Marx apunta, en una cierta negación, como antes de él lo hizo Fourier, al trabajo no alienado, "trabajo libre" en cuanto "autorrealización". Reconoce la polémica recriminación de 'p.', por otra parte, como una cuya magnitud de referencia dialéctica oculta hay que sacar a la luz. Desde entonces, la reducción de tiempo de trabajo y el desempleo masivo transformaron ampliamente el valor y el carácter de clase de la 'p.' y la laboriosidad.

La ambivalencia del término *faul* [perezoso, putrefacto], emparen-

tado con el ingl. *foul*, se muestra en los sustantivos correspondientes 'putrefacción' y 'p.'. En la recriminación de la 'p.' se solapan representaciones de futilidad cristiano-preburguesas (indolencia del corazón) y burguesas (rechazo de la 'diligencia' universalmente exigida, lat. *industria*): "el ocio es la madre de todos los vicios" dice el refrán presente en muchas lenguas, cuya dialéctica desarrolla Brecht en la primera estación de *Los siete pecados capitales de los pequeñoburgueses* (2006, 1771). "Apartad a los ociosos" se lee, sin embargo, también en la Internacional. Es a menudo objeto de controversia social qué se considera 'ociosidad' o, vulgarmente, 'p.' y cómo se lo valora.

1. Aristóteles ve el ocio, gr. σχολή (de donde se deriva 'escuela') como requisito para la filosofía, cuya más alta forma es la vida puramente *contemplativa*, el βίοσ θεωρητικόσ (*EN*, lib. X). Esto presupone ya, sin embargo, un concepto de 'trabajo' intelectual, intensivo; según Platón, el filósofo debe ser un φιλόπονος, lo que revaloriza metonímicamente el término más negativo para trabajo, πόνος (sufrimiento, penuria). P. (ἀργὶα) se sitúa aquí junto a embriaguez (μέθη) y molicie (μαλακὶα), y queda excluida para la clase estatal armada de los guardianes (*República*, lib. III, 398e). Platón y Aristóteles se mueven, de manera autónoma, dentro del horizonte de los esclavistas. El trabajo físico, sobre todo bajo determinación externa, se considera indigno del ser humano; quienes deben realizarlo no cuentan como 'seres humanos', sino como herramientas. Este punto de vista describe la línea de los amos en la cultura griega antigua.

Siglos antes, Hesíodo despliega un horizonte en general afirmativo del trabajo y parcialmente crítico de la dominación en el gran poema didáctico prefilosófico *Trabajos y días*, donde idealiza el *ethos* del campesino libre y autónomo. Sus adversarios son los 'nobles' señores, a los que representa como δωροφάγοι (1978, v. 39), como "comilones de impuestos", como devoradores corruptos y fuera de la ley del plusproducto ajeno; los presenta como aves de rapiña en una fábula que critica la dominación (vv. 201-211). En este contexto, la ἀργὶα, la inactividad, y los ἀεργοί, los que no trabajan –"zánganos sin aguijón, que consumen el esfuerzo de las abejas comiendo sin trabajar"– se vuelven conceptos de protesta e, incluso, de lucha (vv. 302-305). Las obras del trabajo deben ser moderadas (μέτρια) y, por ende, "realizadas gustosamente" (v. 305; trad. mod.). Las mujeres emergen como el punto de fractura interno, al amenazar este orden con posibilidades suntuosas. El discurso en contra de los ociosos dominadores es, al mismo tiempo, misógino.

La cultura cristiana reúne ambos factores, el *ethos* universal del trabajo de Hesíodo y el del modelo de vida que alcanza su cima en la contemplación de Aristóteles.

En su fragmentario *Tratado del gobierno de los príncipes*, escrito hacia 1265, Tomás de Aquino llega a advertir contra el establecimiento de ciudades en ambientes demasiado bellos, ya que "la mucha amenidad del lugar mueve los hombres a demasiadas delicias, cosa que es muy dañosa a una Ciudad", aunque sea porque "haciéndose con ellos [los deleites] los hombres delicados, dan en perezosos" (1786, lib. II, cap. 4, 55s.). Pero, aun así, la laboriosidad siempre está subordinada a una representación de la 'buena vida', incluso si esta es articulada en un sentido religioso.

La Modernidad burguesa desata los horrores de la pobreza con el "trabajo *sans phrase*" (Marx) haciendo, por ejemplo, de las tierras comunitarias propiedades señoriales por medio de *inclosures* [cercados] y destruyendo las instituciones de previsión social heredadas del feudalismo. Es la época de la expropiación masiva de las tierras de los campesinos, de su transformación en indigentes [*Paupers*] y vagabundos, así como de la "legislación sanguinaria" contra los indigentes, un proceso que Marx describe en *C*, I, en el capítulo sobre la llamada acumulación originaria (MEW 23, 741; *C*, I/3, 918). La precisión cabalmente burguesa, en cambio, viene dada por Kant: "El mayor goce sensible, que no lleva consigo absolutamente ninguna mezcla de repugnancia, es, en estado de salud, el *reposo después del trabajo*"; la "p." se caracteriza para él por "la propensión al reposo sin trabajo anterior" (1991, § 87, 258s.). De acuerdo con Hegel, a partir del ejemplo de *Inglaterra* se puede estudiar "que en medio del *exceso de riqueza* la sociedad civil […] no posee bienes propios suficientes para impedir el exceso de pobreza", sino que "el medio más directo que se ha ensayado […] contra la pobreza –tanto contra la destrucción del pudor y el honor, bases subjetivas de la sociedad, como contra la p. y los derroches que engendran la plebe– ha consistido en abandonar a los pobres a su destino y condenarlos a la mendicidad pública" (2004, § 245, 220). Con respecto a la vida claustral, Hegel toma nota de la supresión de los "perniciosos institutos del celibato, de la pobreza y de la p." en Alemania por medio de la Reforma (1980, 685; trad. mod.).

Más tarde, Engels provee el contexto materialista histórico. Por medio de "la imprenta y las necesidades de un comercio más intenso", le fue quitado al clero, "representante ideológico del feudalismo medieval", "su monopolio del leer y escribir e incluso […] la instrucción superior. […] Los juristas –oficio recién creado– quitaron al clero una serie de posiciones de gran importancia. La mayor parte de este se hizo inútil y lo reconoció y demostró con su p. e ignorancia creciente" (MEW 7, 334; 1974, 10). Metonímicamente polemiza Hegel contra la "p. del *pensamiento*" a la que se le debe obstaculizar

"una salida demasiado fácil" (*ECF*, § 55, 159). La "p. de la razón" (trad. mod.) se sustrae a "todas las exigencias de la reflexión" y rehúye "ahondar […] en las profundidades de la naturaleza y del espíritu" (1955, 459). 'P.' es aquí, en todo sentido, negativa en un sentido no dialéctico. La situación no es diferente, por ejemplo, con Thomas Carlyle, cuyo escrito *Past and Present* [Pasado y presente], de 1843, estigmatiza a una "aristocracia perezosa", cuyo destino es un "abismo que llena a uno de desesperación" (cit. en Engels MEW 1, 534). Por el contrario, pondera el trabajo –por "muy mammonizado", por "muy rebajado" que esté– como portador de "una eterna nobleza, incluso una santidad" (540).

2. En la genealogía burguesa del capital, la p. juega, como se mofa Marx, "el mismo papel que el *pecado original* en la teología": el "origen" del patrimonio de capital "se nos explica […] contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite diligente, inteligente y ante todo ahorrativa, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes que dilapidaban todo lo que tenían" (MEW 23, 741; *C*, I/3, 891; trad. mod.). La diligencia y la p. se agrupan, conforme a este mito de legitimación, como rico y pobre. La diferencia de clase es reducida a una oposición moral, de igual modo a como, en circunstancias de desempleo masivo, cada caso individual se reduce a la falta de voluntad para el trabajo. Marx y Engels les reprochan a esos puntos de vista su carácter proyectivo: una idea como "la 'placentera p.' figura íntegramente entre las más triviales ideas burguesas" (MEW 3, 199; *IA*, 251; trad. mod.). En contra del ideologema de que, "con la abolición de la propiedad privada, cesará toda actividad, y se propagará una p. general", el *MC* objeta: "De acuerdo con ello, la sociedad burguesa hace tiempo tendría que haber sucumbido a causa de la p.; pues *aquellos* que en ella trabajan no obtienen ganancias, y *aquellos* que las obtienen, no trabajan. Toda esta consideración desemboca en la tautología de que no existe ya el trabajo asalariado en cuanto deja de existir el capital" (MEW 4, 477; *MC*, 45).

Esto no quiere decir que Marx no vea aquí un problema. Concibe el dispositivo del capitalismo como un ordenamiento autonomizado para exprimir el plustrabajo. "Como fanático de la valorización del valor, el capitalista *constriñe* implacablemente a la humanidad a producir […] condiciones materiales de producción que son las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo" (MEW 23, 618; *C,* I/2, 731). El capitalista también está atrapado en un "mecanismo social, en el que […] no es más que una rueda del engranaje" (ibíd.; ibíd., n. 'b'). Si se suprime este mecanismo de coerción activo en un

sentido doble (la acumulación para los capitalistas, el plustrabajo para los trabajadores dependientes), no desaparece con él toda necesitad de plustrabajo si no se quiere comprometer el fondo social para previsión y desarrollo de toda clase. Ya en 1847, Marx sostiene, en contra de Proudhon y Bray, que, con la superación del capitalismo, debe ser creada una reglamentación sucesoria para las funciones económicas como las indicadas y otras similares: "Lo que hoy es resultado de la acción del capital y de la competencia entre los obreros, mañana, al abolir la relación entre el trabajo y el capital, será logrado por efecto de un acuerdo basado en la relación entre la suma de las fuerzas productivas y la suma de las necesidades existentes" (MEW 4, 104; 1987, 40). Sobre la idea de reemplazar el dinero por certificados de tiempo de trabajo opina Marx que quien más trabaja "tendrá que holgar" de manera proporcional a la diferencia de tiempo del que menos trabaja, "[y] para que este nuevo derecho a la holgazana no solo sea reconocido sino también apreciado en la nueva sociedad, es necesario que esta última encuentre su más alta felicidad en la p. y que el trabajo le pese como una cadena de la que deberá librarse a todo trance" (103; 39). Aunque esta argumentación no sea concluyente, hay tanto de cierto en ella como que la "competencia de p." (ibíd.) será la consecuencia de relaciones en las que, en condiciones de escasez, los individuos obtienen lo suyo independientemente de su participación en el trabajo necesario. En *C*, I, Marx introduce el concepto del "tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*" para explicar por qué no es válida la afirmación de que "cuanto más perezoso o torpe es un hombre, tanto más valiosa es su mercancía porque aquél necesita tanto más tiempo para fabricarla" (MEW 23, 53; *C*, I/1, 48; trad. mod.).

'P.' como palabra propagandística para la explotación extensiva. Como ya en el *MC*, en *C*, I Marx ataca la demagogia capitalista, que, por ejemplo, ante la limitación del tiempo de trabajo por ley, invoca la p., con todo su séquito de vicios, porque ve reducida la ganancia. Marx cita, de los informes de fábrica, una petición contra la reducción del trabajo infantil, a la que los fabricantes habían incitado a algunos de sus trabajadores de zonas rurales: "Vuestros peticionarios, en su condición de padres, entienden que una hora adicional de holganza tenderá más a pervertir a los niños que a otra cosa, pues la ociosidad es la madre de todo vicio". Marx deja la réplica a esta hipocresía en manos del citado informe de la fábrica, donde se lee: "El trabajo mismo, en virtud de la rapidez febril de la maquinaria, requiere un desgaste incesante de destreza y movimiento, bajo el control de una atención infatigable, y parece algo excesivo permitir a estos padres que tilden de 'perezosos' a sus propios hijos, los cuales, una vez-

deducido el tiempo que emplean en las comidas, pasan encadenados durante 10 horas enteras a tal ocupación […] Es preciso estigmatizar como la más pura *cant* [gazmoñería] y la hipocresía más desvergonzada, toda esa cháchara inhumana en torno a 'la ociosidad y el vicio'" (cit. en MEW 23, 241s. n. 32a; *C*, I/1, 274 n. 32 bis; trad. mod.). Marx cita al anónimo autor de un escrito sobre el comercio que legitima la semana laboral de 60 horas, entre otras cosas, con la indicación de que "la humanidad en general se inclina naturalmente a la gandulería y la indolencia", etc. (291; 332). "A estos efectos", comenta Marx, "y para 'extirpar la holgazanería, la depravación y las ensoñaciones románticas sobre la libertad', así como 'para reducir los impuestos de beneficencia, fomentar la industriosidad y *abatir el precio del trabajo en las manufacturas*', nuestro fiel Eckart del capital propone un remedio probado: a aquellos trabajadores que caigan en las manos de la beneficencia pública, en una palabra, a los *paupers* [indigentes], se los encerrará en un 'hospicio ideal' (*an ideal workhouse*). Debe convertirse ese hospicio en una *casa del terror* (*House of Terror*)" (292; 333). Esta "'*casa del terror*' para pobres", continúa Marx, "con la que el alma del capital aún soñaba en 1770, se erigió pocos años después como gigantesca '*casa de trabajo*' para el obrero fabril mismo. Se llamó *fábrica*. Y esta vez lo ideal resultó pálido comparado con lo real" (293; 335).

3. Marx entendería probablemente la adicción al trabajo, en el sentido de lo que ha sido llamado *workaholism* y descripto por Weizenbaum a partir del ejemplo del programador que cae presa de un automatismo de su trabajo, como contraparte subjetiva del productivismo capitalista, con su voluntad de "acumulación por la acumulación, producción por la producción misma" (MEW 23, 621; *C*, I/2, 735). Esta figura está preanunciada en el atesorador, quien fetichiza la riqueza abstracta en su forma material y "sacrifica" por ella sus "apetitos carnales": "Laboriosidad, ahorro y avaricia son por consiguiente sus virtudes cardinales" (MEW 23, 147; *C*, I/1, 163; trad. mod.). Mientras que la seguridad en la que el atesorador pone su dinero está muerta, el capitalista deja 'trabajar' la suya, i.e. succiona el plustrabajo ajeno, no remunerado.

Las preguntas por qué significa 'trabajo' y cómo se regula este a sí mismo cuando se ha emancipado de la forma del trabajo asalariado han ocupado reiteradamente a Marx. Los sueños de p., con su negación total abstracta del trabajo no libre existente, se adhieren a la representación del trabajo *repulsivo* (*travail répulsif*), que es concebido, como en la Biblia, en cuanto "blasfemia" y que predomina en Adam Smith. Marx contrapone a esta concepción su concepto de trabajo *atractivo* (*travail attractif*), no sin dar la razón a Smith en "que en las formas históricas del traba-

jo –como trabajo esclavo, servil, asalariado– este se presenta siempre como algo repulsivo, siempre como *trabajo forzado*, *impuesto desde el exterior*, frente a lo cual el no-trabajo aparece como 'libertad y dicha'" (MEW 42, 512; *Gr.* 2, 119). Marx entiende el trabajo "repulsivo" de Smith como "trabajo antitético". No solo este sueña con el no-trabajo, sino que lo hace todo trabajo "al que aún no se le han creado las condiciones, subjetivas y objetivas […] para que el trabajo sea *travail attractif*, autorrealización del individuo", y ya no "esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera" (512; 119s.).

El trabajo convertido en "la primera necesidad vital", en el que Marx ve la signatura histórica de una sociedad futura que habrá rebasado "totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués" (MEW 19, 21; 2015, 446) no es ni el trabajo asalariado, ni en absoluto una motivación laboral 'abstracta', independizada de representaciones de sentido en cuanto al contenido y de objetivos vitales concretos. Su condición es la reducción radical del tiempo de trabajo, que Marx espera de la generalización del trabajo en un alto nivel técnico. Su reducción al mínimo debería, sin embargo, tal como lo ha notado Adorno, "afectar radicalmente al concepto praxis"; la contemplación sería posible entonces "sin in-humanidad" (*GS* 6, 240; *DN*, 243; trad. mod.). Con la compulsión heterónoma al trabajo, la 'p.' perdería su horror junto con su promesa de felicidad. Esta última acecha al estado de la alienación como su contraparte afectada por él. Al final de *Los siete pecados capitales de los pequeñoburgueses*, Brecht hace aparecer otra vez este anhelo. Su heroína, Anna, ha hecho carrera: "Todo había salido bien. Sin embargo, Anna / estaba con frecuencia cansada y envidiaba a quien / podría pasar el tiempo sin hacer nada. // Insobornable y orgullosa, / indignándose ante toda brutalidad, / Entregada a sus instintos, ¡feliz! / ¡Amante del amado solo y / aceptando abiertamente lo que él necesitaba!" (2006, 1778). Semejante anhelo, que acecha al trabajo y la política alienados, está él mismo alienado en cuanto la política y el trabajo y, de hecho, toda actividad, toda práctica que exceda la satisfacción de las necesidades, estén ausentes en él. Esta ausencia determina, sin embargo, el anhelo. Lo que sigue siendo cierto en relación con ese anhelo es la frase de la *IA* citada *supra*, que explica la identificación de la p. con el goce como "las más triviales ideas burguesas". No de otro modo hace terminar Brecht *Los siete pecados capitales*: tras el último estallido de los contradeseos anárquicos, la doble 'sensata', Anna II –esto es, el intelecto que calcula racionalmente en el marco del orden burgués–, empuja a la heroína de nuevo al triunfo de "haberlo logrado", mermado por la resignación. Si Brecht supera tal vacilación entre la adaptación a las presiones profesionales y el in-

trascendente sueño de satisfacción sin praxis en una perspectiva de productividad liberada, Adorno quiere anular, en su utopía de relaciones pacificadas, todo recuerdo no solo de coacciones de producción, sino incluso de producción sin coacción: "*Rien faire comme une bête*, flotar en el agua y mirar pacíficamente al cielo, 'ser, nada más, sin otra determinación ni complemento', podría reemplazar al proceso, al hacer, al cumplir, haciendo así efectiva la promesa de la lógica dialéctica de desembocar en su origen" (GS 4, 180; *MM*, 157). Sin embargo, este "ser" como "lo inmediato indeterminado", como dice Hegel en el primer capítulo de la *CDL*, a la que Adorno alude aquí, sería "en realidad la *nada*, ni más ni menos que la nada" (HW 5, 83; *CDL*, 77). Lo que desemboca en este "origen" no sería la liberación. El productivismo solo se rompería, sobre la base de la necesidad vencida, con la liberación de la productividad humana para "el desarrollo de las fuerzas humanas considerado como un fin en sí mismo" (MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044).

Bibliografía: T. de Aquino, *Tratado del gobierno de los príncipes*. Trad. de A. Ordóñez das Seyjas y Tobar. Madrid 1786; E. Bloch, *El principio Esperanza*, vol. 2. Trad. de F. González Vicen. Madrid 2014; B. Brecht, *Teatro completo*. Trad. de M. Sáenz. Madrid 2018; F. Engels, *La guerra de los campesinos en Alemania*. Ed. de H. García Brito. La Habana 1974; G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Trad. de W. Roces. México 1955; –, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermal. Buenos Aires 2004; –, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Versión de J. Gaos. Pról. de J. Ortega y Gasset. Madrid 1980; Hesíodo, *Trabajos y días*, en: Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Introd., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez. Madrid 1978, 115-168; I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de J. Gaos. Madrid 1991; –, "Crítica al programa de Gotha", en: –, *Antología de Karl Marx*, selección e introducción de H. Tarcus. Trad. del Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS. Buenos Aires 2015, 437-460.

Wolfgang Fritz Haug
Trad. de Tomás Sufotinsky

⇨ Alienación, Avaricia, Calvinismo, Coacción, Crítica de la industria, Cultura de los trabajadores, Deseo, Desempleo, Dialéctica, Disciplina, Educación laboral, Experiencia, Fábrica, Felicidad, *Flâneur*, Fourierismo, Goce, Hedonismo, Indigente, Lasalleanismo, Libertad, Mercantilización, Necesidad, Negación determinada, País de Jauja, Praxis, Productivismo, Racionalidad, Razón, Reducción del tiempo de trabajo, Rendimiento, Segunda naturaleza, Tiempo disponible, Tiempo libre, Trabajo, Utopía.

Pobreza/Riqueza

Al.: Armut/Reichtum.
Ár.: faqr/tharwa.
Ch.: pinqiong/caifu 穷贫 / 财富
Fr.: pauvreté/richesse.
In.: poverty/wealth.
Ru.: bednost'/bogatstvo.

En su *Introducción a la economía política*, Rosa Luxemburg hace notar que la pregunta "¿qué es la riqueza?" constituía el "nuevo interrogante" de la "burguesía ascendente en Europa occidental" y el objeto de la "nueva ciencia de la economía [política]" que se desarrolló desde principios del siglo XVI primero, en Italia; luego, en Inglaterra y Francia (cf. Luxemburg 1980, 70). Esta ciencia reconoció muy pronto que la riqueza social es creada por el trabajo y también vio pronto que la riqueza de la sociedad burguesa tiene como fundamento la pobreza. Marx señala que ya Thomas Culpeper (1578-1662) toma la expresión "*labouring poor*" [pobre laborioso] de la reciente legislación sobre la pobreza (MEW 23, 788; *C*, I/3, 950) y que un escrito del año 1677 sobre la exportación de lana informa claramente que la empresa manufacturera vive de la pobreza de aquellos que engendran la riqueza (596; 702).

En una conexión sistemática se encuentra el par conceptual p./r. en la obra de Bernard de Mandeville, quien, en *La fábula de las abejas,* de principios del siglo XVIII, acierta en expresarlo así: "a todas las naciones ricas les interesa que la mayor parte de los pobres nunca esté inactiva y, sin embargo, que gasten continuamente lo que perciben… Los que se ganan la vida con su trabajo diario […] no tienen nada que los acicatee para ser serviciales salvo sus necesidades, que es prudente mitigar, pero que sería insensato curar". De esto "se desprende que en una nación libre […] la riqueza más segura consiste en una multitud de pobres laboriosos" (cit. en MEW 23, 643; *C*, I/3, 762; cf. de Mandeville [1714/1728] 1982, 190).

1. En su propósito científico de "sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna" (MEW 23, 15s.; *C*, I/1, 8), Marx retoma el hilo de la ciencia económica burguesa en el punto en que fue dejado por Ricardo, quien había convertido "por fin, conscientemente, la antítesis entre los intereses de clase, entre el salario y la ganancia, entre la ganancia y la renta de la tierra, en punto de partida de sus investigaciones" (20; 13). Pero en lugar de concebir esta antítesis como "ley natural y universal de la riqueza social" (675; 805), Marx saca a la luz, partiendo del examen de la forma mercancía, la propiedad privada capitalista como el fundamento más íntimo de aquella antítesis. A través de ella, la clase de los poseedores de los medios de producción y la de los poseedores de la fuerza de trabajo se encuentran colocados en una relación antagónica.

1.1. Esta relación puede ser considerada de dos maneras. En cuanto mera relación de intercambio entre poseedores de fuerza de trabajo y propietarios de medios de producción, ella aparece como relación puramente objetiva. Como relación productiva de hecho, se presenta por el contrario como relación personal de explotación: como trabajo humano en la forma de actividad creadora alienada, como una actividad creadora que produce "riqueza abstracta" (MEW 23, 167; *C*, I/1, 186). Este "trabajo alienado" reproduce, al mismo tiempo sus propias condiciones: "Por una parte, el proceso de producción transforma continuamente la riqueza material en capital, en medios de valorización y disfrute para el capitalista. Por otra parte, el obrero sale del proceso de producción, constantemente, tal como entró en él, fuente personal de la riqueza, pero despojado de todos los medios para hacer efectiva esa riqueza. Como antes de ingresar al proceso su propio trabajo ya se ha convertido en ajeno, ha sido apropiado por el capitalista y se ha incorporado al capital, dicho trabajo se objetiva constantemente, durante el proceso, en producto ajeno" (595s.; *C*, I/2, 701).

La interpretación teórica efectuada aquí del par conceptual p./r. ya había conducido, en los *Grundrisse*, a la determinación de la "pobreza absoluta" como signatura esencial del trabajo asalariado y de la elaboración de la contradicción incluida en el trabajo asalariado entre pobreza absoluta y posibilidad universal de la riqueza. "El trabajo, puesto como *no-capital* […] *concebido negativamente*", es decir, en cuanto "no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo […] existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva", es la "*pobreza absoluta*", es decir, la pobreza "no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva". Pero al mismo tiempo, este trabajo, "*concebido positivamente*, […] no como objeto, sino como actividad" y sujeto, "no como auto *valor*, sino como la *fuente viva* del valor", es también "la *posibilidad universal* […] [de la riqueza] que se preserva en la acción en cuanto tal" (MEW 42, 217; *Gr.*, 1, 235s., trad. mod.). Frente a esto existe la "riqueza universal" en cuanto separada del trabajo, "objetivamente, como realidad" en el capital en cuanto relación de propiedad en la totalidad de los medios sociales de producción y de vida (ibíd.; ibíd.).

1.2. Del mismo modo que el antagonismo entre capital y trabajo asalariado, la contradicción entre riqueza y trabajo no es una relación estática, sino una que se halla en movimiento, en desarrollo, y que Marx capta de manera cada vez más exacta en el curso de sus estudios (cf. por ejemplo MEW 40, 510-522; *MEF,* 104-21; MEW 6, 406-

423; *TAyC*, 15-29; MEW 23, 640-744; *C*, I/3, 759-895; MEW 25, 257-70, 630s.; *C*, III/6, 317-333; *C*, III/7, 795s.; cf. Engels, MEW 20, 239; *AD,* 253). Si la génesis de esta relación yace en la "llamada acumulación originaria" (MEW 23, 741; *C*, I/3, 891), su despliegue de formación inmanente se halla fundado en el proceso de crecimiento del capital, cuya necesidad evolutiva interior Marx presenta en *C*, I como "la ley general de la acumulación capitalista" (cap. XXIII). Luego, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo social, tal como ella ha sido impuesta por el capital, produce, frente al crecimiento de este, un crecimiento acelerado de la "superpoblación relativa o ejército industrial de reserva" (675; 805), que repercute en la relación de explotación, agudizándola. Al mismo tiempo, se agrava la situación social de la clase trabajadora en su conjunto (673ss.; 803ss.). "Cuanto mayores sean la riqueza social, el capital en funciones […] y, por tanto, también, la magnitud absoluta del proletariado y la fuerza productiva de su trabajo, tanto mayor será [el] ejército industrial de reserva. […] Pero cuanto mayor sea este ejército de reserva en proporción al ejército trabajador activo, tanto mayor será la masa de la sobrepoblación consolidada, cuya miseria está en razón inversa a la tortura de su trabajo. Cuanto mayores sean, finalmente, las capas de la clase trabajadora formadas por menesterosos enfermizos […], tanto mayor será el pauperismo oficial" (673s.; 803).

De este modo, pobreza y riqueza aparecen como "los polos opuestos de la producción capitalista" (725; 872). "La ley […] que mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa […] y el volumen o intensidad de la acumulación, […] produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital" (675; 805).

En el mismo sentido había constatado Marx ya en *Trabajo asalariado y capital* que el antagonismo cada vez más agudo entre capital y trabajo en general ocasiona una distribución "desigual" de la creciente riqueza social, y "la situación social del trabajador" desciende "un grado más en comparación con la del capitalista" (MEW 6, 414; *TAyC*, 23). Pues incluso en el caso del crecimiento del salario se mantiene el hecho de que un "aumento sensible del salario presupone un crecimiento veloz del capital productivo". Y el "aumento veloz" de este capital provoca "a su vez" "un desarrollo no menos veloz de riquezas, de lujo, de necesidades y goces sociales. Por tanto, aunque los goces del trabajador hayan aumentado, la satisfacción social que producen es ahora menor, comparada con los goces mayores del capitalista, inase-

quibles para el trabajador, y con el nivel de desarrollo de la sociedad en general. Nuestras necesidades y nuestros goces tienen su fuente en la sociedad y los medimos, consiguientemente, por ella, y no por los objetos con que los satisfacemos. Y como tienen carácter social, son siempre relativos" (412; 21).

El universal agravamiento relativo de la situación social del trabajo asalariado, que compete a las esferas de la producción y el consumo, tiene por cierto que diferenciarse de la pauperización creciente que produce el proceso de acumulación del capital para las capas particulares de trabajadores asalariados de la sobrepoblación consolidada o ejército industrial de reserva y de la "capa de lazareto" de los indigentes que se halla incluida en esta. Esta pauperización consiste en un descenso de determinadas capas de trabajadores asalariados por debajo del nivel normal promedio de la situación vital de la clase trabajadora a un nivel de la miseria absoluta en el ámbito del mínimo de existencia físico.

1.3. Así como la relación antagónica de producción entre capital y trabajo asalariado se acaba con la expropiación de los propietarios privados capitalistas (cf. MEW 23, 790s.; *C*, I/3, 953), el antagonismo entre pobreza y riqueza ha de perder su base de existencia material "tan pronto como el trabajo en su forma inmediata haya cesado de ser la gran fuente de la riqueza […] y el proceso de producción material inmediato" haya eliminado incluso "la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo" (MEW 42, 601; *Gr.*, 2, 228s.). En este estadio evolutivo de la fuerza productiva del trabajo social, con el rebasamiento de la relación de explotación capitalista también puede superarse la oposición específica, que determina al trabajo humano como trabajo asalariado, entre pobreza absoluta y posibilidad universal de la riqueza.

Sobre este fundamento, los "manantiales de toda riqueza", la tierra y los trabajadores, que en la relación de explotación capitalista son "socavados" (MEW 23, 530, 58; *C*, I/2, 613, *C*, I/1, 53), fluyen libremente. La riqueza abstracta, que se basaba en la extorsión del plustrabajo de la fuerza de trabajo asalariado, puede transformarse en "riqueza real", esto es, en aquella riqueza que "no depende de la duración del plustrabajo, pues, sino de su productividad y de las condiciones más o menos fecundas de producción en que aquel se lleva a cabo" (MEW 25, 828; *C*, III/8, 1044). El fundamento es que "los productores asociados regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana" (ibíd.; ibíd.; cf. MEW 42, 395s.; *Gr.*, 2, 432s. y Engels, MEW 20, 261; *AD,* 277).

2. Para Kautsky, Lenin y Luxemburg, es central la pregunta por las formas de la pauperización que se dan con la agudización de la relación antagónica entre pobreza y riqueza en el proceso de acumulación del capital. Una pauperización que tampoco puede ser suprimida por la política social del Estado social burgués, si bien en cierta medida sí mitigada. Al refutar la crítica a la teoría (crítica formulada por Eduard Bernstein y otros contra Marx, falsamente atribuida a este), sobre la pauperización absoluta de la clase trabajadora –abreviada como "teoría de la miseria" o "teoría de la pauperización"–, Kautsky y Lenin efectúan, confirmando en cuanto al fondo las exposiciones de Marx, una concretización de las formas de la pauperización, en la medida en que subrayan el carácter "social" de la miseria proletaria, esto es, exponen su carácter de relación social (Kautsky 1966, 150-166; *LOC* 4, 211-223; *LOC* 1, 451s.; cf. Luxemburg 1980, 218-228). Rosa Luxemburg argumenta que "el nivel de vida de cada persona y de cada clase solo puede juzgarse correctamente si se lo evalúa en el marco de las condiciones reinantes en la época y en comparación con los restantes estratos de la misma sociedad" y muestra que incluso "el nivel de vida del trabajador" que se mantiene por medio de progresos en la producción puede coincidir con un crecimiento del plustrabajo no pago, con una explotación más agudizada (1980, 223s.).

Al mismo tiempo, Lenin y Rosa Luxemburg llaman la atención sobre las "zonas fronterizas del capitalismo", sobre las cuales Lenin puntualiza: "Por último […], las palabras sobre la agravación de la miseria conservan íntegramente su validez en lo que se refiere a las 'zonas fronterizas del capitalismo', entendiendo la palabra 'frontera' tanto en un sentido geográfico (países donde apenas comienza a penetrar el capitalismo, engendrando a menudo no sólo la miseria física, sino directamente el hambre de las masas populares) como en un sentido económico (la industria artesana y, en general, las ramas de la economía nacional donde aún subsisten modos de producción atrasados)" (*LOC* 4, 220s., trad. mod.; cf. Luxemburg 1980, 241s.).

Precisamente en el examen de las relaciones sociales de los países capitalistas en desarrollo, el par conceptual p./r. en la formulación marxiana resulta aún hoy un instrumento de análisis útil (cf. Altvater *et al*. 1987, Laaser y Wendt 1988; o el trabajo de Aguilar y Carmona 1981 sobre las consecuencias sociales de la acumulación capitalista en México).

Bibliografía: A. Aguilar y F. Carmona, *México: riqueza y miseria*, México 1981; A. Altvater, K. Hübner, J. Lorentzen y R. Rojas (eds.), *Die Armut der Nationen.* Berlín Occ. 1987; K. Kautsky, *La doctrina socialista. Réplica al libro de Eduardo Bernstein* Socialismo teóri-

co y socialismo práctico. Trad. de P. Iglesias y J. A. Mella. Buenos Aires 1969; R. Luxemburg, *Introducción a la economía política.* Cuadernos de Pasado y Presente 35. Trad. de H. Ciafardini. México 1980; U. Laaser, K. E. Wendt (eds.), *Schuldenkrise und Armut in der Dritten Welt*. Berlín Occ. 1988; B. de Mandeville, *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen a la prosperidad pública* [1714/1728]. Trad. de J. Ferrater Mora. México 1982.

Margarete Tjaden-Steinhauer
Trad. de Francisco García Chicote

➪ Acumulación, Alienación, Antagonismo, Apropiación, Capital, Clase trabajadora, Clases, Crítica de la economía política, Desarrollo, Desempleo, Economía burguesa clásica, Ejército industrial de reserva, Explotación, Expropiación, Formación social, Fuerza de trabajo, Indigente, Necesidad, Pauperización, Plustrabajo, Proletariado, Proletarización, Propiedad, Satisfacción, Teoría de la reproducción, Tierra, Trabajo, Trabajo asalariado.

Recuerdo

Al.: Erinnerung.
Ár.: ḏikra.
Ch.: jiyi 记忆
Fr.: souvenir.
In.: remembrance.
Ru.: pamjat'.

El r. es de importancia estratégica para cualquier teoría de la liberación. R. como conciencia colectiva de la historia, pero también como una capacidad individual. Obtener, a partir del pasado, una representación de lo posible, del cambio, de la resistencia y proyectarse así hacia el futuro; en este rango funciona el r. en términos de teoría de la liberación y en teoría y literatura críticas. El r. se convierte en puerta de entrada para lo ideológico y, al mismo tiempo, en precondición para la crítica de la ideología y la acción de intervención, portador tanto de esperanza como de desesperación. El r. es la prueba de fuego del proyecto histórico-crítico.

Aunque el r. ha sido una preocupación constante para la filosofía de la historia, la epistemología y la psicología, no es un concepto claramente definido, sino que a menudo se usa como sinónimo de "memoria". Particularmente en la forma verbal "recordar", el r. significa, en el lenguaje cotidiano, tener presente algo a voluntad.

1. En la tradición filosófica, Platón coloca el r., como superación del olvido (en griego ἀνάμνησις), en el centro de su teoría de las ideas. Al mismo tiempo, esto significa que el r. solo se refiere a lo ya sabido; aprender es reminiscencia de lo que se ha visto. Este motivo se presenta de diversas formas en la historia de la filosofía; más tarde, también en la de la psicología. Así, en Descartes se lee "que no me parece aprender nada nuevo, sino más bien que me acuerdo de algo que ya sabía antes" (1977, 54); y Leibniz constata: "Y no se nos podría enseñar nada cuya idea no tengamos ya en la mente" (1982, 90).

Aristóteles define el r., en el sentido de memoria, primero como una habilidad animal elemental: "por naturaleza los animales tienen *percepción sensible* [αἴσθησῖς] y, a partir de ella, en unos no nace la *memoria* [μνήμη] y en otros sí; por eso estos son más inteligentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar". En las personas, el r. es el prerrequisito de la experiencia, "en efecto muchos r. de la misma cosa terminan por constituir la capacidad de una única experiencia [ἐμπειρία]. La experiencia es considerada casi igual a la ciencia y al arte" (*Metaf.*, 8s., 980a 29-b22).

Kant define el r. como "memoria con entendimiento": al examinar la capacidad cognitiva, insta a ver aquella como una especie de depósito arbitrario, un recipiente que "retiene", "evoca", "contiene" (2009, § 34), y solo puede formarse como acto consciente a partir del r. La "facultad de hacerse presente intencionalmente lo pasado es la *facultad de recordar*, y la facultad de representarse algo como futuro es la *facultad de prever*" (111); enemigos del r. son el "olvido", pero especialmente la fantasía, que es "infiel" a la "memoria" (ibíd.). Es por eso que Kant polemiza al pasar contra las mujeres que leen novelas: "Este ejercicio en el arte de matar el tiempo y de volverse inútil para el mundo, para lamentarse después por la brevedad de la vida es –aparte del estado de ánimo fantasioso que produce– uno de los más hostiles ataques a la memoria" (116).

En *FE*, Hegel interpreta la actividad de recordar como "recuerdo interiorizado" [*Er-Innerung*] (VI-I.C, 855). En este proceso, lo que le importa es siempre la referencia a lo general, a lo comunitario, a la "eticidad del espíritu del pueblo" (VII.B.c, 829,), que se recuerda verbalmente. Exponente de dicho r. es p. ej. el cantor de la epopeya: "Su *pathos* no es el del poder aturdidor de la naturaleza, sino Mnemosine, la meditación sobre sí y la interioridad que ha llegado a ser, el r. que interioriza la esencia que antes era inmediata" (831). En la perspectiva del "conocimiento absoluto", el r. se convierte completamente en conocimiento, el existir como imágenes desaparece. De esta manera, el r. es la superación de la alienación. Esto le permite al

espíritu volver a comenzar siempre a niveles superiores. "*La meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe espíritu, tiene como su camino el r., la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que, por el lado de su organización concebida, es la *ciencia* del saber que *aparece*; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el r. y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad. Y la certeza de su trono. sin el cual él sería lo solitario sin vida" (921). Así, la *FE* termina con el posicionamiento de la conciencia histórica y, con ella, del r., en una historia de la evolución de la filosofía como ciencia.

Hegel coloca al r. enérgicamente en el contexto de una actividad y reelabora la expresión haciendo de ella un concepto de la filosofía de la historia. Está menos interesado en la cuestión de la memoria, del retener y del olvidar, cuestión que ocupa luego a la psicología como investigación de la memoria, que en el hecho de que el r. interiorizado [*Er-Innerung*], como concepto contrapuesto a la mera exterioridad o enajenación, se convierta en mediador para la enseñanza de la eticidad. En la posición donde, para Kant, y quienes lo suceden, actúa la memoria, él pone la inteligencia. Esta es "este pozo oscuro en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones" (*ECF*, 494, § 453), sin estar en la conciencia, en el r. virtual. "Pero la inteligencia como tal es la *existencia* libre del *ser-en-sí* que en su desarrollo se ha recordado dentro de sí. Por otro lado, por tanto, hay que captar la inteligencia como este pozo inconsciente, es decir, como universal *existente*" (495). El "r. activo" (492, § 448), "lo que se llama r. es propiamente la referencia de la imagen a una intuición y precisamente como *subsunción* de la intuición inmediata y singular bajo lo universal según la forma, [o sea] bajo aquella *representación* que es el mismo contenido" (495, § 454).

2. El joven Marx dirige la representación de Hegel acerca de la conciencia histórica del modo más sumario posible en dirección a este mundo, aunque en un primer momento permanece en el discurso ilustrado sobre la conciencia: "Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia para convertirlo en realidad" (MEW 1, 346; 1970, 69). En contraste con tal r. progresivo está el regresivo, que Marx encuentra por caso en la figura de "r. románticos antiindustriales" en la economía política (MEGA I.2, 242; *MEF*, 169; trad. mod.). Por lo demás, Marx y Engels trabajan de manera históricamente reconstructiva, precisamente porque de lo que se trata para ellos es de que los

hombres hagan su propia historia (MEW 19, 226; MEW 20, 264; 2006, 65; *AD*, 280); sin embargo, no se ocupan del r. como problemática específica.

3. Lenin enfatiza la necesidad del r. histórico: "No pueden ser considerados obreros con conciencia de clase quienes asumen la actitud de un Iván Desmemoriado hacia la historia de su propio movimiento" (*LOC* 21, 190).

La discusión y el trabajo auténticos con el r. en el Marxismo comienzan con Bloch, Benjamin, Marcuse, entre otros. Ernst Bloch, en su búsqueda de lo "todavía-no-consciente" o del "futuro en el pasado" que define *El principio esperanza*, amplía el pensamiento marxiano del sueño que la humanidad tiene. Escribe sus exposiciones sobre la esperanza como crítica al modelo platónico de *anámnesis* del mero reconocimiento en el conocimiento. Sus expresiones son "crepúsculo hacia delante" (2004, 148) y recurrentemente el "todavía-no", lo "preconsciente" en el que debe tornarse claro "un algo nuevo", la "psicología de lo inconsciente del otro lado, del lado del entrever hacia adelante" (150). El sujeto "olfatea el aire fresco del amanecer" (151) [La expresión *Morgenluft wittern* juega con las metáforas alboreas y crepusculares de Bloch de "olfatear/presentir el aire matutino" y, al mismo tiempo, tiene un carácter de refrán: "ver una oportunidad", NdT]. Reaparecen las imágenes de Hegel, el hombre es pensado como "recipiente lleno de futuro" (154). No obstante, no es el r. el que da acceso a la esperanza, aglutina experiencias y las hace así accesibles al conocimiento. Más bien, aquel es un oponente de la esperanza. "La esperanza no es solo un contraconcepto del *miedo*, sino también, independientemente de su carácter de afecto, del *r.*" (146; trad. mod.). El r. emprende una "lucha lógico-estática contra lo posible" (286ss.). "La barrera consiste en el cabotaje –condicionado clasistamente– en torno a lo dado; más aún en torno al pasado; es la repugnancia del *pensamiento estático* frente al concepto de un mundo de la apertura activa y del horizonte abierto" (287s.).

Bloch piensa en el r. como algo mezquino, débil y como aversión a lo posible. Lo que es importante para nosotros tal vez no se recuerda en absoluto. Quizás nosotros mismos no estemos en ningún área utilizable del r. (1991, 241). Dado que la historia no es nuestra, el "trabajo de reconfiguración" debe basarse en la esperanza, en la idea que ha quedado detenida, habiéndose cumplido solo a medias en la historia y es una "instrucción no compensada que sigue vigente" (1985, 166s.). "Solo ocasionalmente se muestran en este recordar rasgos del querer humano superior, por así decirlo, solo ocasionalmente la oscuridad del sueño gana una envolvente afinidad con el misterio del presentimiento que habla desde

ella, protegida de una luz demasiado descarada; ciertamente, también se muestran ocasionalmente en el recordar las profundas doraduras de lo que ha sido, que apuntan a lo adicional, lo utópico, lo esencial como esparcido en el pasado y desde allí lo rescatan" (1991, 238). Así, a Bloch el r. no le parece "una fuerza conforme a nosotros" (ibíd.). En lugar de ello, de lo que se trata es de usar los sueños. Cobra importancia la expresión "despertar", poner en pie el sueño, realizarlo. Así pues, finalmente para él no es el r., sino que son el desear, las "imágenes oníricas" los "explosivos" para una "sociedad sin alienación, una naturaleza sin un mero ciclo de desarrollo y entropía" (169).

En otro pasaje, Bloch formula con menos rigor, toma el r. como contraparte de la anticipación; más tarde, lo introduce en lo utópico: "Tanto el r. como la anticipación surgen como actos de acceso que son tan clasificables como opuestos en dirección: uno, retencional, se vuelve contra el tiempo devorador […], el otro, el acto potencial, va con el tiempo de parto" (2004, 329s.) "El r. aparece como advertencia; la esperanza, como recordatorio; a ambos está utópicamente unido, en relación con la conciencia, con el conocimiento, lo que se ha omitido, lo despreocupado, lo por preocupar" (1961, 76).

Walter Benjamin se aferra a la significación del sueño y la representación –dependiente de ella– del despertar, pero piensa la relación con el r. consciente como un trabajo que tiene una significación estratégica para la liberación. Lo presente inconscientemente en el sueño son elementos de la prehistoria, no solo como imágenes de deseo, sino como un r. enterrado de una sociedad sin clases (*GS* V, 47; *Il.*, II, 175). Instrumento de la penetración consciente, "el pensamiento dialéctico" es "el órgano del despertar histórico. Cada época no solo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo […] y lo despliega […] con astucia. […] La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes, es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea" (1027; *LP*, 1020 y 851). La función del r. se convierte así en la fundamentación del hacer actual. En otro pasaje, el r. recibe el estatus de una especie de estructura de sentido: "La verdadera medida de la vida es el r. Mirando hacia atrás, él recorre la vida en un instante" (*Il.,* III, 124). Benjamin toma como tarea el problema de un r. que encuentra en el pasado poco que merezca ser conservado. "La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico" (*GS* I, 700; *TFH*, 186). De esta manera, une el r. con la liberación y el conocimiento, y la elaboración de lo que ha de recordarse con el historiador, cuando se aferra a esa "[irrecuperable] imagen del pasado que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado

en ella" (*GS* I, 694s.; *TFH*, 180). "A quien la vida se haya convertido en escritura, como a los viejos, que solo pueden leer esta escritura hacia atrás. Solo así se encuentran a sí mismos, y solo así, huyendo del presente, pueden entenderla" (*Il.*, III, 125). Este pensamiento está preparado en Sören Kierkegaard: "Porque *la repetición* viene a expresar de un modo decisivo lo que *la reminiscencia* [el r.] representaba para los griegos. […] Repetición y r. constituyen el mismo movimiento, pero en sentido contrario. Porque lo que se recuerda es algo que fue y en cuanto tal se repite en sentido retroactivo" (2004 [1843], 10s.). La auténtica repetición, en cambio, se recuerda hacia delante.

En otro pasaje, para Benjamin, el despertar del sueño es "una experiencia absolutamente única de la dialéctica" (*GS* V, 491; *LP*, 394). Benjamin pone sus reflexiones sobre el r. en el contexto de la sociedad mercantil en desarrollo, la industrialización de la producción, el consumo, la venta y la arquitectura; una era en la cual la conciencia colectiva se hunde en el sueño, la conciencia individual es reflejada cada vez más. Los medios de comunicación promueven una creciente dispersión al tratar de "impermeabilizar los acontecimientos frente al ámbito en que pudieran afectar la experiencia del lector" (*GS* I, 610; *Il.*, II, 127; trad. mod.); la atrofia de la experiencia acontece a través de un proceso de sustitución: la narración es reemplazada por la comunicación; esta, por noticias y, finalmente, por sensaciones. El resultado son individuos que patológicamente intentan volver a apoderarse de sus mundos infantiles.

Marcel Proust es para Benjamin, al mismo tiempo, un testimonio ejemplar del estado de privacidad del r., así como de la elaboración y la revelación del este. Proust distingue el r. voluntario de la memoria involuntaria, con lo cual el primero, que se encuentra bajo el dominio de la inteligencia, también puede ser censurado por esta. La memoria involuntaria, en cambio, fuente de la fantasía creadora, se sustrae a la voluntad formativa: "Así ocurre con nuestro pasado. Es trabajo perdido querer evocarlo, e inútiles todos los afanes de nuestra inteligencia. Se oculta fuera de sus dominios y de su alcance […]. ¿Llegará a la superficie de mi conciencia clara este r., ese instante antiguo que la atracción de un instante idéntico ha ido a solicitar tan lejos, a conmover y alzar en el fondo de mi ser?" (2006, 44ss.).

Benjamin concibe esta cuestión como problema de socialización específico en el capitalismo y ve a la memoria involuntaria como inventario de la persona privada aisladas de múltiples modos (*GS* I, 612; *Il.*, II, 128), como producto de una separación entre vida activa y vida contemplativa, a la que es posible acceder a partir de la memoria y que realiza experiencias de tipo sintético (*GS* I, 609; *Il.*, II, 126). La tarea del teórico de la liberación

pasa a ser analizar las condiciones bajo las cuales ya no se hacen experiencias activas que puedan recordarse como una historia propia. Esto incluye la dispersión por medio de la cultura de masas, pero también la exclusión de los trabajadores no calificados de una experiencia del aprendizaje laboral en el trabajo asalariado, y la repetición y el vacío en el juego de azar. La carencia de pasado, la futilidad, la incapacidad para realizarse conducen a una existencia como autómatas que han perdido su memoria (*GS* I, 633s.; *Il.*, II, 149). La reconquista del r., que incluye todos los sentidos del ser humano (*GS* I, 1034), se convierte así en el prerrequisito necesario para la liberación, así como en su objetivo. "Por cierto, que solo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado" y "se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos" (*GS* I, 694; *TFH*, 179). En sus reflexiones sobre filosofía de la historia, Benjamin plantea la problemática del r. en contraposición con el proyecto del historicismo de conocer lo pasado "tal y como verdaderamente ha sido"; se refiere al r. tal "como relumbra en el instante de un peligro. […] El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla" (*GS* I, 695; *TFH*, 180).

Adorno está interesado en el aspecto del 'olvido de sí mismo', de lo inconsciente para sí mismo. Esto es una crítica radical de una sociedad que está tan distorsionada por las prácticas de intercambio que han dejado de hacerse experiencias reales (*GS* 6, 118). "'Toda cosificación es un olvido', y crítica equivale en realidad a r., es decir, movilizar en los fenómenos aquello a través de lo cual estos se convirtieron en lo que se han convertido, tomando así conciencia de las posibilidades de que pudieran haberse convertido también en algo distinto y pudieran haber sido así algo distinto" (1968, 24). De esta manera, el r. equivale a trabajo de rememoración. Para Adorno, la experiencia no reducida como componente del r. solo es posible en el arte, cuya experiencia piensa como una "irrupción de la objetividad en la conciencia subjetiva" (*GS* 7, 363; *TE*, 397). "Solo cuando la crítica y el r. convergen puede preservarse la tradición mediante su destrucción sin abandonar la sublevación de la razón moderna contra la tradición al dominio" (Zamora 1995, 442). Adorno y Horkheimer formulan implícitamente la conexión con Bloch: "No se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas" (*GS* 3, 15; *DI*, 55).

Herbert Marcuse se orienta a "restaurar el r. en su derecho como medio de liberación" (1968, 228s.). Acentúa "lo universal en lo particular" del r.: "Y en los sucesos personales que reaparecen en la

memoria individual, los temores y las aspiraciones de la humanidad se afirman a sí mismos […]. Lo que el r. preserva es la historia" (2005 [1967], 129; trad. mod.). Por esta razón, en alusión a Proust, puede decir: "la *recherche du temps perdu* se convierte en el vehículo para la liberación futura" (1968, 24s.). La "capacidad de olvidar […], sin la cual la vida en la cultura sería insoportable […], es también la facultad mental que apoya la sumisión y la renuncia" (1968, 228s.). Contra este contexto, no solo se trata de postular el r. como fuerza liberadora, sino que el r. mismo debe primero liberarse de la preparación ideológica. En primer lugar, debe ponerse "en claro la unilateralidad del entrenamiento de la memoria en nuestra cultura": la memoria "estaba dirigida principalmente a recordar deberes en vez de alegrías; la memoria se ha asociado con mala conciencia, con culpa y pecado. Es miseria, infelicidad y amenaza de castigo lo que queda en la memoria, no la felicidad, no la promesa de libertad" (ibíd.).

Oskar Negt y Alexander Kluge tratan la "autorregulación del recordar y del olvidar" como "un enfrentamiento del trabajo vivo consigo mismo"; y desde luego tienen "razones históricas, que fueron apartadas al inconsciente colectivamente y, nuevamente, de una manera diferente, individual […]. Autorregulado aquí significa un orden que no tiene lugar de acuerdo con las leyes de la naturaleza ni con las de la conciencia, ni exclusivamente de acuerdo con las leyes del subconsciente. Se trata de un orden inconsciente *porque es cooperativo*" (1981, 60).

4. En su *Estética de la resistencia*, Peter Weiss elabora el entrelazamiento del r. y olvido con el dominio y la sumisión. El fin del fascismo en Alemania, después del cual un pueblo dócil tendió al silencio dictado desde arriba, al olvido, trajo un intenso trabajo de concentración en pos de la posibilidad y la necesidad del r. en la literatura. Peter Weiss, Uwe Johnson, Christa Wolf escriben grandes novelas en la lucha por el r. No es tanto la usurpación del r. por parte de los poderes ideológicos, sino la capacidad de no olvidar lo pasado y, sin embargo, no desesperarse por ello. Se trata de la apropiación de una historia en la que los r. encontrados hacen del olvido una apremiante tentación. Se trata del r. de la historia de la violencia del estalinismo, que destruyó las esperanzas en el proyecto socialista, y del r. del horror del fascismo, en una cultura de posguerra hegemónica del "discreto callar" (Lübbe). Para Weiss, se trata también del problema de encontrar un lenguaje para la tarea de narrar y no olvidar; un lenguaje hablado por un pueblo que, justamente en este lenguaje, ocultó y borró mediante mentiras su responsabilidad de colaboración. Escribir se convierte en una tentativa de rescate frente al enmudecer, el callar, aunque el enmudecer mis-

mo se percibe como una elaboración necesaria de los horrores (cf. la madre en 1976-1981; 1981, 782). Él no quiere recordar la historia de los vencedores, sino ganar narrativamente el r. de la opresión y la resistencia.

En el capítulo inicial de *La estética de la resistencia*, Weiss traza las figuras de los vencidos, de los caídos, de los explotados durante la construcción del altar de Pérgamo. Esto corresponde a la concepción de Rosa Luxemburg de "la cultura humana completa" como "obra de la interacción social de muchos […], de la masa"; para la historia oficial, "la felicidad, igual que la necesidad de los pueblos" es "obra de gobernantes individuales o grandes hombres. En realidad, son los pueblos, las propias masas sin nombre, quienes crean su destino, su felicidad y su desgracia"; en las pirámides, p. ej., los esclavos erigieron "los testimonios en piedra de su propia esclavización" (2000, 206). Brecht también retoma esta idea en *Preguntas de un obrero que lee*: "¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas? […] ¿Arrastraron esos reyes los trozos de peñasco?" (2017, 107).

Uwe Johnson distingue, en *Jahrestagen* [Aniversarios], la memoria como almacenamiento de la función de r.: "lo que le importaba era una función de la memoria, el r., no el almacenamiento, la reproducción, el regreso al pasado, la repetición de lo que ha sido: estar adentro nuevamente, entrar allí nuevamente. No existe tal cosa" (1970, 1/63). Klaus Briegleb, quien toma el concepto de "r. activo" de Hegel para su análisis de las obras de Johnson y Weiss, ve a Johnson como alguien que escribe sobre la dialéctica de una actitud de resistencia como característica de una época y fracasa en ello (1992, 205). Johnson termina en un bloqueo de escritura.

Tomar posesión del r. no es solo una actividad trabajosa; revela implicación, presencia, culpa. A la pregunta por los oprimidos, la clase y su historia recordada se agrega la pregunta por los individuos: el r. como problema individual, precisamente también en la cuestión del fascismo. Christa Wolf escribe *Muestra de infancia* como una búsqueda de las huellas que esta época dejó en ella. Al igual que para Gesine Cresspahl de Johnson, para Wolf se trata inicialmente de la dificultad de querer simplemente recordar, de no entregarse al patrón hegemónico del olvido, en virtud del cual "nos sentiríamos siempre extraños" a nosotros mismos: de ahí "la labor de la memoria como andadura de cangrejo, hacia atrás, como caída en el pozo de tiempo, cuando la niña inocente se sienta en un escalón de piedra […] Pero tú puedes ofrecer un auténtico r., aunque trivial" (1984, 19). No solo el r. es problemático para ella en su forma selectiva y articuladora; el r. traslada ya la instancia cuestionable a "los fallos de la memoria, que labora bajo el principio aislador y cuyo lema es:

'olvida, deforma'" (21). La memoria es como un recipiente para la conservación. El r. de sí consciente restituye, en cambio, como un proceso de conciencia en el que la persona ya se ha entregado: "El r. de la nostalgia, de la tristeza, de la quejumbre. El hacha en la raíz. Allí donde se forman las sensaciones, en esa zona donde todavía son enteramente ellas mismas, no entreveradas de palabras, allí reina el futuro, no la realidad inmediata, sino –no hay que reparar ante la palabra– el cálculo" (294s.; trad. mod.).

5. Tanto Benjamin como Marcuse se refieren a los trabajos de Sigmund Freud. Para él "nuestros r., sin excluir los que se han impreso más hondo en nosotros, son en sí inconscientes" (*FOC* V, 533). Elaborar a fondo el r. significa arrebatar lo que está reprimido al querer olvidar. "La huella mnémica de lo vivenciado antes ha permanecido conservada en su interior, solo que en un estado psicológico especial. Se puede decir que el individuo siempre lo supo, tal como se sabe precisamente acerca de lo reprimido" (*FOC* XXIII, 91). El r. se vuelve importante en la psicoterapia. El trabajo del terapeuta consiste en reelaborar el r. en dirección a lo consciente.

Freud se sumó a una discusión sobre la memoria y el r. que se desarrolló recién hacia fines del siglo XIX. El r. ya no interesaba solo como arte para guardar y reproducir algo, sino en conexión con la investigación del alma. Según Hacking (1996), las nuevas ciencias de la memoria (neurología, experimentos para investigar ciertos contenidos del r., psicodinámica del r.) "surgieron todas juntas como ciencias sustitutivas del alma, […] que deberían proporcionar nuevos tipos de conocimiento, con la ayuda de los cuales ese aspecto del hombre podría ser sanado, estimulado y controlado"; Hacking considera este aferrarse al alma como "politización de la memoria" en el marco de una lucha de poder por el conocimiento (272). Describe pormenorizadamente cómo, desde 1960, y con un clímax en la década de 1980, el r. se convirtió, inicialmente en los EE.UU., en un centro intensivo de discursos en los que se articuló un 'movimiento social' que se extendió a países culturalmente hegemonizados por los EE.UU., como Canadá, Alemania, pero también Australia, Escandinavia, Países Bajos. La psiquiatría y los medios de comunicación trabajan, en interacción con este movimiento, en el r. como intervención para el análisis y diagnóstico de trastornos de la identidad (disociaciones, inicialmente llamadas "personalidades múltiples"), que son declaradas consecuencias tardías del abuso sexual en la infancia. Simplificando groseramente la complejidad del manejo psicoanalítico del r., se asume que, en el fundamento del r., en las "personalidades dobles", divididas, se oculta la historia de atrocidades que, de ser reveladas,

deberían conducir a la curación. Estos discursos y terapias que se propagan casi epidémicamente dan testimonio de una creencia cuasi 'platónica' en el r. auténtico que debería ser recuperado. Se pierde de vista que el r. es un esfuerzo para trabajar de manera coherente en un mundo contradictorio.

En general, puede constatarse que, en el siglo XX, la investigación sobre la memoria ha continuado desarrollándose como si este aparato funcionara independientemente de la historia, la sociedad, el dominio. Se volvieron importantes las preguntas por la memoria a corto y largo plazo, el recordar en cuanto retener y, en el contexto de las teorías del aprendizaje, por las reglas y los sistemas de memorización. En particular, en relación con la "inteligencia artificial", también el lenguaje en los aparatos de lo psíquico fue asimilado al de las computadoras. Memoria, sistema operativo, información disponible hacen surgir pruebas de laboratorio en las que, por ejemplo, se miden los tiempos de memorización de sílabas sin sentido (cf. Schmidt *et al.* 1991).

6. Alekséi N. Leontiev**,** representante de la Escuela Histórico-Cultural, se ocupa de una manera completamente diferente, en el contexto del aprendizaje y la conciencia, de la capacidad de memorizar sílabas sin sentido, para luego descubrir la pregunta por el sentido y la significación como constitutiva de la memoria humana en cuanto "forma superior" (1973, 313). El r. aparece ahora en el contexto de la orientación y el trabajo; más tarde, como una dimensión del desarrollo de la personalidad, pero no como elaboración de una socialización histórica determinada.

Klaus Holzkamp tampoco aborda la cuestión del r., sino la de la memoria en los contextos de habilidad de acción (1983, 381ss.) y aprendizaje (1993, 120ss., 134ss.), y rechaza la tendencia a entender el retener y el olvidar como procesos meramente mecánicos. (122). Al igual que Leontiev, Holzkamp recurre al significado y el trabajo. Discutiendo con Freud, lleva la memoria al contexto de la capacidad de acción: "Esto incluye el carácter analizable de todos esos cambios en la base funcional individual de la capacidad de acción, por lo tanto, de la 'memoria' como 'portadora' real de continuidad y contradictoriedad biográfico-individuales, orientados hacia aquellos rasgos por medio de los cuales ciertas formas de negación descripta de la realidad, etc. determinadas en cada caso, se convierten (relativamente) en *modos duraderos de la experiencia actuante del mundo y de sí*, es decir, se establecen casi como *partes 'dinámicamente inconscientes' de la personalidad*" (1983, 381). En el libro sobre el *aprender* (1993), él cierra la discusión sobre la investigación de la memoria con la sugerencia de reemplazar el concepto de "memoria" por el de "retener/recordar en el discurso de funda-

mentación" (139ss., 269s., 295ss., 319ss.). Este giro vincula los procesos de aprendizaje con las determinaciones subjetivas, pero no es adecuado para seguir reflexionando sobre la especificidad del r. en un contexto sociohistórico o sobre la conexión entre r. y liberación.

7. En la *Oral History*, que se desarrolla a fines de la década de 1970, el r. se vuelve una categoría central. El lema era: "Un futuro democrático necesita un pasado en el que no se escuche solo a los de arriba" (Niethammer 1980, 7). Las entrevistas se convirtieron en fuentes y, al mismo tiempo, en técnicas de investigación sobre el objeto, particularmente de las biografías de trabajadores y oprimidos del Tercer Mundo. En la mayoría de los casos, esta forma de historiografía también era entendida como investigación social de intervención. Se trataba de tender "el puente desde la subjetividad de la teoría histórica a la liberación de los sujetos de la historia" (15).

Para el 'Tercer Mundo', José Carlos Mariátegui trabajó en la importancia de una conciencia del pasado frente a la destrucción de los pueblos por parte del colonialismo: el indio "no ha roto con su pasado. Su proceso histórico está detenido, paralizado, mas no ha perdido, por esto, su individualidad. El indio tiene una existencia social que conserva sus costumbres, su sentimiento de la vida, su actitud ante el universo" (2007, 291). De manera similar, en el levantamiento de los zapatistas de México, el subcomandante Marcos apela al r. como recurso para la resistencia: "Nosotros, los habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón y el resto empezó a hacerse grande y fuerte y nosotros solo teníamos nuestra historia para defendernos y a ella nos agarramos para no morirnos" (2001, 269s.). La apelación a la historia está en casi todos sus discursos.

También desde otra dirección, la de la investigación de la cultura, cobra importancia el r. para la historiografía. Jan Assmann enfatiza la importancia de la cultura del r., con la ciencia como memoria colectiva para evitar rupturas en la tradición (1992, 299s.). El concepto de "memoria colectiva", que ha experimentado un renacimiento en el contexto de la *Oral History*, fue desarrollado originalmente por Maurice Halbswachs. Este concepto designa, para él, la disposición de localidades, lenguaje, edificios, normas, costumbres e instituciones en los que se va conformando el r. individual. El "r. es, en una medida muy grande, una reconstrucción del pasado con la ayuda de las circunstancias tomadas del presente y, por lo demás, es preparado por otras reconstrucciones, emprendidas en épocas anteriores, de las cuales ha surgido, ya muy transformada, la imagen de antaño" (1925, 55s.). Para él, el "entorno social", en el que no solo se produce y transmite la memoria colectiva, sino también se tiende

un puente hacia el r. individual, se convierte en una categoría importante para este proceso continuo. El "*milieu* social", en lo demás sin ser criticado, se sitúa en el lugar en que lo ideológico, la cultura dominante, los aparatos del Estado se inmiscuyen formativamente.

El término "hegemonía cultural" de Gramsci es adoptado productivamente en la *Oral History*. Los r. intentan adaptarse a las respectivas hegemonías culturales en la historia individual, para construir a sus portadores como personalidades coherentes en el tiempo, así como para construir lo que es válido en él. El examen del r. se convierte en examen de su ocupación por la cultura hegemónica. Giangiacomo Ortu también remite, en el mismo contexto, a la filosofía de la praxis de Gramsci, a su crítica de una visión "no filosófica" del folclore y a la exigencia de examinar la concepción del mundo y de la vida de las clases subalternas con vistas a una historiografía integral (1980, 124).

8. A partir de la variedad de referencias al r. ante el horizonte conceptual de la percepción sensorial, los sueños, la represión, la fantasía, la imaginación, la representación, la presentificación del saber, los conocimientos, las capacidades, la conciencia, el pensamiento (sobre esto, cf., entre otros, Rusch 1991, 268), va quedando claro, para un proyecto histórico-crítico, que el r. es esencial para el conocimiento histórico, para la cuestión de la conciencia de clase, para la resistencia. Como dimensión de la existencia humana consciente, el r. es un campo de batalla: puerta de entrada para la ideología, sometido a la cultura hegemónica, pero también fundamento para el cambio. Al mismo tiempo, está determinado de manera genéricamente específica y debe ser examinado en consecuencia. Tanto para la resistencia de los oprimidos como para la capacidad de acción individual, se necesita el trabajo de rememoración.

Bibliografía: Th. W. Adorno, *Introducción a la sociología* (1968), Compilado por Ch. Gödde, Barcelona 2000; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Múnich 1992; D. Bertaux/I. Bertaux-Wiame, "Autobiographische Erinnerung und kollektives Gedächtnis", en: Niethammer 1980, 108-122; E. Bloch, *Ontologie des Noch-Nicht-Seins*. *Phil. Grundfragen* I, Frankfurt/M 1961; –, *Geist der Utopie*. 2ª vers., Frankfurt/M 1991; –, *Philosophische Aufsätze zur ojektiven Phantasie*, Frankfurt/M 1985; –, *El principio esperanza*. Vol. 1. Trad. de F. González Vicén. Madrid 2004; B. Brecht, Poesías. Trad. de J. M. Valverde. Montevideo 2017; K. Briegleb, "Widerstand als tätige Erinnerung", en: *Das Argument*, año 33 (1992), fasc. 2, 205-218; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Trad. de V. Peña. Madrid 1977;

F. Engels, *Del socialismo utópico al científico* [1878], Madrid 2006; H. Eidam, *Discrimen der Zeit: Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Würzburg 1992; I. Hacking, *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne,* Múnich/Viena 1996; M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* [1925], Berlín/Neuwied 1966; *Das kollektive Gedächtnis* [1967], Frankfurt/M 1991; K. Holzkamp, *Grundlegung der Psychologie,* Frankfurt/M 1983; –, *Lernen. Eine Grundlegung.* Frankfurt/M 1993; U. Johnson, *Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl*. 4 vols., Frankfurt/M 1970ss.; I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de M. Caimi. Buenos Aires 2009; S. Kierkegaard, *La repetición. Un ensayo de psicología experimental. Constantin Constantius.* [1843]. Trad. de K. A. Hjelmström. Buenos Aires 2004; G. W. Leibniz, *Discurso de metafísica*. Introd., trad. y notas de J. Marías, Madrid 1982; A. N. Leontiev, *Probleme der Entwiklung des Psychischen,* Frankfurt/M 1973; R. Luxemburg, "Die menge tut es" [1916], en: *GW*, vol. 4, Berlín 2000, 204-208; Marcos, subcomandante, "Un año del ejército zapatista", en: *Nuestra arma es nuestra palabra*, Toronto 2001, 269-271; J. C. Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas 2007; H. Marcuse, *El Hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* [1967]. Trad. de A. Elorza Barcelona 2005; –, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1968; K. Marx y A. Ruge, *Los anales franco-alemanes*. Trad., introd. y notas de J. M. Bravo. Barcelona 1970; O. Negt y. A. Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt/M 1981; L. Niethammer (ed.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der 'Oral History'*, Frankfurt/M 1980; G. Ortu, "Historische Subjektivität und revolutionäres Subjekt. Arbeit mit mündlichen Quellen in Italien", en: Niethammer 1980; M. Proust, *En busca del tiempo perdido*. Vol. 1: *Por el camino de Swann.* Trad. de P. Salinas. Buenos Aires 2006; G. Rusch, "Erinnerungen aus der Gegenwart", en: Schmidt (ed.) 1991, 267-292; S. Schmidt (ed.), *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt/M 1991; P. Weiss, *Notizbücher 1971-1980*, Frankfurt/M 1981; –, *La estética de la resistencia.* Trad. de J. L. Sagüés. A. Parada, L. A. Acosta. Hondarribia 1999; Ch. Wolf, *Muestra de infancia.* Trad. de M. Olasagasti. Madrid 1984; J. A. Zamora, *Krise – Kritik – Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne*, Münster/Hamburgo 1995; J. Zimmer, *Die Kritik der Erinnerung. Metaphysik, Ontologie und geschichtliche Erkenntnis in der Philosophie Ernst Blochs*, Colonia 1993.

Frigga Haug
Trad. de Pablo Pulgar Moya

⇨ Anticipación, Aprender/ Aprendizaje, Conciencia, Conocimiento, Cultura de masas, Decepción, Dialéctica, Dispersión, Empatía, Esperanza, Experiencia, Exteriorización, Historiografía, Imagen dialéctica, Investigación cotidiana, Investigación social de intervención, Liberación, Olvido, Pensamiento, Psicología histórico-cultural, Recordatorio, Redención, Sentido, Significado, Subalternidad, Teoría de la personalidad, Trabajo de rememoración, Utopía.

Tiempo de trabajo

Al.: Arbeitszeit.

Ár.: waqt al-ʿamal.

Ch.: laodong shijian, gongzuo shijian 劳动时间, 工作时间.

Fr.: temps de travail.

In.: labour time.

Ru.: rabočee vremja.

En sus exposiciones sobre el t.d.t., Marx reúne piezas importantes de su teoría sobre la dominación mediante la disposición del tiempo y sobre las formas del enfrentamiento político por el control y la configuración del tiempo. Al nivel del sector formal de la producción, del trabajo asalariado, su teoría, en sus proposiciones fundamentales, resulta actual. Aunque las reflexiones de Marx acerca del "tiempo" –"Pues del tiempo dependerá el que la sociedad disponga o no del tiempo necesario para desarrollarse humanamente" (MEW 2, 52; *SF*, 114)–, y el hecho de que vuelve a conectar el t.d.t. al trabajo socialmente necesario, contienen el presupuesto para una comprensión cabal de los t.d.t., en el análisis concreto de las formas específicamente capitalistas del gasto del t.d.t., la visión se circunscribe a las relaciones temporales en la producción capitalista. En la categoría del trabajo socialmente necesario, sin importar las formas en las que él se lleva a cabo, están contenidas teóricamente todas las actividades productivas y repro-

ductivas. Marx y Engels, por un lado, se oponen críticamente a una comprensión reduccionista del t.d.t.: en la *SF*, acusan a la "crítica de la economía política, desde el punto de vista de la economía política", de reconocer sin duda todas las determinaciones esenciales de la actividad humana, "pero solo bajo una forma alienada, enajenada, a la manera como aquí, por ejemplo, convierte la significación del tiempo para el *trabajo humano* en su significación para el *salario*, para el trabajo asalariado" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.). Por otro lado, también ellos pierden de vista sistemáticamente, al concentrarse en el trabajado realizado en forma remunerada, el trabajo doméstico y de reproducción (femenino) como parte constitutiva del trabajo socialmente necesario (cf., sin embargo, el tratamiento del "trabajo familiar necesario para el consumo" y su usurpación por parte del capital; MEW 23, 417, n. 120; *C*, I/2, 481, n. 120).

Engels se ocupa del t.d.t., primeramente, en 1839, en las *Briefen aus dem Wuppertal* [Cartas desde Wuppertal], en las que describe las desoladoras condiciones sanitarias y sociales de los trabajadores; condiciones que resultan del trabajo excesivo (cf. MEW 1, 417). En 1843/1844, en *Esbozos para una crítica de la economía política*, rechaza la tentativa de explicación de los teóricos de la demografía que atribuyen la inestabilidad del mercado de trabajo a la superpoblación. Él, en cambio, ve en las leyes de la competencia la causa de la propensión capitalista a la crisis; leyes que definen también la relación con la fuerza de trabajo humana. En lo sucesivo, o bien la fuerza de trabajo humana es por un lado sobreexplotada y por otro forzada a morirse de hambre al permanecer inactiva, o bien todos los trabajadores deben alternativamente matarse trabajando o morir de hambre (cf. MEW 1, 517). En su propuesta de solución, Engels toca un tema fundamental de la problemática del t.d.t., que sigue vigente hasta hoy: invocando los planes de Owen sobre modos de vida colectivistas, aboga en 1845 por una intervención en la dinámica capitalista de la crisis a través de una reorganización de la división social del trabajo. Parte, al hacerlo, de la representación de que "la sociedad humana dispone de una plétora de fuerzas productivas, que solo aguarda a una organización racional y a una distribución debidamente ordenada para ponerse en acción con el mayor provecho para todos" (MEW 2, 545; 1981, 267; trad. mod.). Con semejante "justa distribución de las actividades sociales […] hay que suponer que […] se reducirá a la mitad el t.d.t. habitual de cada individuo, aunque solo sea por el hecho de que entonces podrá emplearse la fuerza de trabajo que actualmente se halla ociosa o no encuentra el empleo adecuado" (ibíd.; ibíd.; trad. mod.).

Marx elabora la noción de t.d.t. como un concepto que está ligado centralmente al análisis del modo de producción capitalista y al de la dominación de los seres humanos sobre los seres humanos, así como al de la liberación de estos. Establece la siguiente distinción: el t.d.t. es, en primer lugar, una magnitud que, por depender de la productividad del trabajo, es aplicable a la producción de valores de uso en todas las épocas y, como tal, siempre ha interesado a los seres humanos (cf. MEW 23, 86; *C*, I/1, 87s.). Por otra parte, el t.d.t. está determinado por la formación –por lo general, forzada– de plusproducto; bajo condiciones capitalistas, por el proceso de formación del plusvalor, y, como tal, dicho tiempo es objeto de lucha social. Marx separa analíticamente del plustrabajo al t.d.t. necesario (para la reproducción), realizado por la forma salario, y analiza los fundamentos y las formas de movimiento de las luchas históricas por la duración de la jornada laboral.

Sobre la base de su teoría del t.d.t. como medida de los valores, Marx analiza, en la orientación capitalista hacia la ganancia, la base para la prolongación y la intensificación de por sí desmesuradas del t.d.t. (cf. MEW 16, 544). Mientras que, en el feudalismo, el tiempo necesario para la propia reproducción y el plustrabajo eran aún, para los señores feudales, partes sensiblemente perceptibles de la jornada de trabajo total –por ejemplo, mediante el trabajo en campos propios y ajenos–, en la producción capitalista, esta separación se vuelve imperceptible, ya que, para el modo de articulación y la percepción sociales, valor y plusvalor, trabajo asalariado y plustrabajo no asalariado se confunden (cf. MEW 23, 230s., 251; *C*, I/1, 260, 283). En la producción capitalista, orientada predominantemente al valor o plusvalor, en lugar de al valor de uso, la necesidad de plustrabajo pasa a ser ilimitada (cf. ibíd., 250; 282s.). Además de la ampliación del t.d.t., el aumento de la fuerza productiva del trabajo ofrece al capitalista un medio para elevar el gasto de la fuerza de trabajo en un lapso de tiempo, es decir, para condensar el t.d.t. y unir la producción de plusvalor absoluto a la de plusvalor relativo (cf. ibíd., cap. 10ss.).

Los intentos de satisfacer la "hambruna canina de plustrabajo" (280; 319) llevaron, en tiempos de Marx, a una violenta ampliación del t.d.t.; entre otras cosas, a través de la introducción del trabajo nocturno y del "sistema de relevos", una estrategia capitalista para eludir, mediante la aplicación de trabajadores en diversas fábricas, las primeras tentativas de restringir legalmente el t.d.t. (cf. ibíd., 296ss.; 335ss.). Marx describe el comienzo del auge industrial en Inglaterra como explotación ilimitada, que "ha atacado las raíces vitales de la fuerza del pueblo" (285; 324; trad. mod.).

La duración absoluta de la jornada laboral, así como la relación relativa entre ambas partes, se redefine constantemente en las persistentes luchas de clases por la duración de dicha jornada (cf. ibíd., 251; 282). Rosa Luxemburg agrega, en su exposición sobre Marx en la *Introducción a la economía política*, que "el salario, como la jornada de trabajo, no tiene límites fijos" (1980, 214). En la recapitulación de aquellas discusiones, Marx ofrece un análisis, que trasciende su época, de la política sobre el tiempo, y define esta lucha de clases como una dinámica compleja entre la constitución y la organización incipientes de los bandos hostiles de capitalistas y trabajadores, las intervenciones estatales, el surgimiento y el efecto de la legislación positiva, así como distintas rivalidades y alianzas.

Como causas esenciales de las tendencias a la generalización de regulaciones de protección parcialmente conquistadas, Marx analiza, por un lado, el modo de organización interno de las empresas capitalistas y, por otro, las leyes de la competencia. "En la gran industria, Pedro no puede fijar libremente por sí mismo el tiempo de su trabajo, porque el trabajo de Pedro no es nada sin el concurso de todos los Pedros y de todos los Pablos que integran el personal del taller. Esto explica mejor que nada la porfiada resistencia que los fabricantes ingleses opusieron al *bill* [decreto] *de la jornada de diez horas*. Sabían muy bien que una disminución de dos horas en la jornada de las mujeres y de los niños debía acarrear igualmente una disminución del t.d.t. de los hombres. La propia naturaleza de la gran industria requiere que el t.d.t. sea igual para todos" (MEW 4, 104; 1987, 40; trad. mod.). También la competencia capitalista conduce, de manera inversa, a la unificación de las condiciones de explotación y de protección. Si, en este período de ampliación de la jornada laboral, se produjo una homologación a través de la destrucción de "todas las barreras erigidas […] por el día y la noche" (MEW 23, 294; *C*, I/1, 335), la competencia –"la explotación igual de la fuerza de trabajo es el primero de los derechos humanos del capital"– (309; 352) fomenta asimismo la propagación de la jornada de diez horas y otras regulaciones de protección diferenciadas ante todo por región, por género y por edad. En lo que atañe a la incorporación de la problemática de la protección laboral, resulta relevante, desde el punto de vista teórico, el agregado de la dimensión cualitativa del t.d.t. a la cuantitativa. Más tarde, Lenin aborda esta problemática en la crítica de la praxis jurídica en relación con las leyes de protección, en la cual se les muestra a los empresarios al mismo tiempo medios para infringirlas.

"La historia de esa lucha, empero, muestra dos tendencias contrapuestas" (286; 326). Los ramos de la producción que están orga-

nizados de manera capitalista no solo en términos formales, sino también reales, en los cuales el transmutado modo de producción material ocasiona las modificaciones correlativas en las relaciones sociales de los productores, "generan primero las extralimitaciones más desmesuradas y provocan luego, como antítesis, el control social que limita, regula y uniforma legalmente la jornada laboral con sus intervalos" (315s.; 360). De allí en más se logra, bajo la forma de leyes e instancias de control (inspectores de fábrica), legislar las relaciones entre capitalistas y trabajadores, un desarrollo al que Marx se enfrenta en 1855 de un modo aún escéptico en parte, puesto que "las restricciones legales compulsivas del t.d.t. no indican precisamente un alto grado de desarrollo social. Pero no hallamos la falla en las leyes, sino en las circunstancias que las vuelven necesarias" (MEW 10, 608).

Nueve años después, Marx celebra como un progreso pionero "la limitación legal de la jornada de trabajo" de diez horas establecida a partir de entonces. Ve que esto concierne "la gran disputa", "la gran disputa entre la dominación ciega ejercida por las leyes de la oferta y la demanda, contenido de la economía política burguesa, y la producción social controlada por la previsión social, contenido de la economía política de la clase trabajadora" (MEW 16, 11, cf. también MEW 7, 233; 1980, 4s.; trad. mod.).

2. En 1889 el Congreso de la Segunda Internacional celebrado en París declara al 1º de mayo de 1890 "Día internacional de lucha por la imposición de la jornada de ocho horas". Sin embargo, recién once años más tarde se introduce dicha jornada por primera vez en los talleres de Zeiss, en Jena [referencia a la fábrica de lentes e instrumentos ópticos abierta en 1846 por Carl Zeiss; NdT]. En 1918 el t.d.t. general se reduce a ocho horas diarias en Alemania mediante un decreto de los departamentos de desmovilización. La imposición de la jornada de ocho horas marca, a la vez, el principio de un nuevo lapso temporal de referencia, conquistado a través de la lucha, para los combates por el t.d.t.: el t.d.t. semanal, que se impone simultáneamente como semana de cuarenta y ocho horas. La exigencia de la jornada de ocho horas y su imposición final consiguen hacer valer como algo por principio nuevo, como "jornada laboral normal", una diferencia cualitativa respecto de las reducciones anteriores del t.d.t.: con "ocho horas de servicio a la empresa, ocho horas de sueño y ocho horas para ser persona" (cf. *Der Gewerkschafter* [El sindicalista], 1983, 9) parece haberse producido una situación de empate entre el capital y el trabajo asalariado.

Otro ramal importante, en la lucha por el t.d.t., "la constituye la disputa empresarial por la exigencia, el control y la configuración de las pausas en la jornada laboral

[…], que no pocas veces retrocede en la percepción, a la sombra del gran recorrido de la lucha por la jornada normal de trabajo y las reducciones del t.d.t." (Sperling 1987, 505). Las pausas no son solo momentos de descanso para regenerar la fuerza de trabajo, sino que la experiencia práctica muestra que, al defender las pausas, "de lo que se trata esencialmente es siempre de asegurar márgenes individuales y colectivos de configuración y acción que permitan establecer una lógica social propia contra la lógica del cálculo y la rentabilidad económicas y fisiológicas" (511). Al mismo tiempo, se trata también de espacios para una lógica temporal propia, contra la lógica del capital.

Desde la década de 1960, se conforman también en otros frentes desafíos para la política sindical concerniente al tiempo: en la demanda de incorporar el trabajo de reproducción al gasto total de t.d.t. a tomar en cuenta, en el número creciente de desempleados durante períodos cada vez más prolongados, en la internacionalización creciente de las luchas por el (tiempo de) trabajo y la flexibilización de los t.d.t. debido a la migración y la división internacional del trabajo.

Durante mucho tiempo, el punto de partida de las luchas sindicales estuvo representado prioritariamente por el asalariado, varón ocupado en el sector formal de la producción social. En la campaña de mediados de la década de 1950 por la imposición de la semana de cuarenta horas ("¡Los sábados, papi es mío!"), queda en claro, entre otras cosas, la exclusión, en el programa tradicional de los sindicatos sobre la reducción del t.d.t., de la problemática específica del trabajo remunerado femenino, o bien, de la combinación contradictoria para las mujeres de trabajo remunerado y trabajo doméstico.

Una cantidad críticamente creciente de mujeres y hombres desocupados o semiocupados permanece, desde entonces, sin organizarse socialmente; el trabajo en su forma no remunerada se vuelve el punto ciego de las luchas. A la inversa, el desarrollo real de una sociedad dividida sobre la base del trabajo pasa a ser un problema también para los sindicatos. Con cada vez menos t.d.t. pasado comunitariamente, bajo las condiciones de un desempleo en aumento y de t.d.t. flexibilizados de diversas maneras, no solo hacen falta transformaciones estratégicas, sino que se requiere, para las luchas sindicales, la adopción de un punto de vista más abarcador, que incluya a otros grupos sociales, y cuyo interés, en lo político, vaya más allá de las empresas. Por lo demás, la política sindical concerniente al tiempo se ve presionada por el traslado de empresas productivas a países con t.d.t. más prolongados y salarios inferiores; o por la importación de productos de países con más elevada productividad (a lo que también pueden sumarse t.d.t. más prolongados). Por último, la

gran cantidad de formas flexibilizadas de t.d.t. que se desvían de la 'relación de t.d.t. normal' socava la orientación sindical a establecer t.d.t. unificados.

3. *T.d.t. parcial*. Los 't.d.t. parciales', así denominados en cuanto polo antitético del trabajo a tiempo completo, abarcan una amplia parva de tipos contractuales que se diferencian inmensamente por la duración y la disposición del t.d.t., así como por el grado de seguridad social: así, bajo el concepto de trabajo a tiempo parcial, es posible distinguir un trabajo a tiempo parcial rígido, clásico, flexible, un t.d.t. anual reducido, un t.d.t. variable orientado a la capacidad ("KAPOVAC" [en alemán, siglas de *kapazitätsorientierte variable Arbeitszeit*; en esta modalidad, el trabajador cumple el tiempo de trabajo acordado –diario, semanal, mensual, anual, etc.– a demanda del empleador, NdT]), contrataciones a demanda, contrataciones de plus-trabajo/trabajo extra compensado mediante tiempo libre no remunerado, contrataciones ocasionales, *Job-sharing* [trabajo compartido] y una ocupación reducida (cf. PETER 1988, 5ss.). Las relaciones laborales denominadas "a tiempo parcial" son, por lo tanto, sumamente diversas: los t.d.t. parciales varían entre la viabilización de una jornada y un ritmo de vida en buena medida autodeterminados, y una desocupación a tiempo parcial que, eventualmente, en relaciones laborales degradantes, mal pagas, físicamente extenuantes, nocivas para la salud, con escaso seguro social, solo supone una contribución parcial para el ingreso familiar o para subvenir a la propia subsistencia.

En su forma actual, el trabajo a tiempo parcial representa, en la mayoría de los casos, una salida individual a dos situaciones sociales problemáticas, que, en una amplia medida, solo pueden resolverse con una reducción general del t.d.t.: un reordenamiento de la división familiar del trabajo y una redistribución de los t.d.t. cada vez más escasos entre todas las personas que buscan empleo. "La división patriarcal del trabajo, que sigue siendo dominante, produce una demanda de trabajo a tiempo parcial genéricamente específica en el ámbito laboral remunerado" (KURZ-SCHERF 1985, 662). En el promedio europeo, un 90 % de quienes trabajan a tiempo parcial son mujeres.

Con frecuencia resulta válido afirmar, a propósito del trabajo a tiempo parcial, que el trabajo de un puesto de media jornada no equivale a la mitad del trabajo de una jornada de ocho horas. El trabajo y la exigencia de rendimiento se condensan, antes bien, en un lapso de tiempo más breve (cf. FLIEGER 1988, 265). Además, para el capital, el trabajo a tiempo parcial puede resultar atractivo para eludir mejoras en las condiciones laborales, como por ejemplo en lugares de trabajo riesgosos para la salud, o aumentar la eficiencia en activi-

dades repetitivas (Peter 1988, 12). El t.d.t. más corto produce efectos positivos, las personas con ocupaciones a tiempo parcial muestran un menor ausentismo y una mayor intensidad de trabajo que aquellas con ocupaciones a tiempo completo, ya que estas "viven sus fases de fatiga durante su jornada laboral, mientras que aquellas deben descansar una vez concluido su t.d.t., es decir, en su 'tiempo libre'" (ibíd.). Además, quienes están empleados a tiempo parcial cuestan comparativamente más barato: los empleadores ahorran aquí aportes al seguro social. Un escaso grado de organización dificulta la representación de intereses empresariales y corresponde a la posición crítica que tienen los sindicatos ante el trabajo a tiempo parcial.

En cuanto a este último punto, las objeciones de los sindicatos tienen que ver especialmente con dos aspectos: por un lado, los trabajadores a tiempo parcial asumirían trabajos más extenuantes, nocivos para la salud y más embotadores, y admitirían incorporarse a los propósitos de racionalización de las empresas. Dificultan, por ende, la lucha por la seguridad en el lugar de trabajo, la capacitación permanente y la conservación del lugar de trabajo. El trabajo a tiempo parcial se encuentra, "además, en competencia objetiva con las demandas sindicales de reducción del t.d.t. con el mismo salario según el convenio colectivo, y conlleva un notable potencial de riesgo para la representación sindical y empresarial de intereses" (Kurz-Scherf 1985, 659).

En 1993, bajo la presión de despidos inminentes, Volkswagen imprimió un nuevo giro a la controversia por el trabajo a tiempo parcial y la reducción del t.d.t.: bajo la consigna "costos en lugar de cabezas", se introdujo la semana de cuatro días que alcanzaba las 28,8 horas, se fundó una asociación de *coaching* para impulsar medidas de capacitación y, en un modelo de postas, se posibilitó, mediante un tiempo parcial ya sea creciente, ya sea decreciente, una inserción flexible en la vida profesional para personas en formación y una jubilación flexible para los empleados de mayor edad. Peter Hartz, director de trabajo en la comisión ejecutiva de los talleres Volkswagen, asocia con la promoción de esta idea la siguiente tesis: "La razonabilidad de nuevas soluciones para el individuo es la cuestión medular de la política social en el futuro" (1994, 12). Los comités de la empresa de Volkswagen ven en el modelo, fundamentalmente, nuevas vías para transmitir "cambio estructural, ocupación y capacidad de configuración de acuerdo con los trabajadores y trabajadoras" (Peter *et al.* 1994, 171). Pese a la desocupación masiva y a la resonancia positiva de los talleres de Volkswagen, el modelo, en cuanto acuerdo exclusivo y de duración limitada, sigue aún sin competencia, frente a las intenciones contrapuestas que dominan en la industria.

4. *El tiempo en la desocupación*. El estudio de Marienthal sobre las consecuencias psicosociales de la desocupación (masiva) a partir de la década de 1930 (Jahoda y Lazarsfeld) constata una "vivencia transformada del tiempo" (1960, 80); la vida "oscila" al ritmo bisemanal de los pagos de la prestación y ya no se ve determinada por la alternancia entre trabajo y ocio. Resulta llamativo el desgano en todas las actividades, y eso siempre y cuando se las pueda mantener en pie. "No es, pues, tan sencillo como se presume siempre, que quien se encuentra desempleado pueda utilizar su tiempo para capacitarse. Al ver en su situación única y exclusivamente el tiempo disponible y nada más, uno puede asombrarse por la pérdida de ganas de leer, etc." (40). Los estudios de Zoll constatan, también para fines de la década de 1980, que incluso la desocupación en condiciones de protección económica dificulta un empleo razonable del tiempo 'libre'. Los desocupados se ven confrontados con el problema del "tiempo desestructurado" (1988, 11).

5. Bajo el lema *Crisis de la sociedad del trabajo*, la XXI Jornada Alemana de Sociólogos, en 1982, discutió la caída continua del "tiempo de vida que la población pasa en el trabajo profesional remunerado" y en la ocupación plena, que se está volviendo cada vez más improbable (Matthes 1983, 14). Ralf Dahrendorf retoma las palabras de Hannah Arendt según las cuales "a la sociedad del trabajo se le está acabando el trabajo" (1980, 30). Claus Offe se opone al "intento de construir la totalidad de la vida a partir de la esfera laboral en cuanto unidad subjetivamente cargada de sentido", pues esto "tendría cada vez menos perspectiva también a causa de la estructura temporal del trabajo y la biografía laboral. […] La discontinuidad de la biografía laboral y la parte cada vez más reducida que ocupa el t.d.t. en el tiempo de vida podrían converger en hacer del trabajo una cuestión 'junto a otras' y relativizar su función como punto orientador en la construcción de la identidad personal y social" (1984, 30).

En la medida en que Offe se atiene a hechos empíricos, encuentra poca oposición, si bien su intento de demostrar con eso una reducción fundamental de la importancia de la categoría "trabajo", y desterrarla de la sociología en cuanto categoría clave, se topa con una persistente resistencia (cf. Haug 1990, 244). El trabajo, entonces, ya no es concebible como regulado en una forma definida y las perspectivas de una organización de la vida humana sustraída a la forma de la dominación se vuelven impensables. También Oskar Negt defiende la categoría "histórico-fundamental" de "trabajo (vivo)" (1987, 175). "Histórico-fundamentales" son las "condiciones de un proceso metabólico imposible de suprimir entre el ser humano y la naturaleza (incluyen-

do la enormemente desarrollada segunda naturaleza, la naturaleza social)", de lo cual surge para Negt la necesidad de "reclamar el contenido utópico del trabajo" (ibíd.). Para él, "la alternativa al sistema del trabajo burgués remunerado que nos ha vuelto necios y unidireccionales […] no es el ilusorio idealismo de la abolición del trabajo, sino la lucha por la diversificación y ampliación de las formas socialmente reconocidas de trabajo al servicio de la producción y la realización propias" (ibíd.).

En el debate sobre el fin de la sociedad del trabajo, se critica, desde el lado feminista, el relegamiento de los impactos y modos de elaboración genéricamente específicos: sin duda se alcanzaría una "valoración de formas 'distintas' de trabajo" (Eckart 1983, 661), pero la distribución genéricamente específica de estos trabajos quedaría excluida (cf. Janshen 1983, 642). Tampoco se plantea –en el debate dominado por hombres– la cuestión de si y dónde habría, en las actuales transformaciones radicales y en el cambio de valores a menudo postulado, puntos de partida para una nueva organización, una nueva distribución y una nueva valoración del trabajo necesario para toda la sociedad (y distribuido de manera genéricamente específica).

Esta crítica vale igualmente para Gorz y Negt, aunque estos representan otras perspectivas políticas importantes. Gorz argumenta, en la perspectiva de un trabajo y una redistribución distintos del tiempo de trabajo y de vida –que está estrechamente ligada, en el plano social e individual, al desarrollo del modo de producción automatizado y con la cual también el capitalismo "moribundo" se habría vuelto "imposible"–, a favor de una disociación entre trabajo y salario. En la "era de la eliminación del trabajo" (1983, 53), se socavarían los "fundamentos ideológicos y éticos del industrialismo" (56). La ocupación a tiempo completo solo se mantendría aún como supuesta norma para conservar las relaciones de dominación, mientras que en los hechos dominarían normalmente las numerosas relaciones flexibles de trabajo o no trabajo. Como "salida del capitalismo" (66), Gorz propone establecer veinte mil horas de trabajo por vida, t.d.t. que hay que cumplir en algún momento en el transcurso de una vida, a cambio de un ingreso mínimo vitalicio (cf. ibíd., 69).

Negt enfatiza, entre otras cuestiones, el vínculo entre estructuración del tiempo y relaciones de dominación. Para él, la "demanda de la semana de treinta y cinco horas" representa "una ruptura cualitativa en la tradición de los últimos ciento cincuenta años de lucha organizada del movimiento de los trabajadores en pos de reducciones en el t.d.t." (1987, 32), ya que por primera vez se rebasó con ello la distribución del tiempo en 8 horas de servicio a la empresa/ocho horas de sueño/ocho horas para ser per-

sona, que "parecía corresponder, por así decir, a la naturaleza de las circunstancias" (33), en favor de una acrecentada proporción de tiempo para "ser persona". La enconada resistencia de los empresarios no tenía que ver, por lo tanto, con la merma de una hora de trabajo por día. "Su enorme esfuerzo argumentativo indica, antes bien, que temen que con la semana de treinta y cinco horas se rompa un dique que podría hacer peligrar su posición dominante […]; de lo que se trata es, antes bien, de decidir la 'gran cuestión en disputa': ¿sigue siendo efectivo, inalterablemente, el mecanismo de superación de las crisis capitalistas que desplaza los lastres de estas a aquellas masas de población que aún tienen un puesto de trabajo en el sistema remunerado existente o que ya han sido expulsadas del sistema, o este mito es quebrado por un acto de solidaridad de los productores asociados y organizados de manera colectiva?" (35s.). Lo que hay que evitar es la escisión social entre ocupados y desocupados. "No son […] dos culturas, sino dos realidades que se encuentran confrontadas, con sus respectivos modos de percibir la realidad […], formas de pensamiento, perspectivas temporales, lógicas específicas de percepción tanto del mundo objetivo como de la autopercepción y de las orientaciones comportamentales. Esta escisión de la realidad tiene un alcance mucho mayor que la vieja escisión en clases, sobre la cual, en última instancia, está sin embargo fundada" (69). Negt solo puede "imaginarse una política consecuente del t.d.t. bajo condiciones que están determinadas por crisis sociales y políticas […] aunque se la entienda también como lucha política por el poder; como lucha no solo por una distribución equitativa del trabajo existente, sino como lucha por los principios de la organización social del trabajo" (13).

Bibliografía: R. Anzinger, "Arbeitsgesetz. Erfolgreich zum Abschluß gebracht", en: *Bundesarbeitblatt* fasc. 6 (1994), 5-9; F. v. Auer, K. Geissler y H. Schauer, *Auf der Suche nach der gewonnen Zeit*. 2 vols., Mössingen/Thalheim 1990; R. Dahrendorf, "Wenn die Arbeitsgeselschaft die Arbeit ausgeht", en: Matthes (ed.) 1983, 25-37; C. Eckart, "Krise der Arbeitsgesellschaft – Welche Krise findet statt?", en: Matthes (ed.) 1983, 641-662; F. Engels, "Dos discursos en Elberfeld", en: –, *Escritos de juventud*. Trad. de W. Roces. México 1981, 259-278; J. Flieger, "Teilzeit – geteilte Zeit", en: R. Zoll (ed.) 1988, 253-266; *Der Gewerkschafter*, 1983, fasc. 7; K. Geissler, "Bessere Zeiten. Ergebnisse der Zeitakademie", en: Auer *et al.* (eds.) 1990, vol. 1, 13-30; – y U. Pfau, "Frauenförderung mittels Arbeitszeitverkürzung – Ein Modell der positiven Diskriminierung von Eltern im Erwerbsleben", en: *WSI-Mitteilungen* (1989), fasc. 7, 383-390; A. Gorz, *Wege ins*

Paradies, Berlín Occ. 1983; P. Hartz, *Jeder Arbeitsplatz hat ein Gesicht. Die Volkswagen Lösung*, Frankfurt/M/Nueva York 1994; F. Haug, "In der Arbeit zu Hause sein?", en: –, *Erinnerungsarbeit*. Berlín/Hamburgo 1990, 228-248; M. Jahoda, P. F. Lazarsfeld y H. Zeisel, *Die Arbeitslosen von Marienthal* [1933], Allensbach-Bonn 1960; D. Janshen, "Krise der Arbeitsgesellschaft – Welche Krise findet statt?", en: Matthes (ed.) 1983, 641-662; I. Kurz-Scherf, "Zum Stellenwert der Teilzeitarbeit in eine antizipatorischen Arbeitszeitpolitik", en: *WSI-Mitteilungen* fasc. 11 (1985), 659-668; R. Luxemburg, *Introducción a la economía política*. Trad. de H. Ciafordini. México 1980; K. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. Ed. correg. y aum. de M. Soler. México *et al.* 1987; – y F. Engels, *Obras escogidas*. Vol. 2. Sin datos de trad. Moscú 1980; J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft. Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*, Frankfurt/M/Nueva York 1983; O. Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Frankfurt/M/Nueva York 1987; C. Offe, "Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie", en: – (ed.), *'Arbeitsgesellschaft'. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*. Frankfurt/M/Nueva York 1984; G. Peter, *Frauendiskriminierung durch Teilzeitarbeit*. Frankfurt/M 1988; J. Peters, H. Schwitzer, K. Volkert y W. Widuckel-Mathias, "Nicht kapitulieren – trotz Krise und Rezession. Der Weg zur Sicherung der Beschäftigung bei Volkswagen", en: *WSI-Mitteilungen* fasc. 3 (1994), 165-171; H. Sperling, "Pausen: Zur Innenansicht der Arbeitszeit", en: *Argument* 164, año 29 (1987), fasc. 4, 505-511; E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963). Trad. de E. Grau y J. Cano. Prefacio de A. Domenech, Barcelona 1989; R. Zoll (ed.), *Entstehung und Wiederaneignung von Zeit*, Frankfurt/M 1988.

Petra Dobner

Trad. de Carola Pivetta

➪ Competencia, Desarrollo de las fuerzas productivas, Desempleo, Economía del tiempo, Explotación, Fuerza de trabajo, Mercado de trabajo, Modo de producción de alta tecnología, Plustrabajo, Plusvalor, Reducción del tiempo de trabajo, Reproducción, Sindicatos, Superpoblación, Sustancia y magnitud del valor, Teoría de la regulación, Tiempo disponible, Tiempo, Trabajo, Trabajo abstracto, Trabajo familiar/ trabajo doméstico.

(Tiempo de) trabajo socialmente necesario

Al.: gesellschaftlich notwendige Arbeit/Arbeitszeit.

Ár.: al-ʿamal al-iǧtimāʿī aḍ-ḍarūrī/waqt alʿamal.

Ch.: shehui biyao laodong (shijian) 社会必要劳动(时间).

Fr.: (temps de) travail socialement nécessaire.

In.: socially necessary labour/labour time.

Ru.: obščestvenno neobchodimjy trud/rabočee vremja.

I. A primera vista, "t.s.n." y el término correspondiente "tiempo de t.s.n." parecen ser conceptos de fácil comprensión y más bien triviales. Lo que se realiza como trabajo en una sociedad puede ser designado como t.s.n. Sin embargo, en el capitalismo y, consecuentemente, en la crítica de la economía política, lo que vale por socialmente necesario es resultado de desarrollos dramáticos. Reconstruir estos desarrollos es un fundamento de la teoría marxiana del valor.

1. *Promedio* [se refiere a "*Durchschnitt*", que se traduce como "medio", "promedio" o "promedial" (NdT)]. En la primera sección de *C*, I, Marx muestra las distintas posibilidades que podrían determinar el valor de una mercancía; por ejemplo, duración temporal del trabajo, su carácter heterogéneo, etc., y llega al siguiente resultado:

"Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal […], es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, solo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o tiempo de t.s.n. El tiempo de t.s.n. es el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes, en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo" (MEW 23, 53; *C*, I/1, 48). El punto de tensión es la palabra "promedio", que en la cita aparece cuatro veces. El promedio relaciona el nivel técnico con la destreza subjetiva y la intensidad, así como con la demanda económicamente solvente. El promedio es, pues, una magnitud que se forma siempre *a posteriori*, a espaldas de los actores, ante los que se presenta como una condición del mercado. En este sentido, la dinámica del promedio es, del primer capítulo en adelante, central para la teoría marxiana de la crisis.

El joven Marx había caracterizado el tratamiento que las magnitudes medias tenían en las obras de los economistas burgueses ante todo como "colmo de la infamia" (MEGA IV.2, 421; 1980, 117): "Las *cifras promedio* son verdaderos insultos, injurias contra los individuos singulares reales […]. Así pues, a los ricardianos solo les interesa la ley general. El modo en

que ella se impone, el hecho de que para el efecto miles de hombres caen en la ruina, es algo que carece completamente de interés tanto para la ley como para el economista" (ibíd., 480 2; ibíd., 159-162). En *MF*, Marx desplaza esta crítica: "el cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan tales cosas" (MEW 4, 83; *MF,* 19); de este modo comenta la equiparación que Ricardo hace de los costos de subsistencia de los seres humanos con los costos de producción de sombreros. En *TAyC*, en la tentativa de definir precio y valor, Marx critica la concepción burguesa del "promedio": "Los economistas dicen que el precio promedio de las mercancías equivale al coste de producción" (MEW 6, 405; *TAyC*, 14; trad. mod.). Marx no discrepa con el resultado, sino que muestra que la conexión formulada como "ley" hace desaparecer los elementos formativos de esta ecuación, de modo que aparece como azar lo que fuerza la formación del promedio. El precio medio es un resultado de oscilaciones: "En realidad, si se las examina de cerca, se ve que estas oscilaciones acarrean las más espantosas desolaciones y son como terremotos que hacen estremecerse los fundamentos de la sociedad burguesa, son las únicas que en su curso determinan el precio por el coste de producción" (ibíd.; *TAyC,* 15).

En los *Gr.*, Marx logró analizar de manera más exacta los procesos en cuyo resultado puede hablarse de t.s.n. El "promedio" es utilizado por él ahora incluso como concepto fundamental, como ejecutor de la ley del valor, como "la fuerza impulsora y el principio motor de las oscilaciones a las que están sujetos los precios de las mercancías por un período determinado" (MEW 42, 72; *Gr.*, 1, 62). El indignado rechazo inicial de la idea del promedio deviene en el conocimiento de un movimiento concreto; la crítica se usa ahora, no para ver el promedio como magnitud meramente estadística, sino para reconocerlo como efecto de una serie de procesos que determinan, tomados en su conjunto, las relaciones de producción capitalistas en su desarrollo. "Se requiere una producción de mercancías desarrollada de manera plena antes que brote, a partir de la experiencia misma, la comprensión científica de que los trabajos privados –ejercidos independientemente los unos de los otros, pero sujetos a una interdependencia multilateral en cuanto *ramas de la división social del trabajo que se originan naturalmente*– son reducidos en todo momento a su medida de proporción social, porque en las *relaciones de intercambio entre sus productos,* fortuitas y siempre fluctuantes, el tiempo de t.s.n. para la producción de estos se impone de modo irresistible como *ley natural* reguladora, tal como por ejemplo se impone la ley de gravedad cuando a uno se le cae la casa encima" (MEW 23, 89; *C,* I/1, 91s.; trad. mod.). Resulta aún más sorprendente que Joan Robinson lea que Marx habría

querido determinar las magnitudes de valor de las mercancías individuales independientemente de las condiciones sociales que expresa el valor: "cuando todavía se usan métodos obsoletos junto a técnicas superiores, o cuando algunos grupos de trabajadores usan más equipamiento mecánico que otros y, al mismo tiempo, algunos son más eficientes que otros dentro de cada grupo, ¿cómo podemos calcular la cifra exacta del t.s.n. para cada rama de producción?" (Robinson 2021, 40). Frente a esto, otra vez Marx: "El valor de cada mercancía […] está condicionado no por el tiempo de trabajo contenido en ella misma, sino por el tiempo de trabajo *socialmente* necesario que se requiere para su reproducción. Esta reproducción puede efectuarse bajo circunstancias que la dificulten o la faciliten, diferentes de las condiciones de la producción originaria" (MEW 25, 150; *C*, III/1, 177).

2. *Fuerzas productivas y condiciones de producción*. La cantidad de tiempo que se emplea en la producción de los medios de vida en cuanto mercancías, en total y en cada mercancía singular, esto es, el *quantum* de tiempo de t.s.n., depende de las condiciones de producción. En su afán constante de reducir el t.s.n. para conseguir plusganancias, o de estar a la altura del desarrollo de la competencia, los capitalistas impulsan el desarrollo de las fuerzas productivas. El concepto de tiempo de t.s.n. sirve ahora para la comprensión de la dinámica interna del modo de producción capitalista en los diversos niveles: "Para aumentar la fuerza productiva del trabajo, abatir el valor de la fuerza de trabajo por medio del aumento de la fuerza productiva del trabajo y abreviar así la parte de la jornada laboral necesaria para la reproducción de dicho valor", el capital "tiene que revolucionar las condiciones técnicas y sociales del proceso de trabajo y, por tanto, el modo de producción mismo" (MEW 23, 334; *C,* I/2, 382s.). El aprovechamiento asume diferentes formas, que se superponen parcialmente: desarrollo de las bases técnicas, de la intensidad, de la organización del trabajo, del abaratamiento de los alimentos. Impulsado por la competencia de los capitales, el tiempo de t.s.n. cambia su magnitud en el curso del proceso de producción capitalista. "Si el valor de las mercancías está determinado por el tiempo de trabajo necesario contenido en ellas, y no por el tiempo de trabajo contenido en ellas en forma general, es el capital el primero que realiza esta determinación, y al mismo tiempo acorta de manera constante el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía" (MEW 25, 97; *C,* III/6, 105).

La competencia impone "un modo de producción más barato" (MEW 25, 204; *C,* III/6, 245); la "determinación del valor por el tiempo de t.s.n. se impone en […] la obligación de producir [las mercancías] bajo las mismas condicio-

nes favorables" (ibíd., 657; *C,* III/8, 829). En este contexto, Marx trata la ganancia extra y también la caída tendencial de la tasa de ganancia como resultantes. De este modo, en la imposición de las condiciones de producción promedio, que determinan al t.s.n. en su medida, están incluidos y motivados tanto el desarrollo de las fuerzas productivas como su difusión universal, la producción de condiciones de trabajo promedio.

Entre las condiciones de producción, se hallan también las condiciones naturales. Un cambio general (por ejemplo, sequía en la agricultura) puede hacer aumentar la medida del t.s.n. de manera igualmente universal, o bien, en el caso de una mejora, reducirla (MEW 23, 224s.; *C*, I/1, 253; MEW 25, 150; *C*, III/6, 177). Cuanto más fértil el terreno, tanto menor el t.s.n., bajo el presupuesto de que la producción capitalista ya se haya impuesto. Ciertamente, "una naturaleza demasiado pródiga" no permite ni siquiera que surja el capitalismo, puesto que "no convierte al desarrollo […] en necesidad natural"; por ello, "la patria del capital" no es la "absoluta fertilidad del suelo", sino "la zona templada" (ibíd., 536; ibíd., 623). Puesto que no es ninguna "cualidad innata del trabajo humano" "suministrar un plusproducto", el plustrabajo (para otras personas) debe forzarse en casos en los que un mínimo de trabajo alcanza para la existencia (ibíd., 538; ibíd., 624).

3. *Trabajo humano igual*. La transformación afecta también a la fuerza de trabajo humana, hasta que esta realiza el t.s.n. El talento o la pereza, la rapidez o la incapacidad individuales: en el resultado, todo es cepillado por el mercado según el grado correspondiente de t.s.n. El concepto de t.s.n. se refiere, por tanto, a una magnitud que cambia históricamente de acuerdo con el estado de las fuerzas productivas y el de la calificación y capacidad habituales, generalizadas de los trabajadores, del "grado social medio de destreza e intensidad de trabajo" (MEW 23, 53; *C,* I/1, 48). Por un lado, la clase de los capitalistas procura disciplinar, en las empresas, a un tipo de trabajador adecuado a las relaciones de producción, que en lo posible necesite precisamente solo el *quantum* socialmente impuesto de tiempo de t.s.n. La imposición histórica está además mediada en el mercado laboral; poco a poco, va siendo respaldada a través de procesos formativos mediados por el Estado y representaciones morales concomitantes; por ejemplo, sobre la ética del trabajo, la salud, el régimen de vida. Esta imposición de un t.s.n. dominante, a un nivel constantemente variado, demanda, en la determinación de los valores, la reducción de todos los trabajos a un trabajo humano simple e igual: "Esta reducción aparece como una abstracción, pero es una abstracción que se lleva a cabo a diario en el proceso de la producción social. […] Esta abstracción del trabajo humano gene-

ral existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc. Se trata de trabajo simple, para el cual puede adiestrarse a cualquier individuo medio, y que este deberá efectuar de una u otra forma" (MEW 13, 18; MEGA II.2, 110; *CCEP,* 13). La determinación es, al mismo tiempo, concreta, en la medida en que se refiere a los fundamentos naturales de la actividad humana, y una magnitud calculable, que provee una medida para el t.s.n. Los supuestos asociados con esto, como el de que se pueda rebajar el trabajo de "complicado a simple", han ocasionado múltiples discusiones en cuanto problema de la reducción.

4. *Trabajo necesario y plustrabajo.* Para explicar el plusvalor, Marx desplaza la determinación de tiempo de trabajo necesario: "Hasta aquí, en esta obra empleamos el término 'tiempo de trabajo necesario', en el sentido de tiempo de trabajo que es socialmente necesario para la producción de una mercancía en general. De ahora en adelante, lo aplicamos también en el sentido de tiempo de trabajo necesario para la producción de esa mercancía específica que es la fuerza de trabajo" (MEW 23, 231; *C*, I/1, 261, n. 29). La nueva referencia afecta también la determinación de tiempo de t.s.n. al nivel del consumo del trabajador, impuesto en el sentido moral histórico. Marx observa que "el uso de los mismos *termini technici* [términos técnicos] en sentidos diferentes es inconveniente, pero no hay ciencia en que sea totalmente evitable" (ibíd.; ibíd.). Solo así puede determinarse el plustrabajo como algo analíticamente diferenciable en el interior del trabajo asalariado en general. Ahora bien, debe llamarse "trabajo necesario" aquella parte del trabajo que reemplaza al valor del capital adelantado en la forma de salario. Solo lo que se produce por encima de ello constituye en cuanto plustrabajo el fundamento del plusvalor.

Una posibilidad de elevar el volumen del plustrabajo es la extensión de la jornada laboral, lo que parece factible gracias a la maquinaria, que puede funcionar día y noche. Esta forma condujo inmediatamente a luchas por la duración normal de la jornada de trabajo y su regulación como hecho social (MEW 23, 425ss.; *C*, I/2, 490ss.). En la medida en que, a través de la introducción de la "jornada de trabajo normal", se limita la ampliación de la jornada laboral en cuanto fuente del plusvalor, el tiempo que el trabajador necesita para la reproducción del salario se vuelve, junto a la "intensificación del trabajo" (ibíd., 431; ibíd., 498), un lugar de combate entre las clases, un objetivo de las estrategias del capital. "Si está dada la extensión de la jornada laboral, la prolongación de plustrabajo debe lograrse reduciendo el tiempo de trabajo necesario, y no a

la inversa" (ibíd., 333; ibíd., 381). Cuanto más baratos son los medios de consumo, tanto más breve la porción de tiempo de t.s.n. que el trabajador necesita para sí. (En su sátira *Tiempos modernos,* Charles Chaplin ha presentado la racionalización total taylorista: p., ej., el modo en que la fuerza de trabajo puede ser explotada más intensivamente si también la alimentación se acelera o, incluso, se integra en el proceso de trabajo). De hecho, con su referencia a la fuerza de trabajo y el plustrabajo, el término 'tiempo de t.s.n.' se ha convertido en una determinación de magnitud que es ella misma objeto de luchas de clases y, por tanto, una forma de compromiso que se transforma en magnitud y contenido según el estado de las fuerzas (cf. las luchas contra los cronometradores que acompañaban la organización fabril fordista). Ciertamente, el concepto de t.s.n. puede remitirse a todas las relaciones de producción, pero recién en la forma capitalista, a partir de su fijación en cada vez más estrategias para la obtención del plusvalor, se revolucionan los procesos técnicos del trabajo y los agrupamientos sociales en la lucha por la reducción del t.s.n.

La historia del desarrollo del t.s.n., como medida a la cual las fuerzas de trabajo individuales deben amoldarse y según la cual se determina socialmente el tiempo que puede ser gastado en los distintos tipos de productos, se escribe desde la perspectiva de la cienciaeconómica capitalista, en la que se emplean las fuerzas de trabajo y en la que las posibilidades de venta deciden sobre la realización del capital anticipado y la ganancia. Pero también le corresponde al t.s.n. lo que Marx describe con el concepto de los *faux frais* [gastos imprevistos] de la producción capitalista, es decir, costos que competen al problema de la realización, y que son generados por la competencia o por la antítesis entre trabajo y capital.

5. *Plan carente de plan/crisis*. El t.s.n. es producción para la demanda social. Con ello se hallan presupuestos una planificación y un conocimiento sin que estos estén presentes. Eso ya vale para la producción simple de mercancías para el mercado. Se revela que el t.s.n., ante todo, es esto solo como promesa; en cierta medida, de manera virtual. Solo se torna verdadero en el plano práctico cuando sus productos se ponen a prueba en el mercado. "Si el estómago del mercado no puede absorber la cantidad total de lienzo al precio normal […], eso demuestra que se consumió, bajo la forma de fabricación de lienzo, una parte excesivamente grande del tiempo de trabajo social en su conjunto. El resultado es el mismo que si cada uno de los tejedores hubiera empleado en su producto individual más tiempo de trabajo que el socialmente necesario. Aquí se aplica lo de que pagan justos por pecadores" (MEW 23, 122; *C*, I/1, 131).

En su conexión con la ley del valor, el concepto de t.s.n. designa la 'fuerza de trabajo normal' y el producto así fabricado, en una planificación racional, en relación con una demanda que, ciertamente, se mide por la solvencia económica. De esta manera, el concepto se torna verdadero, en el plano práctico, recién en el modo de producción capitalista. Al mismo tiempo se abre, por medio de estas determinaciones, otro campo de luchas sociales: el requerimiento social, es decir, la demanda de productos determinados, puede y debe ser influido. En la práctica, de la necesidad de confirmarse como t.s.n. emergen, pues, además de constantes crisis, el creciente sector de la publicidad y la estética de la mercancía.

6. *Crítica marxista-feminista*. El concepto de t.s.n. contiene el término 'socialmente'; y, de hecho, Marx presenta así el proceso de socialización del trabajo. Pero esto vale solo para el proceso de producción llevado adelante de un modo capitalista, que impone su "modo específico de carácter social" (MEW 13, 19; *CCEP*, 14). Resulta tanto más 'molesto' que desaparezca de esta manera el significado literal de 't.s.n.', o bien que el concepto esté formado de modo tal que parece dejarle al capital la definición de lo socialmente necesario.

También la limitación –contenida en el término t.s.n.– del trabajo a trabajo asalariado condujo, en la parte del 'segundo movimiento de mujeres' que analizó críticamente a Marx, a poner en duda, o bien la validez de la ley del valor, o bien sus fundamentos. A la vez, por un lado, se entendió también el trabajo doméstico como t.s.n. en el sentido de que este produciría la mercancía fuerza de trabajo y sería, por tanto, en cuanto trabajo no pago, también parte oculta del plusvalor apropiado de manera capitalista (para una síntesis, cf. Sigrid Pohl 1984). A la inversa, las feministas marxistas, haciendo hincapié en el término de sociabilidad contenido en el concepto, intentaron utilizar el t.s.n. como concepto de lucha para establecer la conexión entre el trabajo no remunerado realizado mayoritariamente por mujeres –en particular, el trabajo doméstico– y un proyecto de transformación social. No debe dejárseles al capital y a la ley del valor la determinación de lo que es socialmente necesario en el trabajo; el criterio para determinar el trabajo socialmente necesario deben ser las necesidades sociales, es decir, los valores de uso. El t.s.n. es, entonces, todo trabajo que se utiliza para la reproducción de la sociedad, de la fuerza de trabajo, de las generaciones, de los recursos naturales en un nivel histórico-cultural dado (cf. Haug 1996, 120). Además, el concepto debería posibilitar la lucha por una representación sobre una sociedad buena, socialmente justa y ecológicamente saludable, así como sobre el trabajo necesario para ella. Se trata de "una perspectiva, en la que, en lugar de la supraordinación y

subordinación de tales actividades llevadas a cabo con arreglo a lógicas temporales diferentes, pueda negociarse una regulación del trabajo social total que, siguiendo criterios sociales, ecológicos y culturales, sea compatible con la supervivencia del ser humano y de la naturaleza que lo rodea" (Haug 1996, 144).

Lise Vogel ve un "componente escondido" en el análisis que hace Marx del t.s.n., "la parte no remunerada de la reproducción diaria y a largo plazo de la fuerza de trabajo y la clase trabajadora", que ella llama "componente doméstico". "El t.s.n. es, por tanto, un concepto más complicado de lo que se supone. Unidos en un par poco común en la teoría Marxista, se hallan trabajo social (con valor) y trabajo doméstico (sin valor)" (2000, 162). Esta unión permite pensar el interés del capital en la reducción del t.s.n. en cuanto extendido también al ámbito del trabajo doméstico, e incluso asumir una fuerza motriz para el desarrollo tecnológico de modos de producción domésticos; en el mismo contexto, habilita a discutir la asunción de trabajos domésticos por parte del Estado (guarderías, etc.) y a colocar en el orden del día de la teoría Marxista el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo.

La utilización feminista del t.s.n. apunta a un concepto de perspectiva que por un lado permanece, por cierto, necesariamente vago y abierto; y que, por otro, incluye, entre los agentes del cambio social, al ejército de quienes trabajan sin ser remunerados, particularmente las mujeres, y que bosqueja una sociedad en la cual muchos trabajos que, en el capitalismo, forman parte del t.s.n. (como funciones de explotación, publicidad, manipulación ideológica, ejército), pueden ser calificados de superfluos y perjudiciales (así como los correspondientes gastos pueden ser considerados *faux frais*), en su lugar aparecen una reordenación y un énfasis diferente con arreglo a demandas de los miembros de la sociedad y no desde el punto de vista de la acumulación capitalista.

Bibliografía: F. Haug, "Ökonomie der Zeit, darin löst sich schliesslich alle Ökonomie auf. Herausforderungen an einen sozialistischen Feminismus", en: –, *Frauenpolitik,* Hamburgo 1996, 105-124; –, "Geschlechterverhältnisse als Produktionsverhältnisse", en: ibíd., 125-151; S. Pohl, *Entwicklung und Ursachen der Frauenlohndiskriminierung. Ein feministisch-Marxistischer Erklärungsansatz.* Frankfurt/M 1984; K. Marx, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844].* Trad. de B. Echeverría. México 1980; J. Robinson, *Economic Philosophy.* Londres/Nueva York 2021; L. Vogel, "Domestic Labour Revisited", en: *Science and Society*, año 64 (2000), fasc. 2, 151-170.

Frigga Haug

II. *Discusión sobre el t.s.n.* "Por lo que respecta a las distintas mercancías o categorías de mercancías", las abstracciones requeridas para la determinación del valor de mercancía por medio del t.s.n. toman para el valor "todo contenido", observó Eduard Bernstein (1899/1982, 142), quien fue el primero en discutir el concepto de t.s.n. Si este argumento es plausible para el caso singular, Bernstein no se da por satisfecho con ello, sino que lo extiende al plano de la macroeconomía. Marx habría pensado la receptividad del mercado para una especie determinada de mercancía como uno de los factores de determinación del t.s.n. en la producción de esta mercancía, pero no habría ninguna medida exacta para la necesidad social de esta mercancía. El valor sería reducido de esta manera al estatuto de una "realidad ideal, que no difiere del valor útil marginal de la escuela de los Gossen, Jevons y Böhm" (145). Esto desconoce el modelo fundamental de la socialización crítica y retrospectiva del trabajo de acuerdo con Marx. Bernstein parece leer a Marx como si este fuera un Ricardo de izquierda. Su crítica no es pertinente para Marx, pero sí para la recepción de Marx. Así, por ejemplo, su contemporáneo ruso Michael Tugan-Baranowski concibe la "teoría del valor marxiana", que confunde con la de Rodbertus, como "teoría absoluta del valor del trabajo", en la medida en que el t.s.n. sería captado allí como sustancia absoluta del valor. El concepto marxiano de valor sufriría de una "contradicción interna": es "trabajo objetivado; pero como Marx expresamente reconoce, el precio no coincide con el valor del trabajo; ahora bien, el trabajo, si no en el precio, en nada puede objetivarse. Por consiguiente, el valor no es trabajo objetivado" (Tugan-Baranowsky 1915, 148 y 153). Este cortocircuito empirista, consistente en relacionar la teoría del valor con los precios sin las mediaciones necesarias, aparecerá una y otra vez como argumento económico-vulgar en la crítica burguesa a Marx.

Aproximadamente en la misma época, aparecieron dos trabajos que se ocupan de la tecnología y la necesidad social como variables del t.s.n. Karl Diehl remite a las "contradicciones" entre la formación efectiva de precios y la regulación presunta del nivel del precio por medio del t.s.n. contenido en las mercancías, que motivaron a algunos autores a interpretar el tiempo de t.s.n. como el tiempo de trabajo correspondiente a necesidades sociales. Diehl admite que el concepto de t.s.n. tendría, en algunos textos de Marx y Engels, dos dimensiones, pero insiste en que Marx habría pensado "únicamente en el condicionamiento técnico de la producción al determinar su 't.s.n.'". Conforme al "carácter estrictamente objetivo de toda la teoría marxiana del valor", "las contingentes relaciones de necesidad y demanda de una mercancía" deberían "influir no en el

'valor' sino en el 'precio'" (Diehl 1905, 127). En cambio, Tatiana Grigorovici observa que, en la concepción de Marx, las necesidades sociales se refieren, a escala social, solo a los valores de uso como condición de todo valor. Así y todo, ocurriría que "el t.s.n. determinante de valor es, para Marx, el tiempo de trabajo que es técnicamente necesario para producir, en determinadas relaciones de producción, una mercancía cualquiera; el factor de necesidad, por consiguiente, no se halla contenido en el tiempo de trabajo determinante de valor como factor determinante de valor" (1910, 46). Los dos aspectos del t.s.n. representarían, de hecho, dos conceptos con el mismo nombre y no dos determinaciones del mismo concepto, como a veces se supone (1910, 45).

Rudolf Hilferding concibe, por el contrario, las proporciones cuantitativas de intercambio, o las relaciones de equivalencia entre cosas en las sociedades productoras de mercancías, como expresiones de t.s.n. El tiempo de trabajo no tiene por qué ser el mismo en cada caso singular en los dos lados de un proceso de intercambio. "Las mercancías son encarnaciones del tiempo de t.s.n. Pero este tiempo de trabajo no es expresado como tal directamente […]. Aparece solo en la paridad de una cosa con otra en el cambio. […] Recién una vez consumado el intercambio se entera el productor de si su mercancía satisface efectivamente una necesidad social y si su tiempo de trabajo ha sido empleado adecuadamente" (1908/1963, 20).

En las lecciones introductorias, Rosa Luxemburg coloca la dimensión técnica del t.s.n. detrás de la satisfacción, realizada en el proceso de intercambio, de necesidades sociales económicamente solventes y detrás del problema de la realización de la mercancía, problema cuyo núcleo es la socialización del trabajo privado, confirmada retrospectivamente, a través del mercado. Discute el problema tomando como ejemplo un modelo en el cual el ganado vale como equivalente universal: "Si este trabajo era socialmente necesario, si, entonces, su producto tiene un valor y asegura al trabajador una participación en los productos de la colectividad, todo esto lo muestra única y exclusivamente el hecho de que este producto es aceptado en el cambio. […] Su equivalencia con el ganado da ahora, a cada producto privado, el sello del t.s.n." (1925/1980, 182).

Isaak Rubin (1924) critica, con relación al nivel de las fuerzas productivas en consideración de la destreza y la intensidad del trabajo, a aquellos intérpretes de Marx que afirman que las mercancías serían vendidas según el t.s.n. gastado en su producción incluso en casos de exceso (o escasez) de oferta, puesto que este dependería no solo de la fuerza productiva del trabajo, sino también de la relación entre oferta y demanda. Rubin insiste en que, a pesar de la sobreproducción de

una mercancía determinada (en relación con la capacidad de compra), la cantidad de t.s.n. contenida en ella se mantiene constante al mantenerse constante su técnica de producción, solo que la mercancía se vendería a un precio por debajo de su valor. En su enfoque, la dimensión de la necesidad social del t.s.n. sigue siendo poco clara. Algo similar ocurre con Heinryk Grossmann, quien, frente a la concepción de Fritz Stenberg según la cual el t.s.n. sería condicionado por la competencia, objeta: "La competencia tiene lugar en el *mercado*, es decir, en el ámbito de la circulación. Pero el valor es creado en la *producción*" (1932, 64). También él desatiende ciertamente la dimensión de la necesidad del t.s.n. y su realización (socialización) en el mercado.

Todavía dentro de un marco neoclásico, Oskar Lange escribe en 1938 que Marx no tendría un concepto funcional claro de la ley de demanda, a pesar de que su bosquejo de las 'necesidades sociales' (demanda) jugaría un papel importante en la teoría del valor basada en el t.s.n. Como antes Bernstein y Tugan, Lange destaca la necesidad de un análisis de la utilidad marginal para alcanzar una solución satisfactoria del problema (cf. Lange y Taylor 1973, 137s.). La completa compatibilidad de los análisis marginalistas con la visión marxiana de que el valor de una mercancía estaría determinado por el t.s.n. contenido en ella es subrayada más tarde por Leif Johansen (1963), Thomas Sowell (1967) y Howard Sherman (1970).

Roman Rosdolsky defiende a Marx frente a los intérpretes que consideran ambas dimensiones del t.s.n. como una "contradicción intolerable". "En realidad, la contradicción es solo aparente; trátase de dos etapas diferentes de la investigación, que exigían que se operase con dos conceptos diferentes, pero que se completaban mutuamente" (2004, 119). No comprende, sin embargo, que se trata en efecto de una contradicción en la producción de mercancías; una contradicción que no reside, como diría Marx, "en las palabras que la expresan" (MEW 26.3, 134; *TSP*, *III,* 121), sino "en las mismas determinaciones contradictorias de las cosas" (ibíd., 129; ibíd., 117). Ronald Meek le adjudica falsamente a Marx la "definición" del "valor de una mercancía" a través del t.s.n. contenido en ella. En su afán de combatir el análisis neoclásico de oferta y demanda para la determinación de los valores o precios, niega toda dependencia del t.s.n. respecto de condicionamientos de la demanda. "La cantidad de t.s.n. requerido para producir una unidad de cualquier mercancía no dependía en absoluto de la demanda" (1956, 179). Por el contrario, Helmut Reichelt reconoce las contradicciones entre las dos dimensiones del t.s.n. como contradicciones de la realidad capitalista misma: "En el interior de la independización fundamental de

la producción respecto del consumo, de la independización del valor de cambio respecto del valor de uso, por un lado, a raíz de las transformaciones en los métodos de producción, se acorta el tiempo de trabajo necesario en promedio para la producción de un valor de uso; por otro lado, el trabajo total social se distribuye inconscientemente en las diferentes ramas de la producción; la distribución debe imponerse de manera natural" (1970, 176).

En el último cuarto del siglo XX, ya no hubo ninguna discusión sobre el concepto de t.s.n. digna de mención. Entre los economistas críticos, podía percibirse más bien una tendencia a abandonar el concepto de valor sustentado en el t.s.n. Ya en la década de 1940, Joan Robinson había considerado el análisis del valor como algo superfluo. Más tarde, Piero Sraffa mostró cómo podían deducirse los precios (de equilibrio) directamente de las condiciones de producción y de la distribución del ingreso, sin la mediación de valores trabajo (1960). Los neorricardianos le siguen en este camino. Influido por John von Neumann, Michio Morishima (1973) propone una nueva definición del valor de una mercancía por el mínimo de trabajo necesario (y no el t.s.n.) para su producción. De esta manera intenta fundar el "teorema fundamental marxiano" según el cual la presencia de una tasa positiva de plusvalor sería una condición necesaria y suficiente para la existencia de una tasa positiva de ganancia.

Bibliografía: E. Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899). Trad. de I. del Carril y A. García Ruiz. México 1982; K. Diehl, *Sozialwissenschaftliche Erläuterungen zu David Ricardos Grundgesetzen der Volkswirtschaft und Besteuerung*, primera parte, Leipzig 1905; T. Grigorovici, *Die Wertlehere bei Marx und Lassalle: Beitrag zur Geschichte eines wissenschaftliches 'Missverstandnisses'*, Viena 1910; H. Grossmann, "Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem", en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 1(1932), vol. 1, 55-84; R. Hilferding, *El capital financiero.* Trad. de V. Romano García. Madrid 1963; L. Johansen, "Labour Theory of Value and Marginal Utilities", en: *Economics of Planning,* año 3 (1963), vol. 2, 89-103; O. Lange y F. M. Taylor, *Sobre la teoría económica del socialismo*. Trad. de A. Bosch Domenech y A. Pastor Bodmer. Barcelona 1973; R. Luxemburg, *Introducción a la economía política.* Trad. de H. Ciafardini. México 1980; R. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value,* Londres 1956; M. Morishima, *Marx's Economics; A Dual Theory of Value and Growth*, Cambridge 1973; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt/M 1970; R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de* El capital *de Marx*. Trad. de L. Mames. México 2004; I. I. Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* [1924]. Trad. de N. Míguez. Buenos Aires 1974; H.

Sherman, "The Marxist Theory of Value Revisited", en: *Science and Society*, año 34 (1970), 272-92; T. Sowell, "Marx's *Capital* after One Hundred Years", en: *Canadian Journal of Economics,* año 33 (1967), 50-74: P. Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías. Preludio a una crítica de la teoría económica.* Trad. de L. A. Rojo Duque. Barcelona 1973: M. Tugan-Baranowsky, *Los fundamentos teóricos del marxismo*. Trad. de C. Thovar. Madrid 1915.

Paresh Chattopadhyay
Trad. de Francisco García Chicote

⇨ Cambio, Capital, Categorías del valor, Clase de los capitalistas, Clase trabajadora, Competencia, Condiciones de reproducción, Consumo, Crisis, Crítica de la economía política, Debate sobre el trabajo doméstico, Desarrollo de las fuerzas productivas, Estética de la mercancía, Fábrica, *Faux frais*, Forma del salario, Forma del valor, Fuerza de trabajo, Fuerzas productivas, Fuerzas productivas/relaciones de producción, Ganancia extra, Igualdad, Indiferencia, Ley, Ley de hierro del salario, Ley del valor, Medida/sustancia del valor, Mercado, Mercancía, Modo de producción, Necesidad, Normalización, Perspectiva/punto de vista, Plustrabajo, Plusvalor, Precio, Problema de la reducción, Producción, Publicidad, Salario, Sociedad, Tasa de ganancia, Tiempo de trabajo, Trabajo abstracto, Trabajo asalariado, Trabajo colectivo/total, Trabajo productivo/no productivo, Trabajo simple/complejo, Trabajo, Valor, Valor de uso.

Trabajo en domicilio / Teletrabajo

Al.: Heimarbeit / Telearbeit.

Ár.: a1-ʿama1 fi-l-bait / a1-ʿama1 mina-l-manzil.

Ch.: jia ting shou gong lao dong / xian dai da gong ye 家庭手工劳动 / 现代大工业.

Fr.: travail à domicile/télétravail.

In.: putting-out, homeworking, outwork/telework.

Ru.: nadomnaja rabota/telerabota.

El concepto de t.e.d., como algo diferenciado del trabajo en general, recibió su significado en el contexto del sistema fabril en surgimiento. Hasta el desarrollo de puestos de trabajo diferenciados, separados, en los que eran vigilados grupos de trabajadores de manera conjunta, era un hecho obvio que casi todas las formas de trabajo eran desempeñadas en edificios que también eran viviendas. El 'hogar' antes de la revolución industrial se diferenciaba netamente de la representación moderna de un espacio privado para una familia nuclear, que solo es utilizado para actividades que no aportan dinero. Abarcaba una multiplicidad de formas diversas de relaciones de trabajo sociales, incluyendo la utilización de trabajo esclavo, la de servidumbre doméstica, trabajadores migrantes, aprendices y miembros de la familia en sentido amplio. Podía ser una cabaña de techo de paja, un castillo o incluso un palacio, en el que vivían tantos seres humanos como en una pequeña aldea. Naturalmente, también había trabajos que eran llevados a cabo fuera del 'hogar'; por ejemplo, explotación minera, construcción, transporte y pesca. Sin embargo, es razonable ver el desarrollo del sistema fabril como inicio de una separación simbólica entre un creciente ámbito público del trabajo pago y un ámbito privado con actividades de reproducción y consumo. A partir del siglo XIX, en los países capitalistas avanzados, esta separación se ha convertido en normal y está genéricamente determinada. La casa burguesa era el refugio custodiado por un 'ángel femenino' al que se retornaba de las furiosas tormentas del mercado; se esperaba de los hombres de la clase trabajadora que aspiraran a una vida en la que pudieran ganar un 'salario familiar', a fin de poder dejar a sus esposas el cuidado del hogar y los hijos en casa, protegidos ante las molestias del mundo externo. En los dos casos, se presuponía que el 'sostén' de la casa era masculino y pasaba su tiempo productivo fuera del hogar, mientras que el reino femenino estaba adentro. Estas normas no eran en modo alguno universalmente válidas. No solo había un gran número de mujeres y, hasta la década de 1840, también de niños, que salían del hogar para realizar trabajo pago (cf. MEW 23, 416ss.; *C*, I/2, 480ss.); también había una cantidad observable de trabajo productivo pago que era realizado dentro de casa, bajo el sistema de 'permu-

ta/traslado a un lugar seguro'; a través de él, trabajadores en domicilio eran utilizados como fuerza 'supernumeraria', pagados en salarios a destajo por una multitud de tareas de montaje, empaque, reparación y trabajos artesanales.

Con la transnacionalización de la producción bajo condiciones capitalistas, el t. experimenta su expansión global. Al mismo tiempo, nuevas fuerzas productivas, como computadoras e Internet, despiertan en las mujeres la esperanza de una conciliación mejor entre trabajo asalariado y trabajo familiar. Las repercusiones son contradictorias. La forma aislada del t. conduce generalmente a una nueva desorganización de las fuerzas laborales empleadas allí; ante todo, femeninas.

1. Según Marx, la coacción a la valorización de la fuerza de trabajo "usurpa" también el "trabajo libre en la esfera doméstica" (MEW 23, 416; *C*, I/2, 481). "El disperso trabajo llamado domiciliario" es víctima "de la explotación capitalista" tanto como "la fábrica" (316; 360). A pesar del hecho de que, en algunas ramas de la industria, como, por ejemplo, en la industria textil, trabajaban principalmente trabajadores en domicilio, estas formas de trabajo eran vistas habitualmente como residuos del pasado que se extinguirían con el progreso industrial. No obstante, "esta llamada industria domiciliaria […] no tiene nada en común, salvo el nombre, con la industria domiciliaria al estilo antiguo […]. Actualmente, esa industria se ha convertido en el departamento exterior de la fábrica, de la manufactura o de la gran tienda. Además de los obreros de las fábricas […], a los que concentra espacialmente en grandes masas y comanda de manera directa, el capital mueve, por medio de hilos invisibles, a otro ejército: el de los obreros a domicilio, dispersos por las grandes ciudades y la campaña" (485s.; 562), casi sin excepción "de sexo femenino" (492; 570).

La "forma del pago a destajo" "vuelve superflua gran parte de la vigilancia del trabajo" (576s.; 673s.; trad. mod.). "La explotación de los obreros por el capital se lleva a cabo aquí mediante la explotación del obrero por el obrero" (577; 675). Se convierte en su interés personal "emplear su fuerza de trabajo de la manera más intensa posible" y "prolongar la jornada laboral para que de esta manera aumente su jornal o su salario semanal" (577s.; 675s.). En la Inglaterra del siglo XIX, este sistema es denominado "'*sweating system*' (sistema de expoliación del sudor)" (577; 675). Sirve al capital para el aumento del plusvalor absoluto. "Pagar de menos y hacer trabajar de más" son los "recursos metódicos" para ello (733; 882). En este sistema, "la explotación de fuerzas de trabajo baratas e inmaduras llega a ser más desvergonzada […] que en la fábrica propiamente dicha", "porque con la disgrega-

ción de los obreros disminuye su capacidad de resistencia" (486; 562). Las condiciones laborales son malas, faltan "espacio, luz, ventilación, etc."; los cuerpos consumidos están expuestos al calor, al frío y al "influjo de sustancias tóxicas, etc." "de la manera más inescrupulosa". "Se acrecienta la inestabilidad de la ocupación y, finalmente, […] en esos últimos refugios de los obreros convertidos en 'supernumerarios' por la gran industria y la agricultura, la competencia entre los obreros alcanza necesariamente su nivel máximo". En el t.e.d., el modo de producción capitalista pone "de relieve su aspecto antagónico y homicida" (ibíd.; ibíd.).

Contra las condiciones miserables en la fábrica, pudo hacerse prevalecer tras largas luchas la legislación fabril; "toda regulación de la llamada *industria domiciliaria* se presenta de inmediato como usurpación directa de la *patria potestas* (autoridad paterna)", ante la que los legisladores titubearon durante mucho tiempo. "La fuerza de los hechos forzó por último a reconocer que la gran industria había disuelto, junto al fundamento económico de la familia tradicional y al trabajo familiar correspondiente a esta, incluso los antiguos vínculos familiares" (513; 595; trad. mod.). A finales del siglo XIX, fue publicada una serie de memorándums sobre las condiciones extremas en las que trabajaban los trabajadores en domicilio. En EE.UU., *How the other Half Lives* [Cómo vive la otra mitad], de Jacob Riis, publicado en 1890, escandalizó a los neoyorkinos con sus exposiciones acerca de las condiciones de vida y trabajo en los barrios de emergencia. En Gran Bretaña, una exposición sobre las "*sweated industries*" organizada por el diario *Daily News* estremeció a la nación británica. De acuerdo con la *Women's Trade Union Review*, la exposición no dejaba ninguna duda a los visitantes sobre el hecho de que el "t.e.d. [es] la causa principal del 'tormento'" (cit. en Huws 1996).

La respuesta progresista al escándalo del t.e.d. fue el llamamiento a la abolición o la regulación. Desde la década de 1880, la mayoría de los sindicatos reclamaban su abolición. Veían el t.e.d. como trabajo imposible de organizar, que socavaba sus intentos de imponer un salario familiar para los trabajadores fabriles de sexo masculino. En Gran Bretaña, desde 1901, fueron aprobadas regulaciones para los ámbitos de la confección, limpieza, arreglo, ornamentación de ropa; la reparación y el trabajo relacionado con él –por ejemplo, la confección de encajes–; asimismo, para la confección de muebles y tapicería; para la galvanización; para la extracción y manufactura de pieles. Estas disposiciones prohibían 'procedimientos de producción insalubres' y el uso de edificios fabriles infectados, y daban a los inspectores el derecho a entrar en las viviendas de los trabajadores en domicilio y a obli-

garlos a suspender el trabajo. Sin embargo, estaban menos preocupados por el bienestar de los trabajadores en domicilio que tenían que soportar estas circunstancias antihigiénicas y peligrosas, que por el temor de que los productos de tal trabajo pudieran generar contagios en las casas de las clases medias (Bolton 1975).

Durante la época previa a la Primera Guerra Mundial, en la mayoría de los países industrializados fueron sancionadas algunas leyes para la protección de trabajadores en domicilio que, en gran parte, aún rigen a comienzos del siglo XXI. En Gran Bretaña, se fundó una "National Anti-Sweating League", con participación activa de mujeres sufragistas y socialistas, cuyo trabajo de *lobby* contribuyó a la aprobación del acta fabril de 1909. Se logró introducir salarios mínimos y fijar condiciones a los espacios laborales conocidos como "*sweated*", hasta que la inspección laboral fue derogada paulatinamente por el gobierno de Thatcher durante la década de 1980. Es llamativo que, desde la Primera Guerra Mundial hasta la década de 1970, apenas haya habido una discusión pública sobre t.e.d. A pesar de pequeñas modificaciones de leyes, especialmente en las décadas de 1950 y 1960 (p. ej., la "ley sobre t.e.n.", aprobada en la RFA en 1951 y enmendada en 1974), dominó un silencio casi absoluto en cuanto a esta cuestión.

2. Las discusiones feministas de las décadas de 1960 y 1970 no trataban al 'hogar' como un lugar de trabajo pago, sino como una cárcel para las mujeres. La caracterización que hizo Betty Friedan del "problema sin nombre" sobredimensionó, de una manera agitatoriamente inescrupulosa, al "hogar" en cuanto "confortable campo de concentración" ([1963] 2009, 371). Se aludía a que aquí las mujeres (implícitamente, las mujeres de clase media) eran privadas de la satisfacción que proviene del trabajo pago, porque "la condición misma de ser un ama de casa puede crear una sensación de vacío, de no existencia, de nada" (368). El t.e.d. fue investigado en innumerables escritos (Oakley 1974; Comer 1974), y se encendieron violentos debates sobre si el t.e.d. no pago producía un plusvalor o si las feministas debían abogar por "el pago del t.e.d." (Dalla Costa y James 1972 y 1974) o por su socialización, como exigían las feministas socialistas desde la Revolución Rusa.

Las investigaciones sobre el trabajo remunerado femenino se concentraron, en esta época, en la cuestión de la segregación del mercado de trabajo. Pero, al mismo tiempo, también hubo algunas investigaciones empíricas sobre la persistencia del t.e.d. en la clase trabajadora femenina. P. ej., en 1972, en el norte de Londres, Emily Hope, Mary Kennedy y Anne de Winter, entre otras, realizaron una encuesta en un barrio en el que

había un alto porcentaje de inmigrantes. En 164 casas, encontraron a 32 mujeres que ejecutaban t.e.d. y conjeturaron que eran muchas más en realidad. "Era habitual que el hombre o la mujer afirmaran que no se realizaba ningún t.e.d. en el domicilio, incluso si el entrevistador veía colgados una fila de vestidos iguales en el fondo, o si notaba que regularmente iban camionetas para llevar o recoger trabajo" (1976, 105, n. 7). La gran investigación de Marie Brown (1974) (para el grupo de presión "Low Pay Unit" [Unidad de Baja Paga]) encontró pagas extremadamente bajas, prolongados tiempos de trabajo y riesgos sanitarios en las trabajadoras en domicilio en Gran Bretaña; con ello, suscitó el primer debate público sobre el tema desde la Primera Guerra Mundial.

Tales comienzos condujeron a campañas por leyes de protección laboral para t.e.d.; fueron asumidas por algunas corporaciones; a menudo, con apoyo activo por parte de feministas. En los Países Bajos, p. ej., existió la liga de mujeres "FNV" [*Federatie Nederlandse Vakbeweging*] [Federación de sindicatos neerlandeses]; en Australia, eran las trabajadoras del sindicato textil "TCFUA" [*Textile, Clothing and Footwear Union of Australia*; Sindicato textil, de ropa y calzado de Australia] y en Gran Bretaña, grupos de presión nacionales como, p. ej., "Low Pay Unit" y proyectos de movimientos de base locales contra el t.e.d., que se conformaron, la mayoría de las veces, en las ciudades industrializadas, de acuerdo con el modelo de la "Leicester Outwork Campaign" [Campaña para el trabajo fuera del taller de Leicester], fundada en la década de 1970. Todas se fusionaron en 1984 bajo la "NGH" [Grupo Nacional para el t.e.d.]. Durante las décadas de 1980 y 1990, muchos de estos grupos se unieron en una red europea que se conectó con campañas y organizaciones en los países en desarrollo (p. ej., con el "SEWA" [Self Employed Women's Association; Asociación de Trabajadoras por Cuenta Propia], una organización de trabajadoras independientes en India; o con "PATAMABA", la organización central de los trabajadores en domicilio de Filipinas), para fundar en 1994 una red internacional, la *homenet* (www.homenetww.org.uk) (cf. Huws 1995). Tales redes sirvieron al desarrollo de iniciativas prácticas, como el exitoso trabajo de *lobby* de la International Labotu-Organisation (ILO), para la aprobación de un congreso sobre t.e.d. en 1996, y la campaña *Clean Clothes* (www.cleanclothes.org). Campañas feministas para el desarrollo de formas de organización y mejora de condiciones laborales para las trabajadoras en domicilio de menores salarios son complementadas por análisis feministas sobre estas formas de t.e.d. Algunos de los primeros trabajos que se concentran en investigaciones empíricas de formas tradicionales de t.e.d. manuales con bajas

pagas fueron realizados por Sheila Allen y Diana Leonard Barker (1976 y Allen 1981), por estas y Carol Wolkowitz (1987) y por Laura y Robert Johnson (1982), y continuados más tarde, p. ej., por Sheila Rowbotham (1993) y Jane Tate (1995).

3. Con el modo de producción de alta tecnología, la 'fábrica' experimenta su fragmentación en todo el globo; en las formas más diversas, desde las *maquiladoras* [en español en el original, NdT] hasta la fábrica de vidrio, desde los trabajadores en domicilio informales del Tercer Mundo hasta los modernos teletrabajadores, el t.e.d. vuelve a estar en el candelero. Sin poder intuir qué dimensiones asumiría más tarde, Gramsci acuñó para ello el concepto de "fábrica diseminada" (Cuad. 5, fasc. 7, § 96, 204). El crecimiento del t.e.d. se integra a la tendencia al *Subcontracting* [subcontratación] global, esto es, la externalización de subcontrataciones a otras empresas, y a la tendencia a la informalización de las relaciones de trabajo. Mediante la producción descentralizada a través de proveedores denominados 'Development Partners' [socios para el desarrollo], que, a su vez, emplean a innumerables *sweatshops* [talleres clandestinos o fábricas de explotación clandestina] pequeños o a trabajadoras en domicilio, se difuminan las "demarcaciones fronterizas entre los sectores formales e informales" (Altvater y Mahnkopf 1996, 306). "Cuanto más descentralizada y próxima al hogar es la forma en que se trabaja, tanto más bajos los salarios, tanto más incontrolables las condiciones de trabajo, tanta menos organización sindical, tanta más utilización de trabajo infantil" (Wichterich 2000, 18). Las pirámides de proveedores se extienden a través de varios países y combinan diferentes métodos de producción para el uso más lucrativo de los respectivos recursos: empresas japonesas, p. ej., se ocupan de la investigación y del desarrollo, así como del montaje final; elementos de construcción y módulos altamente complejos son producidos en el mismo país; encargos de módulos menos complejos son realizados a empresas taiwanesas, que, por su parte, otorgan subcontratos a fábricas tailandesas o vietnamitas, que emplean a su vez a trabajadoras en domicilio autónomas. La expansión de t.e.d. no se circunscribe de ningún modo a la periferia. Así, p. ej., la industria textil en Miami es conducida por fabricantes blancos, masculinos; hasta el 90 % de estos tienen contratos con subempresas dirigidas por hombres cubanos, en cuyos *sweatshops* [talleres clandestinos] trabaja hasta un 95 % de mujeres cubanas, a menudo, subcontratadas, en t.e.d.: "En el sector informal, surgen por consiguiente nuevas diferencias y jerarquías de género, que se agudizan de manera más grave aún, ante todo, a través de pertenencias de clase específicas, así como étnicas y nacionales, entre otras" (Young 1998, 187).

Marx vio el "sistema de explotación y opresión articulado jerárquicamente" marcado por la "interposición de parásitos entre el capitalista y el trabajador asalariado, el subarriendo del trabajo" (MEW 23, 577; *C*, I/2, 675; trad. mod.). El t.e.d. no está directamente subordinado, sino que el "comerciante" o el "usurero" garantizan la presión de los productores en domicilio (533; 618). "La ganancia de esos intermediarios deriva, exclusivamente, de la diferencia entre el precio del trabajo pagado por el capitalista y la parte de ese precio que aquellos dejan que llegue efectivamente a manos del obrero" (577; 675). Así es, por cierto, una vez más, en el capitalismo transnacional: las multinacionales no emplean de manera directa a ninguna trabajadora o niño por un salario bajo. Adjudican pedidos a empresas del *Trikont* [abreviatura para países de tres continentes: África, Asia y Latinoamérica; a menudo, sinónimo de países en vías de desarrollo, NdT]; y estos, a su vez, por subcontrataciones a otros 'organizadores' del trabajo, incluso 'comerciantes', que adquieren la fuerza de trabajo local y en domicilio; ante todo, mujeres y migrantes. t.e.d. significa simultáneamente "atomización y desorganización de estas fuerzas de trabajo ocultas" (Mies 1996, 138). El aislamiento en el lugar de las actividades impide una "ampliación de la capacidad de actuar, puesto que un procedimiento conjunto es condición para los cambios políticos" (Kreutz y Stabler 1988, 133). El t.e.d. o trabajo doméstico "ante todo significa también siempre un comercio bajo condiciones dispuestas desde afuera, es decir, capacidad de actuar restrictiva" (ibíd.).

El t.e.d. se encuentra, según Marx, ante todo en aquellas ramas de la industria en las que "la base técnica de los procesos combinados de trabajo" está comparativamente poco desarrollada (MEW 23, 486; *C*, I/2, 563). La caída del salario conseguida "por el mero empleo abusivo de fuerzas de trabajo femeninas e infantiles" choca, sin embargo, contra barreras naturales y sociales. Si se alcanza este punto, "suena la hora para la introducción de la maquinaria y la transformación, ahora rápida, de la industria domiciliaria dispersa […] en industria fabril" (494; 572; trad. mod.); un proceso que se repite una y otra vez en "una abigarrada maraña de formas de transición" (496; 575) y asincronismos; por ejemplo, en Sudasia a comienzos del siglo XXI. La dependencia de los que trabajan en t.e.d. se reduce con la adquisición de medios de producción propios; p.ej., de una máquina de coser. Sin embargo, la inclusión de mujeres en las fábricas, a menudo en relaciones de brutal explotación, puede trasladarlas al estatus de "sostén de familia" (p. ej., en países como Corea del Sur, México o China) y conducir a una inversión de la "jerarquía de géneros" en las familias (Hennessy 2000, 51).

Con el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, para una parte de las mujeres de las clases medias bajas se abrieron nuevas chances, como consecuencia del traslado transnacional de prestación de servicios tales como teneduría de libros, contabilidad, cartera de clientes, procesamiento de datos. Empresas estadounidenses –entre ellas, muchas casas de venta por catálogo, bancos y seguros, líneas aéreas, incluso tribunales– utilizan para ello fuerzas laborales de Jamaica y las islas del Caribe. Empresas europeas y japonesas; de manera creciente, también municipalidades y administraciones estatales, trasladan su procesamiento de datos, su desarrollo y mantenimiento de software a zonas de libre comercio en Turquía, en Polonia, Malasia, China, las Filipinas o India. El 80 % de estas tareas de pantalla y oficina técnicamente calificadas y laboralmente intensivas, al mismo tiempo, son realizadas por mujeres, a menudo, en t.e.d., mientras que los trabajos de ingeniería altamente calificados son desempeñados predominantemente por hombres (Wichterich 2000, 17).

4. Las feministas liberales esperaban de las computadoras e Internet mejores posibilidades de asociación flexible entre trabajo retribuido y 'vida familiar' –tal como se denominaban el t.t., las tareas de cuidado, entre otros–, a través del *telet*. Con ello, el t.e.d. aparece como posibilidad de traer la satisfacción cuya desaparición había lamentado Friedan. La propuesta de trasladar determinados trabajos (determinados trabajos de oficina/ administrativos de medio tiempo) a casa surgió cuando se desmoronaron por la "deslegitimación, impulsada por el movimiento de mujeres, de la posibilidad de considerar al ama de casa como vocación para una posibilidad de desarrollo humano […] junto con un nuevo empuje de su cuestionamiento, que [viene] del desarrollo del capitalismo" ("Hausfrau" [ama de casa], HKWM 5, 1208). La impugnación de la división del trabajo dominante según géneros y la evidencia tendencial de la actividad profesional femenina entran en escena en simultáneo con la desocupación y la aguda competencia en el mercado de trabajo. De ahí que no sea una sorpresa que la idea de t.e.d. para mujeres que ejercen una profesión esté cargada de significados contradictorios. Barbara Guro (1983) ve en el t.e.d. de mujeres la posibilidad de liberarse del control masculino en la oficina y conseguir nuevas libertades de acción para la propia creatividad. Jan Zimmerman y Jaime Horwits (1983) objetan irónicamente: "La computadora en casa les permite a las mujeres ejercer no solo uno, sino dos trabajos en sus cómodos bungalows electrónicos, cubiertos de rosas, cercados con una verja, enmarcados de blanco" (1983).

Tampoco es sorprendente que prácticamente todas las investigaciones sobre t.e.d. femenino hayan sido llevadas a cabo por mujeres, en su mayoría, desde una perspectiva feminista. Era urgente clarificar si el t.e.d. abre nuevas posibilidades a las mujeres o solo solidifica su estatuto subordinado de mujer en el hogar, o bien cómo se articulan nuevas posibilidades y, contradictoriamente, limitaciones de acción. Las primeras investigaciones fueron presentadas por Margarethe Olson (1981) para EE.UU.; para Francia, por Elsbeth Monod y Gérard Metayer (1982); para Gran Bretaña, por Úrsula Huws (1984); por Gitte Vedel y Ewa Gunnarsson (1985) para Suecia y Dinamarca; por Merete Lie (1985) para Noruega; por Paola Manacorda y Paola Piva (1985) para Italia; renovadas por Kathleen Christensen (1985) para EE.UU., así como por Monika Goldmann y Gudrun Richter (1987) para la RFA. En resumen, surge una imagen compleja. En gran medida, en casa vuelve a reflejarse la segregación de los lugares de trabajo formal. Los empleos más altos, profesionales, técnicos y de conducción son ejercidos en su mayoría por hombres, entre ellos, una pequeña minoría de mujeres. Este grupo resalta –a causa de su calificación fuertemente solicitada– por una buena posición de negociación en el mercado laboral. De ahí resultan buenas condiciones laborales y un ingreso relativamente alto. Estos teletrabajadores disponen en su mayoría de una habitación propia para trabajar, de alguien que vela por su tranquilidad y los alivia del trabajo doméstico, y un trabajo con variedad y contactos sociales suficientes para librarlos del aislamiento social. Dentro del t.e.d. se establece una división del trabajo 'intragenérica' entre las propias mujeres: el t.e.d. altamente calificado depende de la asistencia de mujeres provenientes de condiciones pobres, la mayoría, migrantes, para el cuidado de niños y las tareas de la casa. De esta manera, surgen las "cadenas de cuidado globales" (Hochschild 2001, 157).

En el otro extremo de t.e.d., se encuentra un grupo, principalmente de mujeres, que lleva a cabo el tradicional trabajo femenino, como entrada de datos, servicio telefónico o actividades de oficina simples: trabajo mal pago, generalmente poco calificado. Estas mujeres ocupan formalmente el estatuto de autónomas y se les paga por rendimiento. Su monótono t.e.d. está relacionado con su aislamiento social. Este grupo tiene mucho en común con el t.e.d. tradicional, que realizaba tareas como coser, montaje o empaque o la consignación de direcciones en sobres. No puede trazarse una clara frontera entre t.e.d. y t. Hay una transición continua de tareas sin inclusión de nuevas tecnologías –como preparar paquetes para envío, ordenar documentos, embolsar cartas o tipear con una máquina de escribir mecánica o electrónica– hacia

nuevas exigencias como entrada de datos, asistencia de base de datos u organización de correspondencia con un programa procesador de textos. A menudo, las mujeres ejercen ambas formas de actividades. Entre ellas, se encuentra un grupo poco claro al que pueden aplicarse las características de ambas formas de t.: trabajadoras con calificación relativamente alta, que ejecutan trabajos profesionales, técnicos, especializados, tales como edición, catalogación, traducción, lectura de pruebas de edición, escritura técnica y programación. Sin embargo, deben ser diferenciadas del primer grupo (fundamentalmente, peritos masculinos), puesto que su posición de negociación se empeora por la obligación de cuidado (de niños y mayores). Frecuentemente, estas mujeres ganan por las mismas tareas considerablemente menos que los empleados que trabajan de manera presencial. Ellas no ven el t. como una forma laboral ventajosa, sino como una alternativa para poder ejercer siquiera algún trabajo remunerado.

Un tema común a una gran parte de esta investigación son las dificultades de decisión de las mujeres que intentan compaginar las exigencias del trabajo remunerado con las de cuidado. Sea cual sea la opción que elijan, trabajo a medio tiempo o a tiempo completo, dejar el trabajo o trabajar en domicilio, demandará sacrificios. Bajo determinadas circunstancias, el t.e.d. es visto a menudo como el mejor arreglo posible. Si es inexacto ver a las teletrabajadoras solo como víctimas explotadas que no han decidido sus circunstancias por sí mismas de una manera activa, es igualmente inexacto verlas como actores completamente libres que eligen esta forma de trabajo como forma de vida a largo plazo.

En su investigación publicada en 1995, Annie Phizacklea y Carol Wolkowitz incluyen tanto el t.e.d. tradicional como también trabajo con las nuevas tecnologías de la información. De manera similar a Liz Bisset y Ursula Huws (1984), Kathleen Christensen (1985) y Monique Haicault (1993) antes que ellas, resaltan las continuidades entre ambos grupos, en tanto establecen el t.e.d. en relación con la clase, el género y la raza. Rechazan la explicación de Catherine Hakims (1991) sobre la aceptación de pago bajo y aislamiento en el t.e.d., según el modelo de "esclavas agradecidas". Tal como las investigaciones de comienzos de la década de 1980, ellas resaltan que las mujeres, a pesar de la libre elección por el t.e.d., en su mayoría, son conscientes de que su trabajo es mal pago y se halla infravalorado, y toman a mal que sus parejas consideren insignificante su trabajo. "Pese a que puede que sea verdad que nadie obliga a las mujeres a realizar este trabajo, como el concepto de 'patriarcado' quizás supone, las mujeres continuarán haciéndolo por su familia, no solo porque ellas han hecho propia es-

tas responsabilidades, sino porque tampoco hay alternativa ante el trabajo segregado, mal pago y los altos costos de jardines de infantes y el empleo en las tareas domésticas" (Phizacklea y Wolkowitz 1995, 30; cf. también Gurstein 2001). Consecuentemente, para valorar debidamente la complejidad de la decisión en favor de t.e.d., tienen que tenerse en cuenta factores estructurales, tales como la reorganización de los mercados laborales y la motivación personal de los teletrabajadores individuales, que son influidos por la división social por género, raza y clase.

La necesidad de descubrir el complejo funcionamiento combinado de estructura y capacidad de acción vale no solo para los t.e.d., sino para todas las relaciones en las que subsiste la desigualdad entre hombres y mujeres en el mercado laboral y su segregación profesional. En el análisis de t.e.d., se visibiliza la agenda feminista: el t.e.d. es un punto de encuentro y de conflicto entre lo público y lo privado, entre trabajo pago y mal pago, entre trabajo asalariado y familiar, del poder del jefe y el del esposo y de diversas "formas mujer" [el concepto surge del análisis marxiano de "forma"; existe una traducción de "formas mujer" incluida en el *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo-Feminismo*, publicada recientemente en Argentina, NdT].

La disolución parcial de la fábrica como lugar de constitución del trabajador colectivo está vinculado con los nuevos despliegues de t.e.d. Las nuevas estructuras empresariales no permiten solamente la desintegración de jerarquías y la configuración de equipos, sino también la atomización de empleados en trabajadores con computadoras en domicilio, que están activos como empresas unipersonales autónomas, por consiguiente, aparentemente independientes, sin seguro social, y esto a través de largas distancias, en parte, intercontinentales. Estas nuevas relaciones de trabajo encuentran un despliegue particular en la rama de seguros (ahí, sobre todo, hombres), de procesamiento de datos, del marketing, en las ramas de la publicidad, la moda, el diseño y las computadoras. La posesión de una computadora, de los medios de producción característicos de los modos de producción de alta tecnología es la base para la expresión "empresario de fuerza de trabajo" (Voss y Pongrat 1998). La persistente asignación del trabajo reproductivo a las mujeres conduce a que, en la mayor parte de los casos, acepten relaciones de trabajo de tal clase que se sientan obligadas a aceptar o que, de hecho, vean alguna posibilidad de conciliar las diferentes exigencias.

El modelo de mujer correspondiente en las gráficas en las revistas ordena: "Aprender a hacer más cosas simultáneamente. Por ejemplo, beber un café con el hombre, además, esbozar un informe y acariciar al niño sentado en la falda. Todo

se puede, si solo se quiere" (*Eltern*, número especial 5, 1989/90, cit. según Ruf 1990, 283s.) "Trabajar sin corsé de un horario fijo, […] siempre que haya vía libre […], suena verdaderamente bien. […] De este modo, la mujer solo sale de casa para llevar a los pequeños al jardín de infantes y pasa al mundo virtual de Internet a las ocho y media" (*Brigitte*, n° 11, 2002, 162). Pasando por alto las consecuencias psíquicas del aislamiento en casa, no se puede hablar de los problemas con los colegas en la pausa para el almuerzo, nadie se hace cargo del servicio técnico de la computadora y los "niños pequeños no entienden que mamá, pese a estar ahí, de alguna manera, no está" (164). Aunque estas contradicciones son mencionadas, sin embargo, lo son en el tono alegre de la posibilidad de su superación por parte de mujeres capaces, con la "disciplina" necesaria y con talento organizacional (ibíd.). Quien no puede hacerle frente, se expone a insidiosas dudas sobre sí misma. Las "amplias esperanzas" que se apoyan en las tecnologías de la comunicación y la información, se basan en la "desmesura" del desarrollo de las fuerzas productivas y de una supresión de las relaciones sociales de producción (Haug 2000, 773), incluso, de las relaciones de reproducción.

El t.e.d. contiene muy diversas actividades y relaciones de trabajo y niveles de ingresos, y debe ser considerado de forma corres-pondientemente diferenciada. En actividades calificadas, muy compenetradas con la alta tecnología y mejor pagadas, los aspectos 'liberadores', las posibilidades de acción y los problemas entre trabajo asalariado y familiar están entrelazados de manera contradictoria. En "trabajos peores", poco calificados, laboralmente intensivos, el t.e.d. se convierte en plaga. A determinadas fuerzas de trabajo el t.e.d. mediatizado a través de internet les permite un vínculo mejorado, al menos en parte, entre trabajo asalariado y familiar, mayor autonomía; su explotación "progresiva" (cf. MEW 25, 664ss.; *C*, III/3, 837ss.) permite el desarrollo de los que trabajan, los fuerza en parte mediante formas de autodirección y exigencias de alta tecnología. La explotación "parasitaria" (MEW 23, 577; *C*, I/2, 675) de tipiadores de datos femeninas, costureras, etc., pero ante todo de niños, difícilmente permita, sin embargo, desarrollo alguno; su trabajo es aprovechado [*vernutzen*, neologismo que reúne las ideas de la conexión a redes –*Vernetzung*– y *nutzen* –utilizar o aprovechar para sacar beneficio, NdT], sus condiciones laborales son mañas, trabajan aisladas de otros, a menudo se les paga por debajo de los niveles de subsistencia, permanecen en empleo inseguro y desprotegido. Internet –entretanto, ya establecido– hace las veces aquí de puro *medium* de control del desenvolvimiento de la producción.

Bibliografía: S. Allen, *Waged Labour in the Home. The Myth of the Seperation of Home and Work for Women in Britain*, artículo para el seminario europeo sobre estrategias de integración de mujeres al mercado laboral, Copenague 1981; – y D. L. Barker, *Dependence and Exploitation in Work*, Londres 1976; – y C. Wolkowitz, *Homeworking. Myth and Realities*, Basingstoke 1987; E. Altvater y B. Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster 1996; L. Bisset y U. Huws, *Sweated Labour. Homeworking in Britain Today*, Londres 1984; B. Bolton, *An End of Homeworking?*, Fabian Society Pamphlet, Londres 1975; M. Brown, *Sweated Labour. A Study of Homeworking*, panfleto de la Low Pay Unit [Unidad de paga baja] n° 1, Londres 1974; K. E. Christensen, *Impacts of Computer-mediated Home-based Work on Women and their Families*, Nueva York 1985; L. Comer, *Wedlocked Women*, Leeds 1974; M. Dalla Costa y S. James, *The Power of Women and the Subversion of Community*, Bristol 1972 y 1974; B. Friedan, *La mística de la feminidad*. Trad. de M. Martínez Solimán. Valencia 2009; M. Goldmann y G. Richter, "Business Interests in Flexibility and the Origin of Home-based Teleworkplaces for Women", en: F. Gehrmann (ed.), *Neue Informations- und Kommunikationstechniken*, Frankfurt/M/Nueva York 1987; P. Gurstein, *Wired to the World, Chained to the Home. Telework in Daily Life*, Vancouver 2001; B. Guter, "Women's Work in the Office of the Future", en: Zimmerman 1983, 159-168; M. Haicault, "Travail et travailleurs á domicile", en: *Le Travail Salarié à Domicile*, Nantes 1993, 45-53; C. Hakim, "Grateful Slaves and Self-made Women. Fact and Fantasy in Women's Work Orientations", en: *Europ. Sociological Review*, año 7 (1991), fasc. 2, 101-121; F. Haug, "Zukunft für Frauen? Einige Überlegungen zu Diskursen um Geschlechterverhältnisse im Internet", en: *Argument* 238, año 42 (2000), 765-776; R. Henessy, "Frauengrenzen und Frauenwiderstand im Neoliberalismus", en: *Argument* 234, año 42 (2000), 49-56; A. R. Hochschild, "Globale Betreuungsketten und emotionaler Mehrwert", en: W. Hutton y A. Giddens (eds.), *Die Zukunft des globalen Kapitalismus*, Frankfurt/M/Nueva York 2001, 157-176; E. Hope, M. Kennedy y A. de Winter, "Homeworkers in North London", en: Allen y Barker 1976, 88-108; U. Huws, *The New Homeworkers*, Londres 1984; – (ed.), *Action Programmes for the Protection of Homeworkers: Ten Case-studies from Around the World*, Genua 1995; –, *No Sweat, Trade Unions Congress*, Londres 1996; L. y R. Johnson, *The Seam Allowance. Industrial Home Sewing in Canada*, Toronto 1982; M. Kreutz y E. Stabler, "Arbeit und Handlungsfähigkeit", en: F. Haug y K. Hauser (ed.), *Subjekt Frau*,

Berlín Occ./Hamburgo 1988, 123-134; M. Lie, *Is Remote Work the Way to the Good Life for Woman as Well as Man?*, Trondheim 1985; P. Manacorda y P. Piva, *Terminale Donna. Ji Movimento delle Donne di fronte al Lavoro Informatizzato*, Studi e Richerche 46, Ediz. Lavoro, Roma 1985; M. Mies, *Patriarchat und Kapital*, Zürich 1996; E. Monod y G. Vietayer, *Télétravail. Premier Bilan*, París 1982; A. Oakley, *Housewife*, Londres 1974; M. Olson, *Remote Office Work*, Nueva York 1981; A. Phizacklea y C. Wolkowitz, *Homeworking Women. Gender, Racism and Class at Work*, Londres 1995; J.A. Riis, *How the Other Half Lives. Studies among the Tenements of New York* [1890], Nueva York 1971; S. Rowbotham, *Homeworkers Worldwide*, Londres 1993; A. Ruf, *Frauen-arbeit und Fordismus-Theorie*, Frankfurt/M 1990; J. Tate, *Heimarbeit in der Europäischen Union*, Luxemburgo 1995; G. Vedel y E. Gunnarsson, *Just Pick up a Telephone! Remote Office Work in Sweden*, Copenague 1985; G. Voss y H. J. Pongratz, "Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?", en: *KZfSS*, año 50 (1998), fasc. 1, 131-158; C. Wichterich, "Gender Matters. Zur Vergeschlechtlichung von Arbeit auf globalisierten Markten", en: Rosa Luxemburg Stiftung (ed.), *Globalisierung und Geschlecht*, Berlín 2000, 13-26; B. Young, "Gender-regime und Staat in der globalen Netzwerkökonomie", en: *Prokla* 111, año 28 (1998), 175-198; J. Zimmerman y J. Horwits, "Living Better Vicariously", en: J. Zimmerman (ed.), *The Technological Woman. Interfacing with Tomorrow*, Nueva York 1983, 113-121.

Ursula Huws y Viario Candeias
Trad. de Mariela Ferrari

⇨ Ama de casa, Casa, Carga doble de trabajo, Debate sobre el trabajo, Descentralización, Desocupación, División del trabajo, División internacional del trabajo, Duda, Economía informal, Espacio, Explotación, Fábrica, Feminización del trabajo, Formas de producción en domicilio, Forma de salario, Formas-mujer, Fuerzas productivas/ Relaciones de producción, Internet, Legislación de fábrica, Modo de producción de alta tecnología, Política del trabajo femenino, Privado/público, Régimen de vida, Relaciones de género, Trabajo femenino, Trabajador colectivo, Trabajo infantil, Trabajo reproductivo, Relaciones de reproducción, Soledad, Teletrabajo, Trabajo familiar/trabajo doméstico, Zonas de producción libre.

Valor de uso

Al.: Gebrauchswert.
Ár.: al-qīma al-istiḥdāmīya.
Ch.: shiyong jiazhi 使用价值.
Fr.: valeur d'usage.
In.: use value.
Ru.: potrebitel'naja stoimost'.

El v.d.u. corresponde, según la definición marxiana clásica, a una cosa que, "merced a sus propiedades, satisface necesidades humanas del tipo que fueran"; da igual que "se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía" (MEW 23, 49; *C*, I/1, 43). El v.d.u. es, pues, un valor relacional que, en esta universalidad, concierne a cosas históricamente no específicas en cuanto "objeto de satisfacción para un sistema cualquiera de necesidades humanas" (MEW 42, 767; *Gr.*, 2, 464). Los "v.d.u. constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de esta" (MEW 23, 50; *C*, I/1, 44). La referencia a v.d.u. es, en esa medida, un 'hecho materialista fundamental' del metabolismo ser humano-naturaleza. El v.d.u. no es necesariamente producto del trabajo, pero los v.d.u. deben tener todos los factores del metabolismo productivo con la naturaleza (fuerza de trabajo, medio de trabajo, producto). Una teoría del v.d.u. tiene que ver, pues, con la entera crítica de la economía política, e incluso, en términos más abarcadores, con la entera teoría del materialismo histórico.

La definición de v.d.u. debe eludir una serie de engaños epistémicos que, en parte, deben atribuirse al estatuto contradictorio del concepto en la crítica de la economía política; en parte, a su configuración lingüística; en parte, a las experiencias y praxis cotidianas; en parte, a las valoraciones político-éticas: 1. Los v.d.u. no tienen que ser mercancías, pero las mercancías tienen que poseer v.d.u.: "Es este su aspecto material, que puede ser común a las épocas de producción más dispares y cuyo análisis por ende se sitúa allende la economía política" (MEW 42, 767; *Gr.*, 2, 464). Esto fue entendido erróneamente una y otra vez (p. ej., por Hilferding) en el sentido de que Marx no se habría interesado por los v.d.u. Esta concepción desconoce que, *en primer lugar*, la "economía política" hace referencia a la teoría económica burguesa clásica que es abarcada categorialmente por la crítica de la economía política, la que, a su vez, no comprende la totalidad de la teoría materialista histórica; también desconoce que, *en segundo lugar*, el v.d.u., desempeña un papel importante en niveles teóricos específicos de la crítica de la economía política: "El v.d.u. cae en la esfera de esta cuando las modernas relaciones de producción lo modifican o, a su turno, interviene en ellas modificándolas" (MEW 42, 767; *Gr.*, 2, 464). Marx puede insistir, pues, en las *Glosas marginales*, en que "en mí, el v.d.u. cumple un papel de una importancia totalmente diferente que en la economía

precedente" (MEW 19, 371). 2. El hecho de que el término 'v.d.u.' contenga la palabra 'valor' induce a la confusión con el valor de cambio. Pero este no contiene "ni un solo átomo de v.d.u." (MEW 23, 52; *C*, I/1, 46). 3. El sentido común (*common sense*), en cambio, 'sabe', en oposición con esta distinción analítica, que 'la calidad cuesta'. 4. El v.d.u. no es en cuanto tal algo política-éticamente 'bueno', aunque todas las condiciones materiales del 'buen vivir' tengan carácter de v.d.u. Las utopías del v.d.u. y la distinción entre v.d.u. 'verdaderos' y 'falsos' son, pues, problemáticas en cuanto correlatos de 'necesidades verdaderas/falsas'.

1. En Platón (*República*, libro III), la "representación, genial para su época, del trabajo como fundamento natural de la ciudad (que para los griegos era idéntica al Estado)" (Engels, MEW 20, 214) es la necesidad que define los criterios para la estructura de la sociedad. Ante todo, son los v.d.u. elementales –alimentación, vestimenta, vivienda– aquellos elementos en relación con los cuales se define de este modo la situación inicial: "ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης", nadie es autárquico como individuo aislado. De esto infiere Platón el principio de intercambio: "cuando alguien intercambia algo con otro, ya sea dando o tomando, lo hace pensando que es lo mejor para él mismo" (369c, Platón 1988, 122). Aristóteles desarrolla aún más este enfoque: es la necesidad (χρεία) la que todo contiene (ἣ πάντα συνέχει, *EN*, 1133a, 25), pues a través de la retribución correspondiente permanece unida la polis (τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις 1132b 34; *Arist. latinus* traduce: *retributione autem commanet [civitas]*). También según la necesidad, en consecuencia, debe ser medido todo (πάντα μετρεῖσθαι) (1133a 25; cf. sobre esto Marx, MEW 23, 73s.). El dinero representa la necesidad. En su teoría "de la propiedad y los modos de adquisición" (*Polít.* 1256a 2), Aristóteles contrapone la obtención de "cosas útiles" –por ende, de la "verdadera riqueza"– (31s.), a la "obtención de dinero" (1257a 41) como algo problemático para el orden de la polis. En la orientación al dinero percibe la causa de que se opine que la riqueza y la propiedad no tienen límite alguno, y que se corra el peligro de entregarse a la obtención de dinero en sí y de aprovechar las capacidades "contra la naturaleza"; por ejemplo, cuando un médico no obra por mor de la salud, sino del dinero (1258a 13s.). En lo que atañe al "objeto de propiedad", Aristóteles distingue, de manera correspondiente, "un doble uso. […] uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio". Desarrolla esta contradicción a través de una teoría del "intercambio" legítimo (28) para la satisfacción recíproca de necesidades y como compensación entre la falta y el exceso de produc-

tos, es decir, con la dominancia de la determinación por el v.d.u. El "dinero" es explicado por Aristóteles como medio para este fin y él deduce esto de que "no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios"; de ahí la convención consistente, en el intercambio, en "dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante" (1257a 34-38). El desplazamiento de la dominancia en dirección al dinero bajo la forma de la *crematística*, el "hacer dinero" como tal, es registrado como una patología en el fondo hostil a la polis. Es ella la que inscribe en los fines de la acción, con el primado de la cantidad, la ausencia de todo límite y produce la ilusión de que la acumulación de dinero es, como tal, "un arte productivo de riqueza y recursos" (1257b 9). Como contracara propone Aristóteles el arte de la administración doméstica con el objetivo del buen vivir (1258a 41). De esta manera, articula una norma que seguirá siendo culturalmente válida durante mil quinientos años, tanto para el modo de producción antiguo como para el feudal, aun cuando la discrepancia respecto de las relaciones reales de lucro y poder económico es un fenómeno concomitante más o menos constante. Eduard Heimann, que traduce χρηματιστική τέχνη como "*Erwerbssystem*" [sistema de lucro], comenta: "La denominación moderna 'economía', que fue tomada de los antiguos, significa, pues, ahora la estricta contraparte de lo que estos querían expresar con ella" (1949, 37). La actividad económica estaba al servicio de la satisfacción de necesidades de una comunidad humana determinada; en consecuencia, era tratada también como parte de la ética política. La autonomización de la economía burguesa expresa, en cambio, la dominancia de la economía monetaria frente a la economía de v.d.u.

Al final de la Antigüedad, que entretanto se había tornado cristiana, se ha agregado, a la oposición entre v.d.u. y valor de cambio, una contradicción teológica: Agustín distingue entre seres que sienten y seres que no sienten, entre los cuales, a su vez, los seres racionales se encuentran en un nivel más elevado; por encima de todos, los ángeles. Esta jerarquía "según el orden natural" es especificada por Agustín: "Existen, por otra parte, otros criterios de estimación en virtud del uso particular de cada uno de los seres, que da como resultado que antepongamos algunos seres carentes de sentido a otros capaces de sentir, hasta tal punto que, si tuviéremos la capacidad, querríamos eliminarlos de la naturaleza, ya por ignorar el lugar que ocupan en ella, ya, aunque lo conozcamos, por subordinarlos a nuestros intereses. Pues ¿quién no prefiere tener en su casa pan a ratones, monedas a pulgas?". Incluso cuando "las propias personas, cuya naturaleza posee

tanta dignidad", muchas "veces se compra a mayor precio un caballo que un esclavo, una piedra preciosa que una sirvienta". El punto de vista de la pura cavilación racional "examina qué lugar ocupa por sí mismo un objeto en la escala de la naturaleza, la necesidad en cambio lo hace según su conveniencia" (*Ciudad de Dios* XI, art. 16; Agustín 2012, 143).

Mientras Agustín maniobra de esta manera entre la divina "escala de la naturaleza", las relaciones de intercambio y el ordenamiento de los v.d.u. según las necesidades, Tomás de Aquino religa la cuestión del v.d.u. a la actividad de los seres humanos: "Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina […]; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, […]; y con este razonamiento prueba el Filósofo [i.e. Aristóteles] […] que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre" (Tomás de Aquino 1990, 543; cuestión 66, art. 1). En su escrito sobre la regulación de la acción del Estado, los problemas de la satisfacción de las necesidades, el trabajo, el intercambio y la dominación se encuentran interrelacionados en lo fundamental de manera similar que en Platón: el animal "desnudo" pero racional, el ser humano, debe procurarse lo necesario para vivir a través del trabajo de sus manos, lo que, sin embargo, para un individuo aislado es tan imposible como que él "alcance por su razón" todo el conocimiento sobre lo que es bueno o malo (por ejemplo, en el campo de la medicina) (Tomás de Aquino 1785, I.1, 2). A partir de esta economía de v.d.u., la necesidad del dominio es considerada algo "probado": como las personas solo pueden obtener lo necesario para vivir en la sociedad, "necesario es que haya entre ellos quien rija esta muchedumbre" (3). La autarquía es aquí no solo un concepto para una economía de v.d.u., sino un criterio de perfección general: una cosa es tan perfecta como autárquica. De ahí que Tomás se oponga al comercio ilimitado (II, 3).

También en Alberto Magno sigue siendo el criterio de necesidad de Aristóteles el parámetro según el cual deben medirse todos los objetos del intercambio. "Algunos lo llaman también v.d.u. o utilidad. Esta necesidad, en efecto, mantiene todo unido, de modo que esté y permanezca en la comunidad. Si, pues, no hubiera demanda recíproca de sus productos del trabajo […], no se llegaría al intercambio […] del modo indicado, esto es: que una cosa sea intercambiada por otra de acuerdo con el valor" (*Ethica*, libro 5, tract. II, cap. IX; cit. en Diehl/Mombert 1923, 36).

2. La Modernidad burguesa, aunque en muchos aspectos continúa estando marcada por las influencias de Aristóteles transmitidas por la escolástica, amplía el criterio de necesidad hasta que el intercambio y la obtención de dinero son considerados propiedades naturales humanas y el antiguo ordenamiento es invertido hasta convertirse en su contrario. Un síntoma de esto es la energía con que, en Francis Bacon, las "artes" habrían de ser desarrolladas como engendradoras de v.d.u.: *ut inveniantur non argumenta sed artes* ["Pues propónese como fin esta ciencia no el encontrar argumentos, sino artes" (Bacon 2003, 55)]. La dominación de la naturaleza apunta a v.d.u. indeterminados; esto se expresa en el empeño de conquistar poder como tal sobre los procesos naturales: en vista de que, inclusive, se trata de hacer que la naturaleza sirva a los asuntos y conveniencias humanos (*ut natura pareat rebus et commodis humanis*; cf. 250). La capacidad de utilización y la de valorización se encuentran ya aquí recíprocamente inscriptas de manera indisoluble. Thomas Hobbes argumenta a favor del comercio internacional: como "no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado […] que produzca todas las cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; […] los artículos superfluos que pueden obtenerse en el país dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales mediante importación de lo que puede obtenerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo" (Hobbes 1980, 207). El 'v.d.u.' capitalista, la posibilidad de utilizar el capital para la necesidad de valorización del capital, está encontrando su expresión. Lo halla de manera aún encubierta en la teoría de la apropiación y la propiedad de John Locke, hasta la *passion of interest* [pasión de interés], que resonará en la formulación de Marx sobre la "apasionada cacería" en pos de "la obtención de ganancias" (MEW 23, 168; *C*, I/1, 187); en David Hume ha encontrado su expresión antropológicamente sancionada: "This avidity alone, of *acquiring* goods and possessions […] is insatiable, perpetual, universal, and directly destructive of society" [Solamente el ansia de adquirir bienes y posesiones […] resulta insaciable, perpetua, universal y directamente destructora de la sociedad] (*Essays, Moral & Political*, IV: *Of the Origin of Justices and Property* [*Treatise of Human Nature*, vol. III, p. II, secc. II], Hume 1992, 661). Ningún afecto espiritual puede "counterbalance the love of gain" [contrarrestar el deseo de ganancia] (ibíd., 662).

En Adam Smith, el "tipo del comerciante moderno" se ha convertido completamente en "personaje antropológico", "así como el nuevo *orden de intercambio* aparece lisa y llanamente ante los contemporáneos como el orden 'natural' que había sido obstaculizado *has-*

ta entonces en su desarrollo por la regulación del Estado" (Hofmann 1964, 41). Smith (como antes que él William Petty) define al trabajo como fuente de riqueza y como medida del valor. En una consideración más detallada, da con una doble definición del valor: "Hay que destacar que la palabra VALOR tiene dos significados distintos. A veces expresa la utilidad de algún objeto en particular, y a veces el poder de compra de otros bienes que confiere la propiedad de dicho objeto" (Smith 1996, 62). Designa a uno "value in use" [v.d.u.]; al otro, "value in exchange" [valor de cambio] y concluye llamativamente que ambos, v.d.u. y valor de cambio, no se encuentran en una interrelación fácil de explicar: "Las cosas que tienen el mayor v.d.u. con frecuencia poseen poco o ningún valor de cambio"; las cosas que tienen el mayor valor de cambio frecuentemente tienen poco v.d.u. o no tienen ninguno (ibíd.; trad. mod.). La prueba es la desproporción entre v.d.u. y valor de cambio en el agua y los diamantes. La introducción del concepto de v.d.u. en relación con una teoría general del valor es el punto de partida para su teoría de los precios.

David Ricardo (*Principles of Political Economy*) critica a Smith por haber descuidado, en la discusión en torno al valor de cambio y el v.d.u., el papel de la demanda en la formación de precios, y afirma en contra de Jean-Baptiste Say, que construye toda su teoría del valor a partir de la categoría de v.d.u.: "Percibo que ha modificado un poco la definición de la palabra *valor* en la medida en que este depende de la utilidad, pero con gran reserva observo que no creo que usted haya dominado las dificultades que se vinculan con la explicación de esa difícil palabra. La utilidad es ciertamente el fundamento del valor, pero el grado de utilidad no puede ser la medida según la cual estimamos el valor" (carta del 18/8/1815; Ricardo 1951, 4/247).

3. No solo la polisemia lingüística del término *valor*, sino también las experiencias cotidianas de que, por ejemplo, como comprador uno concede valor a una cosa y orienta el comportamiento en relación con la demanda en función de eso, irritaron en un principio a Marx y Engels durante la constitución de la crítica de la economía política (cf. MEW 1, 505ss.; MEW 4, 75, 89; MEW 6, 406ss.). Confrontados con las primeras formas de la recepción burguesa del *C*, I, en particular con el "escolasticismo" consistente en derivar el valor de cambio y el v.d.u. a partir del *concepto de valor* (MEW 19, 361s; Marx 1982, 39), todavía el viejo Marx, en sus últimas anotaciones sobre el tema y el método de la crítica de la economía política, las *Glosas marginales*, investiga ante todo las razones etimológicas para la confusión entre valor y v.d.u., en cuya base está el hecho de que lingüísticamente las palabras *valor* [*Wert*] o *dignida*

d[*Würde*] fueron aplicadas ante todo a las propias cosas útiles, que llevaban ya largo tiempo de existencia como "'productos del trabajo' antes de convertirse en mercancías" (372; 52). Muestra que, en gótico, valor y dignidad son semejantes; además, que, en griego, nórdico antiguo, inglés y medio alto alemán, valor y valoración, precio y honra poseen la misma raíz. "Luego valor y dignidad están totalmente interrelacionados según la etimología y el significado" (372s.; 53; trad. mod.). El pequeño estudio lingüístico fundamenta una polémica contra Rodbertus *et al*., quienes pasaron por alto que, al margen de la semejanza lingüística entre valor económico y v.d.u., ambos no pueden ser unificados. Marx cita a Adolph Wagner: "Solo existe una clase de valor, que es el v.d.u. Este puede ser v.d.u. *individual* o v.d.u. *social*" (373; 54). Esto significa rebautizar el v.d.u. como valor, para luego, a su vez, "derivar" de este el v.d.u. (364; 41).

En medio de la cólera con que condena como "método de entrelazamiento de conceptos que gustan de emplear los profesores alemanes" –que Marx opone a "mi método analítico" (371; 51)– esta omisión de la no identidad sobre la base de la identidad entre los signos, se oculta (posiblemente también para él mismo) un cambio de paradigma no declarado. Aún en los *Gr.* sobredialectiza la relación entre v.d.u. y valor de cambio: "En sí y para sí, el *valor* en cuanto tal es lo universal con respecto al v.d.u. y al valor de cambio como formas *particulares* suyas" (42, 193, n.; *Gr.*, 1, 207, n.), una proposición que, por cierto, se cierra con un signo de interrogación. En el *C*, I, diez años más tarde, esta falsa 'dialéctica' en la cosa es dinamitada. En las *Glosas marginales*, otros doce años más tarde, Marx se enfrenta con una imagen distorsionada de su propio modo de exposición anterior (no publicado) como lectura falsificadora de su propia teoría (publicada). Su método es ahora "analítico", también en la medida en que considera el plano lingüístico en su lógica autónoma (y como fuente de errores). Los químicos, dice, cuentan el azúcar entre las "sales" porque es cristalino y soluble en agua y porque la "sal" fue la primera materia conocida que se comportaba de ese modo (MEW 19, 372; Marx, 1982, 52). Pero, en lo que atañe al 'valor', Marx asume que los seres humanos, en vista de la fijación lingüística de las cosas, comenzaron por "apoderarse de ciertas cosas del mundo exterior […] con el fin de satisfacer sus necesidades […]. En cierto momento […] comienzan a denominarlas *también lingüísticamente* como lo que son para ellos en la experiencia práctica, esto es, como *medios para la satisfacción de sus necesidades*"; y, por cierto, denominan a las cosas "'bienes', otras de otra manera, lo que denota que utilizan estas cosas con un fin práctico […] y consideran propio de las cosas ese carácter de utilidad, si bien a una oveja

difícilmente podría parecerle una de sus propiedades 'útiles' el ser devorable por el hombre" (363; 41; trad. mod.).

V.d.u. son comunes a todos los modos de producción; sin embargo, deben ser especificados en el plano de lo concreto: "Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un v.d.u., pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no *solo* debe producir v.d.u., *sino* v.d.u. para otros, v.d.u. sociales" cita Marx del *C*, 1, y continúa: "De esta manera, el v.d.u. –como v.d.u. de la 'mercancía'– posee por sí mismo un carácter histórico-específico" (370; 49; trad. mod.). Ahora se convierte en una categoría de la economía, formalmente determinada y transformadora de la propia forma.

Ya en los *Gr.* distingue Marx el v.d.u. "en el intercambio simple o intercambio puro" del v.d.u. en la sociedad mercantil desarrollada, donde el intercambio "se produce tan solo con vistas al uso recíproco de las mercancías, el v.d.u. –o sea el contenido, la particularidad natural de la mercancía en cuanto tal– no tiene existencia alguna como determinación formal económica. La determinación formal de la mercancía es, antes bien, el valor de cambio. El contenido al margen de esta forma es indiferente; no es el contenido de la relación en cuanto relación social" (MEW 42, 193, n.; *Gr.*, 1, 207s., n.). Marx desarrolla el modo en que los economistas políticos, en cada caso irritados por la relación indiscernible entre v.d.u. y valor de cambio, no daban con la dimensión central, el ingreso del v.d.u. en una relación social, y a cambio, como Ricardo, hicieron abstracción del v.d.u. en la investigación del valor o, como Say, se dieron "ínfulas con el mero empleo de la palabra 'utilidad'" (ibíd.; 208, n.).

Si la economía política tiene que vérselas con "formas sociales [históricamente] específicas de la riqueza", la "sustancia de esta, sea subjetiva, como el trabajo, u objetiva, como los objetos para la satisfacción de necesidades naturales o históricas, se presenta ante todo como común a todas las épocas de la producción" (MEW 42, 741; *Gr.*, 2, 425). Sobre una generalidad tal solo es posible decir abstracciones, las que "tuvieron un valor histórico en las primeras tentativas de la economía política"; entretanto, se convirtieron en "lugares comunes, tanto más repugnantes cuanto mayor era la presunción científica con que se los enunciaba" (ibíd.; ibíd.). En oposición a la "economía anterior", obedece Marx a la regla según la cual el v.d.u. solo "se plantea allí donde se arranca del análisis de las configuraciones económicas dadas" (MEW 19, 471; Marx 1982, 50s.; trad. mod.).

La reconstrucción del origen de la producción mercantil se topa con que, en el curso de esta con-

vulsión, se disuelven "relaciones de producción en que predomina el v.d.u., la producción para el uso inmediato", y que, pues, "el valor de cambio y la producción del este tienen como presupuesto el predominio por parte de la otra forma" (MEW 42, 410; *Gr.*, 1, 464). Las transformaciones dramáticas de estas relaciones son investigadas por Marx, en lo esencial, en tres evoluciones principales: 1. en la evolución histórico-cultural del v.d.u. mismo y de su significado social; 2. en el v.d.u. de la fuerza de trabajo; y 3. en la reproducción del capital y, por medio de este, de la sociedad.

3.1. En el *C*, I, Marx, con la definición de mercancía, coloca de inmediato en el centro la cuestión del v.d.u. de manera determinada: "La mercancía […], un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran", ya sean materialistas o ideales, y ya sea que esto suceda "directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción", aquí es, en todo caso, portadora del valor de cambio (MEW 23, 49s.; *C*, I/1, 43s.). En esta relación se despliega la historia capitalista del v.d.u. En conexión con esto es posible seguir, a partir del v.d.u., la evolución de las necesidades, de la cultura, del trabajo, de las fuerzas productivas, de las ciencias, de la estética de la mercancía, del consumo de masas, etc. La posición particular que el v.d.u. como aspecto material de la mercancía asume en las relaciones capitalistas lo caracteriza como paradojal. Es central y, al mismo tiempo, marginal, de acuerdo con el "punto de vista de la sociedad capitalista ascendente, a quien le interesa el valor de cambio, y no el v.d.u., la riqueza, y no el disfrute" (MEW 26.1, 242; *TSP*, 1, 248).

En este contexto, el v.d.u. cae bajo una presión de desarrollo particular en cuanto el proceso de producción capitalista se ha puesto en marcha y ha comenzado a influir retrospectivamente sobre sus fundamentos sociales: "Por lo demás, la producción de *plusvalor relativo*" demanda "producción de *nuevas* necesidades y descubrimiento y creación de nuevos v.d.u." (MEW 42, 322; *Gr.*, 1, 360). La incesante búsqueda de ganancia se aferra a la exploración de nuevos v.d.u., con los cuales podría satisfacerse una necesidad que, asimismo, debe desarrollarse aún. "De ahí la exploración de la naturaleza entera, para descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darles v.d.u. nuevos. La exploración de la Tierra en todas las direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas, etc.; por consiguiente el desarrollo

al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible […] constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital. Esta creación de nuevas ramas de producción […] no consiste solamente en división del trabajo, sino en un desgajarse la producción determinada respecto de sí misma, como trabajo dotado de nuevo v.d.u.; desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso" (322s.; 361; trad. mod.). Finalmente, el v.d.u. se convierte en criterio de sentido para su contracara, el valor como riqueza abstracta: solo el comercio exterior desarrolla "su verdadera naturaleza [la naturaleza del plusproducto] como valor, por cuanto que el trabajo contenido en él se desarrolla como [trabajo] social, que toma cuerpo en una serie ilimitada de diferentes v.d.u. y que da en realidad un sentido a la riqueza abstracta" (MEW 26.3, 249; *TSP*, III, 44). En la medida en que el v.d.u. se desplaza de esta manera al centro de la economía desarrollada de manera capitalista y, al mismo tiempo, allí es indiferente para esta, es conducido, con una dinámica ominosa, a una suerte de dominancia perturbadora. "Así como la producción fundada sobre el capital crea, por una parte, la industria universal […] por otra, crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de la utilidad general" (MEW 42, 323; *Gr.*, 1, 361s.).

Marx desarrolla el proceso contradictorio de las relaciones de los seres humanos con la naturaleza extrahumana como, por un lado, evolución, civilización, revolución, superación de barreras que significan la ignorancia, la costumbre, el sometimiento crédulo; por otro lado, descifra, en la desmesura del proceso impulsado de manera capitalista, los fundamentos que tornan cognoscible el saqueo de los recursos naturales: "Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsela como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece solo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de

determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales" (ibíd.; 362). En el entusiasmo manifiesto por la evolución forzada resuenan palabras como sometimiento, destrucción, derribamiento, no como llamados admonitorios a una política de intervención. Al mismo tiempo, en la representación acerca de la degradación total de la naturaleza a una condición servil parece insinuarse que la Tierra podría tornarse inhabitable. En el *C*, I no deja Marx ninguna duda de que la producción impulsada en forma capitalista socava "al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*" (MEW 23, 530; *C*, I/2, 613).

En la dinámica de innovación sin precedentes en el plano histórico, que arrastra en su remolino v.d.u. y necesidades, están incluidas también las tendencias que conducen al consumo masivo y al origen de una rama autónoma, la industria de la publicidad. Marx sabe, ante todo, acerca de la praxis –difundida en su época– de falsificación de mercancías; es decir, de ofrecer un v.d.u. solo como apariencia, o de procurarse una ventaja extra con su falaz propaganda (MEW 23, 188ss., 263s., 572, 628). (Ambas tendencias se convierten, en la Teoría Crítica y en sus sucesores, en tema de análisis ampliatorios). Como fundamento para estos procesos igualmente contradictorios establece Marx que el v.d.u. específico de una mercancía debe ser indiferente para su productor, pero tiene que satisfacer de un modo perceptible las necesidades del comprador o del consumidor. De otra manera, la mercancía se convierte en un artículo muerto. Todas las estrategias de marketing están contenidas en germen en este movimiento. "Por consiguiente, como *v.d.u.* el producto tiene en sí mismo una barrera –precisamente la barrera de la necesidad que de él existe–, la que empero no se mide por la necesidad del productor, sino por la necesidad total de quienes intercambian" (MEW 42, 319; *Gr.*, 1, 357). "Cuando cesa la necesidad de determinado v.d.u., este cesa de ser v.d.u." (ibíd.; ibíd.).

La indiferencia relativa desde el punto de vista del capital frente al v.d.u. particular de la mercancía se transforma en cuanto no se trata de las necesidades del 'usuario final', sino de la necesidad la propia producción. "El artículo, que ha de ser mercancía y, por ende, portador del valor de cambio, debería […] poseer propiedades usables de algún tipo. Voilà tout. Algo distinto sucede con el v.d.u. de las mercancías que funcionan en el proceso de producción" (MEGA II.4.1,

55). Objeto de trabajo, medios de trabajo, materia prima, instrumentos, materiales auxiliares son "*determinaciones formales del v.d.u.* que proceden de la naturaleza del propio proceso de trabajo, y así –en relación con los medios de producción– se encuentra determinado formalmente el v.d.u. La *determinación formal del v.d.u.* se torna aquí esencial para el desarrollo de la *relación económica*, de la *categoría económica*" (ibíd.).

Otra peculiaridad en la relación entre v.d.u. y valor de cambio es la que representa el dinero, pues este es originariamente solo una mercancía entre otras cuyo v.d.u. secundario es la expresión homogénea del valor de todas las demás mercancías. En el paradigma de los *Gr.*, antes del desarrollo del análisis de la forma valor, se dice aún del dinero que "como moneda pierde su *valor de cambio* en cuanto determinación inmanente y se convierte en mero v.d.u., aunque también en v.d.u. para la fijación de precios, etc., de las mercancías", una "*incoherencia*; la incoherencia, ciertamente, en cuanto factor de la economía y determinante de la vida práctica de los pueblos" (MEW 42, 194; *Gr.* 1, 209; trad. mod.). En el dinero, pues, el contenido pertenece a la determinación formal de carácter económico (568). También el capital posee un v.d.u.; en cuanto *capital fixe* [capital fijo], p. ej., dentro del proceso de producción, bajo la forma de las máquinas. También este v.d.u. del 'valor' es históricamente paradójico, ya que el capital, en la medida en que postula el tiempo de trabajo como determinante del valor y convierte, al mismo tiempo, a través de su propia forma de v.d.u., a la maquinaria en una magnitud insignificante, "trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante de la producción" (596; 2, 222).

3.2. El análisis del v.d.u. específico de la mercancía fuerza de trabajo constituye el fundamento de la teoría marxiana del valor. En las *Glosas marginales*, Marx destaca como específico para la crítica de la economía política que "el propio plusvalor se deriva del v.d.u. de la fuerza de trabajo, 'específico' y exclusivo de ella, etc., etc., y por tanto que en mi obra el v.d.u. […], téngase en cuenta, solo se plantea allí donde se arranca del análisis de configuraciones económicas dadas y no de especulaciones abstractas acerca de los conceptos y locuciones 'v.d.u.' y 'valor'" (MEW 19, 371; Marx 1982, 50s.; trad. mod.). Las determinaciones de la mercancía se repiten en la fuerza de trabajo como mercancía. A esto se añade el análisis del "carácter doble" del trabajo productor de mercancías, que en cuanto "gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico" constituye "el valor de la mercancía", mientras que, al mismo tiempo, en cuanto "gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin" produce v.d.u. en su "condición de trabajo útil concre-

to" (MEW 23, 61; *C*, I/1, 57). En un suplemento a la 4ª edición del *C*, *I*, Engels remite a la distinción, posible en inglés, entre "*work*" para el trabajo que produce v.d.u. y "*labour*" para el trabajo que produce valor.

V.d.u. y división del trabajo están interrelacionados en la medida en que, en el "cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías, se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad" (56; 52). El punto de vista de la utilidad no alcanza sin embargo para definir la producción de mercancías, ni para comprender como categoría económica el v.d.u., la "prosaica forma natural" de las mercancías (62; 58). "En contradicción directa con la objetividad sensorialmente grosera del cuerpo de las mercancías, ni un solo átomo de sustancia natural forma parte de su objetividad en cuanto valores" (ibíd.; ibíd.). En oposición al v.d.u. "ordinario, sensible", el valor es "suprasensible", está puesto "de cabeza", se encuentra lleno de "reticencias teológicas" (85, 87), es misterioso, místico. Marx resuelve este enigma como forma contradictoria del trabajo privado socializado a través del mercado.

Para la producción capitalista de ganancia, el v.d.u. de la fuerza de trabajo no consiste solo en la capacidad de producir en cada caso cosas concretamente útiles como mercancías, sino, ante todo, en crear más valor del que es necesario para su reproducción. Desde esta perspectiva, el v.d.u. de la mercancía fuerza de trabajo es la base del producir capitalista, punto de partida para el surgimiento de la antítesis de clase entre trabajo asalariado y capital. Pero, en cuanto mercancía, "la determinación del *valor* de la capacidad de trabajo es esencial. Solo sobre esta base aparece la diferencia entre el *valor* y la *valorización* de la capacidad de trabajo, una diferencia que no existe en ninguna otra mercancía, ya que el v.d.u., y por tanto el uso de cualquier otra mercancía, no puede aumentar su *valor de cambio* ni los valores de cambio resultantes de ella" (MEW 26.1, 13; *TSP*, 1, 14). El capitalista compra con la fuerza de trabajo una mercancía cuyo consumo "coincide inmediatamente con la […] postulación del valor de cambio" (*Urtext*, 944; 90). El v.d.u. no permanece indiferente para el valor de cambio, sino que aparece como "relación económica especial" (MEW 42, 200; *Gr.*, 1, 216), pertenece al "proceso económico, porque el propio v.d.u. está determinado aquí por el valor de cambio" (232; 252).

3.3. En cuanto el proceso de capital es considerado desde el punto de vista de la reproducción, se ha abandonado la arbitrariedad que el aspecto del v.d.u. tiene desde la perspectiva del capital y se tornan condicionantes también para él los criterios del v.d.u. Esto vale

ya para el capital individual. En las categorías del capital fijo y el circulante, aparece "la diferencia entre los elementos en cuanto v.d.u. […] al propio tiempo […] como diferencia cualitativa del capital mismo y como determinante de su movimiento total (rotación)" (592; 2, 217s.). En el proceso de producción no ingresan solo v.d.u. en general, sino fuerza de trabajo, medios de producción y objetos de producción que no son combinables arbitrariamente como sumas de dinero. Si el plusvalor realizado ha de ser acumulado en forma de nuevos medios de producción, son criterios técnicos los que definen la magnitud mínima del capital a reinvertir, así como el estado de las luchas de clases por la participación en la riqueza en mercancías obtenida como ganancia (cf. MEW 24, 33, 87).

El v.d.u. se impone plenamente en el proceso de reproducción social global. Marx refleja esto a través del cambio de estatuto del v.d.u., condicionado por el intercambio de los niveles de investigación, en *C*, II: "Mientras examinábamos en el plano de lo individual la producción de valor y el valor del producto del capital, la forma natural del producto mercantil era absolutamente indiferente para el análisis […]. Esta manera puramente formal de la exposición ya no basta cuando se trata de considerar el capital global social y el valor de su producto. La reconversión de una parte del valor del producto en capital, el ingreso de otra parte en el consumo individual de la clase de los capitalistas, así como de la clase obrera, conforman un movimiento dentro del valor mismo del producto, valor que es resultado, a su vez, del capital global; y este movimiento es no solo reposición de valor, sino también de materia, y de ahí que esté tan condicionado por la interrelación de los componentes de valor del producto social como por su v.d.u., su figura material" (MEW 24, 393; II/5 482s.).

Los esquemas de reproducción analizados por Marx representan las clases de v.d.u. que Marx configura de manera muy simplificadora: medios de producción (sección I) y medios de consumo, que se dividen a su vez en cosas del consumo de los trabajadores y, "en la medida en que son medios de subsistencia necesarios, constituyen también una parte del consumo efectuado por la clase de los capitalistas" (sección IIa) y "medios de consumo *suntuarios*, que solo entran en el consumo de la clase de los capitalistas y por tanto solamente pueden intercambiarse por plusvalor gastado, el cual nunca recae en los obreros" (sección IIb) (402; 494). Rosa Luxemburg añadió luego una sección III (reproducción de la mercancía dinero, que por entonces aún consistía en oro y otros metales preciosos).

A la composición proporcional de estas secciones de acuerdo con puntos de vista materiales, a fin de que el valor de las mercan-

cías en cuestión pueda ser realizado, esto es, para que no se llegue a una crisis, debe corresponder una composición acorde del lado de la demanda. Los grupos de demanda tienen el problema de realización complementario. El capital variable en su totalidad (la suma de salarios) debe poder realizarse en mercancías de la sección IIa; los ingresos personales de la clase capitalista, en mercancías de las secciones IIa y IIb; el nuevo capital en dinero que se reproduce y el que está destinado a la acumulación (como el ingreso de los capitalistas obtenido a partir del plusvalor) deben realizarse en bienes de capital y en fuerzas de trabajo correspondientes. Así, "al considerar el proceso real de reproducción" la forma natural del producto se torna importante "en parte para poder comprender las formas que adopta y, en parte, la influencia que la producción [de artículos] de lujo etc. [ejerce] sobre la reproducción" (MEW 26.3, 248; *TSP*, 3, 224; cf. MEW 24, 415).

El aspecto material, el aspecto de v.d.u. del proceso, determina también las relaciones temporales: la parte del capital que es invertida en medios de producción no circula, o solo lo hace, ante todo, en la medida en que, en concordancia con su utilización material, se constituye una reserva para reposición futura. La "determinación de su v.d.u., pues, se convierte aquí en factor determinante de la forma, vale decir, determinante para el capital en su aspecto formal […]. El tiempo necesario de reproducción del *capital fixe*, al igual que la proporción entre este y todo el capital, modifican aquí, pues, el tiempo de rotación del capital total y con ello su valorización" (MEW 42, 585s.; *Gr.*, 2, 209; cf. MEW 24, 161; trad. mod.).

La composición del v.d.u. de la masa de mercancías a producir se decide finalmente a partir de la inversión 'correcta' de las diferentes cantidades de trabajo que deben ser aplicadas de acuerdo con las necesidades de la demanda. "La necesidad social, es decir el v.d.u. elevado a la potencia social, aparece aquí como determinante de la cuota del tiempo global de trabajo social […] pese a que el tiempo de trabajo necesario implica aquí un sentido diferente. Solo una determinada cantidad del mismo resulta necesaria para la satisfacción de las necesidades sociales. La limitación se produce aquí en virtud del v.d.u." (MEW 25, 649; *C*, III/8, 818).

Esta proporcionalidad necesaria de los capitales del lado de su v.d.u., al no poder ser determinada *a priori*, se ve confrontada con desproporcionalidades permanentes. El efecto de crisis resultante se ve intensificado por el hecho de que el proceso global, en cuanto capitalista, si su fuerza motriz, el plusvalor, ha de ser realizada, no puede tener lugar de manera fija, sino a escala ampliada. En el modelo (puramente hipotético) de "la reproducción simple solo está presupuesto que

una suma de valor, igual a todo el plusvalor, se realiza en el fondo de consumo" (408; *C*, I/7, 500), mientras que, en la reproducción ampliada, una parte del plusvalor debe ser transformada en capital adicional. En términos estructurales, como muestra Marx, el dominio del capital, i.e., el hecho de que no es el punto de vista del v.d.u. de la satisfacción de necesidades sociales, sino la apropiación de plusvalor privada la *ratio operandi* [razón de operar] de proceso del capital, se expresa en la sobreproducción crónica de capital.

El v.d.u. del proceso de producción desarrollado de manera capitalista se convierte, pues, en centro de procesos que repercuten recíprocamente. Se convierte en meta deseada de la producción de mercancías y, al mismo tiempo, fuerza motriz en el desarrollo de necesidades, descubrimientos, ciencia. Con su formación [*Formierung*], son formados [*formiert*] mutuamente los sentidos humanos. Permanece como punto de referencia necesario de la satisfacción de necesidades y, al mismo tiempo, cebo del que se sirve para la realización necesaria del valor de cambio. Es parte de la fuerza de trabajo viva y, como tal, de interés en la producción en general, pero aún más es parte de la producción de plusvalor y, de este modo, determinante para la producción de la división del trabajo y de las clases. Condiciona los circuitos de reproducción del capital e impone esto, pues, en tiempos determinados, asícomo a las partes de capital individuales en proporciones determinadas. En suma: resolver el problema del v.d.u. en la economía política significa reconfigurar toda la economía desde su base.

4. Rudolf Hilferding, en la vorágine del combate contra las corrientes burguesas (teoría subjetiva del valor, teoría de la utilidad marginal), abrió el camino a la representación según la cual Marx no se habría interesado en el v.d.u., ya que este, en la medida en que debe ser distinguido por principio del valor, no es precisamente una categoría económica. Hilferding sustenta esta concepción en la frase de Marx según la cual el v.d.u. se encuentra más allá del área de observación de la economía política (v. *supra*); pasa por alto el complemento de que el v.d.u. se convierte de inmediato en tema de la crítica de la economía política cuando él mismo está condicionado por la forma económica o condiciona una forma económica; no percibe por ende la entera dialéctica del análisis marxiano del v.d.u. Hilferding entiende el v.d.u. solo como relación individual entre cosa y ser humano: "De hecho, el intercambio de pluma estilográfica y sello en el banco de la escuela, el intercambio de caballo de silla y automóvil entre dos miembros de una sociedad socialista es un acontecimiento puramente privado, totalmente indiferente para la economía teórica". Con este ejemplo se dirige, en 1904, contra "la ilusión básica de la teoría de la utilidad marginal de

pretender descubrir las leyes de la *sociedad* capitalista mediante el análisis del intercambio como un acto puramente privado" (cit. en 1947, 5). Responde a la crítica de Eduard Bernstein (en *Neue Zeit*, 1904): "El v.d.u. solo puede calificarse de categoría social cuando se ha convertido en finalidad consciente de la sociedad, en objeto de su acción social consciente […]. Tal es el caso en la sociedad socialista […]; pero no en modo alguno en la sociedad capitalista"; a su, vez, el v.d.u. es en el socialismo una categoría social, pero "tampoco entonces es una categoría económica ni un objeto de un análisis teórico-económico, porque la relación de producción conscientemente regulada no necesita dicho análisis" (cit. en Rosdolsky 1978, 102, n. 6; trad. mod.).

György Lukács inserta el teorema de la insignificancia económica del v.d.u. en su crítica general de la ciencia burguesa: esta se convierte cada vez más en "en un sistema formalmente cerrado de leyes parciales y especiales, para el cual es metódica y principalmente inasible el mundo situado fuera de su propio campo, y, con él, también, y hasta en primer término, la materia propuesta para el conocimiento, su propio y concreto sustrato de realidad. Marx ha formulado muy agudamente esta cuestión por lo que hace a la economía, diciendo que 'el v.d.u. como v.d.u. cae fuera del círculo de consideración de la economía política'. […] El acto de intercambio […] suprime exactamente igual el v.d.u. en cuanto v.d.u. y establece exactamente igual aquella relación de igualdad abstracta […] que es el origen de aquella limitación" (*HYCC*, 213; trad. mod.).

Roman Rosdolsky tiene el mérito de haber desarrollado cuidadosamente la importancia del v.d.u. en la teoría de Marx y de haberla defendido frente a críticos tales como los propios discípulos de Marx. "Pues precisamente entre los economistas de la escuela Marxista se ha vuelto tradición prescindir del v.d.u. en la economía, relegarlo al ámbito de la 'merceología'" (Rosdolsky 1978, 101). Critica a Hilferding, pero también a marxistas más recientes, como Paul Sweezy, que siguió popularizando el mismo tipo de lectura: "Marx excluía el v.d.u. –o, como ahora se llamaría, la 'utilidad'– de la esfera de investigación de la economía política en virtud de que no da cuerpo directamente a una relación social. Observa estrictamente el requisito de que las categorías de la economía deben ser categorías sociales, esto es, categorías que representen relaciones entre los hombres. Es importante advertir que esto contrasta fuertemente con el punto de vista de la teoría económica moderna" (Sweezy 1977, 63). Rosdolsky señala que Sweezy, en la época de redacción, ya habría podido leer las *Glosas marginales* y las *TSP*, en las que Marx destaca de manera patente el papel del v.d.u. en la crítica de la economía política.

Ernest Mandel, intentando aclarar, ha contribuido a difundir la disociación (en lugar de la relación recíproca) entre v.d.u. y valor de cambio: "La producción de las sociedades primitivas es, esencialmente, una producción para necesidades. […] el conjunto del sistema económico se presenta como la economía de un gran dominio productor de *v.d.u.* para satisfacer sus propias necesidades. […] El artesano autónomo separado de la comunidad solo produce ya *valores de cambio*, *mercancías* destinadas al mercado" (1969, 54). En esta lectura, está preparado el terreno para representarse las sociedades primitivas como idilios del v.d.u.; las capitalistas, en cambio, como aquellas que producen solo valores de cambio. El hecho de que el productor de mercancías proporciona trabajo útil concreto, creando con ello v.d.u., se torna tan inimaginable como las inversiones que, en la relación de tensión entre v.d.u. y valor de cambio, surgen en la economía mercantil desarrollada.

5. En el afán en enfrentar la disociación mecánica entre v.d.u. y valor de cambio que define ampliamente la recepción de Marx, Ernst Bloch cancela, en principio, el esfuerzo marxiano para diferenciar, a pesar de la parcial semejanza lingüística, al v.d.u. del valor (como valor de cambio). Bloch vuelve a ensamblarlos mutuamente a fin de captar su escisión como producto de la sociedad capitalista. Al mismo tiempo, se suma a la tradición filosófica en la búsqueda, por parte de esta, del 'supremo bien'. Interpreta el deseo [*Begehren*] como el aspecto general de la búsqueda del bien y añade determinaciones totalmente diferentes para amoldarlas entre sí: "Si no existieran los distintos objetos materiales aptos para la satisfacción de las necesidades, para la constitución de valores, no habría más que un valor único que permanecería puramente en la subjetividad aislada, un valor necesariamente sin contenido, es decir, de naturaleza formal: Sócrates lo llama virtud simplemente; Kant, buena voluntad" (2007, 454). La discusión de la filosofía burguesa gira paradójicamente en torno a una relación material, haciendo al mismo tiempo abstracción de ella: "Solo el trabajo, más la materia prima, más el contenido de la materia crean los valores; […] el mundo de las cosas solo posee su posible cualidad axiológica como una cualidad del *potencial aliado en materia de valores*" (ibíd.).

Bloch traduce las determinaciones marxianas del v.d.u. en un lenguaje del sujeto diferente de aquellas. "Pero, sin embargo, lo apetecido y tenido por bueno se convierte así en un bien. Es decir, se ve revestido de una cualidad agradable o placentera, de una cualidad que lo hace *apto* para el consumo o para otro uso. Se juzga como bueno aquello que satisface una necesidad y en consecuencia produce un sentimiento de placer. En sí, todo bien es un v.d.u., algo que es dis-

frutado, no un valor de cambio o mercancía con la cual puede uno lucrarse" (438s.). El gasto productivo de fuerza de trabajo analizado por Marx es traspuesto aristotélicamente por Bloch al nivel ético, de acuerdo con el cual el goce se ve dañado por la intromisión del dinero. De hecho, hace uso de tales filosofemas para trabajar con el sentido común y anexarlo a la tradición filosófica. Muestra que en el deseo del v.d.u. está encerrada una decisión subjetiva sobre lo mejor, una suerte de jerarquía del deseo [*Wunsch*]. Narra varios cuentos maravillosos en los cuales cumplen un papel tres deseos y en los que, en cada caso, por ignorancia, por subestimación, por empeño excesivo, etc., se elige "de manera errónea". En la discusión por el "bien del deseo" muestra la "necesidad de la vida mejor" (442) y justamente en esto, al mismo tiempo, lo insaciable y lo socialmente formado en el v.d.u. Es la escisión entre ideal y vida la que caracteriza al "dualismo […] adialéctico" filosófico como disociada búsqueda del "bien supremo" (448).

Como contexto de esta escisión concibe Bloch la fusión de v.d.u. y valor de cambio en la sociedad capitalista: "Valor en su sentido originario es la medida según la cual un bien económico es adecuado, o se lo tiene por adecuado, para la satisfacción de las necesidades humanas. De este v.d.u., y solo de él, procede su valor social de cambio […]. Ahora bien, la aparición de la economía burguesa fortalece de modo decisivo los rasgos ya subjetivos de este valor económico, y la desobjetivación de los demás valores se sigue consecuentemente de ahí" (456s.). Bloch hace que el valor de cambio se derive del v.d.u. a fin de introducir en el análisis del v.d.u. su tema: la carencia de desarrollo del deseo y el bloqueo de este por parte de la economía capitalista. En la crítica a la teoría del valor subjetivo proclama, en cambio, sorpresivamente: "el valor no es estimación, sino trabajo" (457).

Bloch coloca acentos diferentes de los de Marx en la crítica de la economía política, ya que, para él, se trata de rastrear factores utópicos en el sentido común y la filosofía. Ve un paulatino incremento en la comprensión desde Smith, quien designa el trabajo incorporado a los bienes como su valor "natural", pasando por Ricardo, quien lo entiende como "subjetivo-objetivo", para ser perfeccionada finalmente a través del descubrimiento, por parte de Marx, del plusvalor en cuanto "valor en sentido económico". La 'teoría objetivista del valor' de Tomás de Aquino, cuyas huellas se han conservado en formulaciones como las del "valor calefactor del carbón", el "valor alimenticio de los cereales", es mostrado por Bloch como reverso de la representación del factor subjetivo del valor en la formación de precios. Tomás pensaba el mundo como "una tabla escalonada […], o como una catedral de valores" (458) frente a la cual se

despliega una teoría subjetivista del valor que parte de las series de finalidades humanas del *homo faber* en una naturaleza pensada como libre de valor. En cambio, Bloch piensa la conexión con la naturaleza como alianza del movimiento procesual humano y el natural, como un ateísmo del valor que aparece como utopía del valor: como productivas "posibilidades de modificación relativas al valor" en alianza con utilidades objetivas (459). Mediante la relectura de la búsqueda filosófica del bien y de la búsqueda humana universal de la felicidad, a partir del ir y venir entre el v.d.u. subjetivo y el valor de cambio objetivo, pretende Bloch, con Marx, apostar a la asociación de productores liberados de las cadenas capitalistas; una asociación cuyo parámetro es una sociedad buena.

6. Walter Benjamin observa en términos críticos el proyecto saintsimoniano de una industrialización de la Tierra: "Las exposiciones universales ensalzan el valor de cambio de las mercancías. Crean un marco en el que su v.d.u. retrocede. Inauguran una fantasmagoría en la que penetra el hombre para hacerse distraer. La industria del entretenimiento se lo facilita aupándolo a la cima de la mercancía. Él se deja llevar por sus manipulaciones al gozar de su alienación respecto de sí mismo y de los demás" (*GS* V.1, 50s.; *LP*, 42; trad. mod.). La coacción de vender es vista por Benjamin como motor de la innovación de v.d.u. con vistas a la renovación de una necesidad de otro modo satisfecha. "Lo nuevo es una cualidad independiente del v.d.u. de la mercancía Es el origen de la apariencia, que es imposible de eliminar en las imágenes producidas por el inconsciente colectivo. Es la quintaesencia de la falsa conciencia, cuyo agente incansable es la moda" (55; 46). La actitud contraria del coleccionista, sin embargo, como muestra Benjamin, tampoco puede quitarles a las cosas que él idealiza el carácter de mercancías: "les otorga solo el valor del aficionado, en lugar del v.d.u."; sueña con un mundo "en el que las cosas queden libres de la servidumbre de tener que ser útiles" (53; 44; trad. mod.).

Bertolt Brecht, que intentó recuperar del instrumentalismo y el utilitarismo el concepto de lo útil, hace que, en una dirección contraria, su *Señor Keuner* exprese una demanda similar de no siempre ver solo "objetos de uso que, cuando no se usan, adquieren un carácter absurdo. Nuestro singular orden social convierte incluso a los hombres en uno más de estos objetos funcionales, y es por eso que los árboles tienen para mí, que no soy carpintero, carácter tranquilizadoramente autónomo, que hace abstracción de mí" (Brecht 1974, 20; trad. mod.). El señor Keuner no dice que esta "mera existencia" 'dejada de lado' –este es el significado originario de 'parque' [*Park*]– posea para él un v.d.u. estético precisamente por el hecho de que lo satisface contemplarla.

La figura de pensamiento en que la dominancia de la producción de valor de cambio conduce tendencialmente al v.d.u. a desaparecer y, con ello, manipula a los consumidores para que gocen de la degradación de sí mismos, es desarrollada en la Teoría Crítica en particular por Theodor W. Adorno. Acerca del ámbito del arte –es decir, de aquel ámbito en el que creía poder colocar una esperanza revolucionaria precisamente a causa de su carencia de finalidad– se dice, en el capítulo sobre la *industria cultural* de *DI*: "Pero, en la medida en que la pretensión a tornar valorizable el arte se va haciendo total, empieza a delinearse un desplazamiento en la estructura económica interna de las mercancías culturales. […] Lo que se podría denominar v.d.u. en la recepción de los bienes culturales es sustituido por el valor de cambio; en lugar del goce se impone el participar y estar al corriente; en lugar de la competencia del conocedor, el aumento de prestigio. […] Todo tiene valor solo en la medida en que se puede intercambiar, no por el hecho de ser algo en sí mismo. El v.d.u. del arte, su ser, es para ellos un fetiche, y el fetiche, su valoración social, que ellos confunden con el rango de las obras, se convierte en su único v.d.u., en la única cualidad de la que son capaces de disfrutar" (GS 3, 181; *DI*, 202s.; trad. mod.). Esta idea es generalizada luego por Stefan Breuer (1992): "En el consumo, por ejemplo, el v.d.u. es sustituido tendencialmente por el valor de cambio y la estructura de necesidades es orientada totalmente a los sucedáneos industrialmente producidos" (86). A la mitificación del v.d.u. corresponde una utilización meramente metafórica del concepto de valor de cambio. Se ha olvidado que este se hallaba vinculado con el trabajo vivo; en lugar de eso, es limitado al carácter fetichista de la mercancía y este, a su vez, es demonizado y, al mismo tiempo, rebajado a la sospecha de que el íntegro comportamiento cotidiano se encontraría en su totalidad orientado a la vida falsa. En Jean-François Lyotard, el teorema del "aún-solo-valor-de-cambio" es invertido en el sentido de que, acerca del saber que no es producido como fin en sí mismo, sino "para ser valorizado en una nueva producción", se dice que "pierde su 'v.d.u.'" (1986, 16; trad. mod.). Le parece superfluo abordar la pregunta auténtica acerca del v.d.u. (capitalista) del saber valorizable.

Una concepción totalizadora no dialéctica de la producción de mercancías capitalista en cuanto usurero Moloch que destruye los v.d.u. se encuentra también en Herbert Marcuse. La sobria constatación marxiana de que, en la producción mercantil, los v.d.u. son portadores materiales del valor de cambio, se convierte en él en la afirmación de que ellos además se manifestarían solo en cuanto tales. "Su crítica refuta, pues, el tratamiento capitalista de los v.d.u. y apunta hacia una economía en la que esta relación esté

completamente abolida" (1971, 434s.; trad. mod.). En la medida en que reduce el proyecto de Marx a una negación del intercambio de mercancías, se convierte en uno de los precursores de la ilusión de que una sociedad mundial pueda ser pensada como suma de las economías de subsistencia locales.

Wolfgang Pohrt armoniza con el coro de los que opinan que, para Marx, la explicación del v.d.u. "habría permanecido en un segundo plano" (1976, 15). El v.d.u. supuestamente "aniquilado en términos prácticos" por el capitalismo podría "ser designado a grandes rasgos […] como refugio para todo lo que se sustrae a la lógica del capital y ante lo cual fracasan los conceptos de la economía política" (27). En tales ideas resuena la crítica del capitalismo realizada por la revuelta estudiantil de 1968, que se conectó con la esperanza en la abolición de la producción y el intercambio de mercancías para liberar de esa manera el v.d.u. ¿Qué sería un v.d.u. liberado? La discusión giraba en torno a la "manipulación" de las necesidades, que serían conducidas a entender erróneamente la riqueza en mercancías como acumulación de v.d.u., lo que tendría como consecuencia la embriaguez del consumo que, junto con la inmadurez política, parecía consumar el estado de cosas del "fascismo de consumo" (Pasolini). En vista de la desalentadora experiencia del socialismo de Estado, consistente en constatar cuáles serían los v.d.u. adecuados de acuerdo con el Estado –en lugar de hacerlo de acuerdo con las necesidades subjetivas–, con vistas a introducir el plan central como principio de regulación, fueron esbozadas visiones de una democratización de la relación entre v.d.u. y necesidad.

Con el concepto de promesa [*Versprechen*] de v.d.u. reconecta Wolfgang Fritz Haug (1971) la discusión sobre el v.d.u. como mercancía con la problemática de la realización de la producción de mercancías capitalista. En este marco, investiga la modificación de la relación entre v.d.u. y necesidad cuando el v.d.u. funciona como cebo para la venta y remonta el sometimiento mediante la satisfacción analizado por Marcuse ("desublimación represiva") al "v.d.u. corruptor": "Este domina ante todo en el ramo de la apariencia como mercancía [y] actúa retroactivamente sobre la estructura de necesidades de los consumidores, en quienes se graba en dirección a un corruptor punto de vista del v.d.u." (1971, 66). Al mostrar que no es el v.d.u. como tal (que solo se realiza después de la compra del comprador) el que desencadena el acto de compra, sino el v.d.u. imaginario bajo la modalidad de aquello que *espera* [*sich* […] *verspricht*] de la mercancía el comprador potencial, abre a la teoría Marxista el complejo de la estética de la mercancía, que en el siglo XX no solo ha cubierto toda la superficie de la producción y el

consumo capitalistas de mercancías, sino que también ha motivado el surgimiento de una rama económica independiente, que ha hecho depender financieramente de sí misma los nuevos medios de la industria cultural. Finalmente, este abordaje permite analizar el tipo mercantil, dominante en el gran capitalismo, del "artículo de mercado", como un monopolio estético del v.d.u. sobre cuyo fundamento, a su vez, se torna comprensible la periódica innovación estética de los cuerpos mercantiles y de las imágenes de v.d.u. que los publicitan en cuanto envejecimiento estético de generaciones de mercancías que se encuentran aún en funciones. El v.d.u. no desaparece, pues, bajo el dominio del 'valor de cambio', sino que emite, como variable dependiente de él, un mundo de v.d.u. imaginarios. Haug ha abordado en 1999 (35ss.) la pregunta por cómo las promesas de v.d.u., que se difunden a través de la televisación vía satélite, influyen en las favelas del Tercer Mundo, donde "la conexión televisiva" llega "mucho antes que las redes de agua potable" y donde, a diferencia del Primer Mundo, no se ve frustrado solo el excedente imaginario, sino que queda retenido un v.d.u. realizable de carácter imaginado. En el "estado de inaccesibilidad de las mercancías para la subsistencia", su promesa de v.d.u. se convierte en "mercancía de entretenimiento", que influye como el augurio de un modo de vida ultraterreno. La estética de la mercancía en cuanto promesa de v.d.u. actúa, bajo estas circunstancias, como "motor de globalización" que pone en marcha una migración de los pueblos desde el campo al margen de las ciudades.

Contra la crítica de la estética de la mercancía en cuanto promesa de v.d.u. ha objetado Gerhard Scheit "que la 'estética' de las mercancías consiste en los v.d.u."; contra la crítica de Benjamin a lo nuevo de la moda, objeta que aquí se "forja precisamente un nuevo v.d.u." (1993, 320). Scheit esboza una teoría de tres niveles del v.d.u. que suprime la conexión con el v.d.u. de la fuerza de trabajo y con el de los medios de producción: representativos de esos niveles son el pan, la moda y el video porno. El tercer nivel, en el que el v.d.u. se habría convertido para todos en "un fetiche" (321), se habría "tornado abstracto", "no posee ya medida alguna", es retratado por él con los colores de la conocida crítica de la cultura, según la cual la televisión, la computadora, los videos porno, etc., se habrían convertido en sustitutos para las relaciones humanas. "Si un v.d.u. originario migra –como, por ejemplo, en la publicidad televisiva– desde la mesa familiar positiva a la negativa [el término de Günther Anders para la televisión], puede meramente crear el apetito, pero no satisfacerlo". Scheit no desarrolla esta idea, a su vez, como asunto de la compra creciente, sino que aterriza sombríamente en el

diagnóstico de que todas esas transformaciones habrían sustituido los usos originarios –como el sexo, las relaciones con los hijos y entre sí– (cf. 327).

7. Contra la demonización de la técnica ha hecho valer Robert Havemann el hecho de que el principal peligro que amenaza al ambiente procede de la subsunción del v.d.u. bajo la lógica de la ganancia. "El hecho de que no es el uso [*Ge*brauch], sino el consumo [*Ver*brauch] el alfa y omega de la economía capitalista, no vale solo en el sector de la industria de bienes de consumo en sentido estricto; vale también para el 'consumo' de toda clase de equipamientos técnicos y máquinas. […] La mayor parte de la contaminación ambiental se encuentra en el haber de esta coacción general al consumo" (1982, 34). La posterior discusión ecológica desplaza la crítica del v.d.u. como portador de esperanza hacia el v.d.u. como consumo de recursos naturales y a la cuestión de la eliminación de los cadáveres de las mercancías que restan en el descarte de los v.d.u. como basura. Otto Ullrich imputa ya esto al concepto de v.d.u. como tal: este "desgraciadamente, no trasciende el horizonte de la economía burguesa, pues está vinculado de manera demasiado estrecha con el de los valores de cambio. Los v.d.u. son definidos a través de las necesidades, pero producen necesidades conjuntamente con el sistema de producción capitalista. Los v.d.u. no proporcionan hoy, pues, ninguna orientación confiable para una producción que trascienda el modo de producción capitalista" (1980, 239). Sería necesaria una "nueva utopía del modo de trabajo y de vida" (240). Aunque, en esta conceptualización, el v.d.u. es abandonado en cuanto noción conductora para la construcción de una perspectiva, vuelve, sin ser mencionado, en el horizonte de esta visión, pues ¿cómo podría ser elaborada con vistas a preservar la vida sino en función de cosas (v.d.u.) que puedan ser utilizadas de manera sostenible? La problemática marxiana de la inserción social del v.d.u. en un modo de producción que responda a leyes diferentes no es alcanzada ni siquiera de manera rudimentaria. Ella introduciría una dimensión ético-política (y, en esa medida, ecológicamente responsable) en la definición del v.d.u. y, en todo caso, subordinaría bajo sí la mediación a través de la condición de maximizar la ganancia. Intentos de aproximación elementales se intentan con vistas a la estandarización, por ejemplo, en el *ecotest*, en la verificación de la biodegradabilidad, en la estimación de las consecuencias que se derivan de los productos. El Instituto de Ecología de Friburgo propone un análisis de las líneas de producción que tome en consideración la multiplicidad de niveles del v.d.u.; un análisis en el cual son comprendidos la satisfacción de necesidades, el ciclo de vida de un producto, la obtención de materia prima, el proceso de

producción, el transporte, el consumo, el desecho o el reciclaje, a fin de "volver conscientes aquellas dimensiones de la actividad económica que se han desplazado a un segundo plano a través del cálculo de valor de cambio en la economía capitalista" (Projektgruppe 1987, 9s.). El BUND propone en 1988 un "principio del diseño ecológico" según el cual, por ejemplo, las sustancias químicas deberían ser concebidas de modo tal "que puedan ser integradas en circuitos de materia naturales" (67).

También Elmar Altvater apunta a una teoría de los v.d.u. (1991, 260) que él subordina al punto de vista de la entropía, es decir, de "una visión termodinámica de la economía" (252). Esta se orienta según la representación de que "el equilibrio térmico se mantiene dentro de la corriente de energía del sol" (259); "el análisis del v.d.u. es decisivo en el marco de una *crítica ecológica de la economía política* a causa de las transformaciones del material y la energía, en su producción […], en su empleo como medio de satisfacción de necesidades […] y en la pérdida final de las propiedades de v.d.u." (252). Aquí Altvater reduce de hecho el v.d.u. al producto físico del trabajo: "Los v.d.u. pueden ser definidos, en la terminología de la termodinámica, como […] materiales o energías con entropía u orden bajos" (253). Del v.d.u. queda ahora solo energía perdida, y la teoría del uso llevada adelante se ha convertido en una teoría del mero consumo.

La economía del v.d.u. en cuanto simple 'producción de subsistencia' es lo que tiene en mente la corriente feminista representada por Maria Mies. En la medida en que quede bloqueada la producción para el intercambio en el mercado, se prepararía un fin para la desmesura del desarrollo de las fuerzas productivas, para la destrucción ecológica y la explotación del Tercer Mundo (cf. especial. 1983, 1995). Respecto de la representación de una "pura economía de v.d.u." teme, en cambio, W. F. Haug que el "repliegue desde la sociedad industrial moderna diferenciada hacia el mundo presuntamente saludable de las pequeñas sociedades agrarias" promovido por aquella esté "cargado de potenciales de violencia y destrucción": "Las ideologías encapsuladas de manera sectaria, con su rechazo no dialéctico a la perspectiva de un progreso histórico, se nutren del desencanto de una fe no dialéctica en el progreso; guardan silencio frente al hecho de que, en el caso de su realización, la gran mayoría de la población se convertiría en un conjunto de devoradores inútiles y debería desaparecer" (1999, 35).

En los tiempos de globalización neoliberal, que aparece como victoria definitiva del capitalismo frente a todas las alternativas, la dificultad para simplemente pensar un modo de producción diferente ha conducido a otras tendencias feministas a probar una práctica distinta de la economía en pequeños proyectos

locales. Tales enfoques son formulados en conceptos como los de "economía humana" (Hilkka Pietttila 1996), "economía de cuidado" orientada al "buen vivir" (Christiane Busch-Lüty *et al*. 1994) o "práctica económica orientada a la comunidad" (Möller 1997). Los proyectos apuestan a la solidaridad y la cooperación. La crítica de los v.d.u. y de su integración a las formas económicas de la práctica económica capitalista es eludida a través de la conexión lisa y llana con necesidades que son asumidas como modificadas mediante la relación con el "trabajar ecológico y pleno de sentido".

8. Los postoperaístas toman el discurso de la "sociedad de información" como punto de partida para su teoría del *trabajo inmaterial*. La subestimación de la producción material que relumbra en el concepto encuentra su expresión en la prescindencia de los v.d.u. y del problema de su comercialización; la producción inmaterial (a la que pertenecen, además de la producción de apariencia, también el *know-how* y la intelectualización de la producción, que no es definida con más detalle) y el consumo inmaterial definen el cuadro. Los destinatarios de la expectativa de v.d.u. de la estética de la mercancía no son analizados como modelados en cuanto a sensibilidad y estilo de vida, sino caracterizados como sujetos del proceso de producción inmaterial revolucionado que, además, son dueños de lo que hacen. Maurizio Lazzarato (1998) opina que el concepto de "trabajo inmaterial" impone "cuestionar" la distinción clásica "entre trabajo y fuerza de trabajo", ya que abarca "diferentes tipos de *know-how*: capacidades intelectuales, destrezas manuales e iniciativa empresarial", y constituye "formas, redes y corrientes inmediatamente colectivas". Conceptos como los de preparación y planificación del trabajo, estrategias de venta, prestaciones de servicios, etc., a través de su yuxtaposición en cuanto 'inmateriales', no solo son insertados en una suerte de proyecto de sucesión respecto de la simple producción de mercancías materiales –de las cuales de todos modos nadie supuso jamás que ellas hayan sido solo 'materiales'–, sino que, al abandonar la distinción, fundamental para la crítica de la economía política, entre fuerza de trabajo y trabajo, se vuelve imposible entender para qué los empresarios capitalistas compran fuerza de trabajo. Este giro ideológico se alimenta en parte de la problemática –discutida como 'crisis de la sociedad del trabajo'– de que la productividad del trabajo reduce cada vez más la demanda de fuerza de trabajo. Siguiendo esta línea, las determinaciones de la mercancía –el hecho de ser v.d.u. y valor de cambio– son reemplazadas difusamente por un concepto de valor que se conecta con las normas dominantes. "Pero sigue contenido también en la forma mercancía el carácter de *acontecimiento*, el proceso abierto y creador que conecta

trabajo inmaterial y esfera pública y organiza la comunicación". Aquí no le quedaría "al empresario otra cosa que vincularse con los valores producidos por la esfera pública de consumidores. Estos valores marcan modos de existencia y estilos de vida" (61s.).

Negri (1999) desarrolla su conceptualización como una superación de Marx que habría de derivarse del destino del v.d.u. y, con él, del trabajo vivo. En el capitalismo globalizado, las concepciones Marxianas de v.d.u., valor de cambio, dialéctica se encontrarían superadas. Negri comienza con la presuposición errónea de que Marx habría localizado el v.d.u. de la fuerza de trabajo "outside of capital" [fuera del capital] (80) y, así, constata un movimiento desde afuera hacia adentro como su puesta en funcionamiento capitalista. Como una comprensión histórica presuntamente nueva del postmodernismo vale para él el hecho de que los v.d.u. ya no se encontrarían directamente sometidos al comando capitalista. Sin movimiento desde afuera hacia adentro, sin embargo, el v.d.u. de la fuerza de trabajo deja de ser portador del valor. "Esta desaparición es real, y la teoría de la medida del valor se ha tornado así circular y tautológica" (81). V.d.u. y valor se difuminan al fusionarse. A partir del hecho de que Negri, en su exposición –que da una impresión de arbitrariedad– no le asigna a la fuerza de trabajo un lugar ni fuera ni dentro del proceso de capital, "aquella fuerza de trabajo […] está situada en un *no lugar* con respecto al capital" (82), lo que condena al fracaso los intentos del capital de someter este ámbito bajo su dominio. De acuerdo con esta argumentación, la fuerza de trabajo sería omnipresente y sería capaz de reformular el valor y, por cierto, 'desde abajo'. Su fundamento sería el afecto. Como el v.d.u. es él mismo indestructible, los productores vagabundos, que él (siguiendo a Romano Alquati, 90ss.) denomina "los trabajadores sociales", mediante un acto de toma del poder, le quitan al capital –que se ha tornado inútil para la producción y que rige un sistema de finanzas externo a ella– precisamente esa producción. La delimitación de la relación de capital y la globalización financiera se ve "intensificada por los procesos tecnológicos de cibernética y comunicación, así como por la inversión de trabajo inmaterial y científico" (78).

Lo que hace posible semejante hechizo es un empleo especulativo del concepto cuando el afecto (bajo la invocación de la *potentia agendi* de Spinoza, cuyo incremento es vivenciado como afecto de placer) es aplicado, en cuanto concepto portador, para el nuevo trabajo, para entonces ser finalmente ensalzado a través de la sujeción al trabajo de las amas de casa en el sentido del sentimiento, siguiendo a Nietzsche, en cuanto poder; o cuando el v.d.u., como sustancia del trabajo vivo, se convierte en fundamento esencial y fijo del

valor de cambio y el cálculo, para convertirse entonces, a través de la sujeción a la vida y la reproducción, en otra esencia que adquiere fuerza formadora de valor, con lo cual el valor normativo, súbitamente, ocupa el lugar del valor de cambio.

Todo esto se basa en una lectura de Marx sumamente arbitraria. Negri afirma el fin de la dialéctica, que él entiende como un confinamiento entre v.d.u. y valor de cambio en el proceso de producción capitalista; sin embargo, descartó mucho antes la dialéctica del pensamiento marxiano, en la medida en que atribuye a este un concepto esencialista de v.d.u., que luego es aplicado como una especie de equipaje viviente en el proceso de producción y vuelve a emerger, sin modificación alguna, en las esferas libres de valor de la reproducción, la familia, etc. El auténtico proceso de formación teórica se debe a la abstracción seudoconcreta. Como idea original se propone el hecho de que la fuerza de trabajo sería móvil, intercambiable y trabajaría de manera tanto material como inmaterial. El núcleo racional de estas declaraciones se encuentra, por cierto, ya enunciado por Marx en relación con la "gran industria". Negri postula esto como un aspecto de la definición de la explotación capitalista globalizada; el otro es la transposición de la explotación a los propios sujetos (82s.). Lo que en Marx y en otros autores ligados a él es entendido como problema de realización de las mercancías producidas, termina en una "economía de atención postmoderna": "Trabajo (atención) es aquí subsumido, despojándolo del valor (del sujeto), es decir, del afecto" (79). También aquí oscila el concepto –en este caso, el de atención (*attention*)– entre las determinaciones trabajo y economía.

Como "revolución conceptual" anuncia Negri el hecho de que "*valor* es ahora una *inversión de deseo*" (87). "*Selfvalorization*" [autovalorización] es el concepto 'neorrevolucionario', y la crítica de la economía política es convertida en economía del deseo en cuanto crítica de la economía política. Seguramente, esta teoría debe su popularidad entre los herederos del movimiento 'autonomista' a la representación acerca de la simple toma del poder por parte de un proletariado que, en su expulsión de los viejos centros industriales por parte del capital neoliberal, y con el modo de producción microelectrónico, ha experimentado, merced a una fórmula mágica, un cambio de significado que lo hacer parecer aún más omnipresente en la medida en que, de buenas a primeras, son identificados el consumo y la producción inmaterial. El capitalismo parece finalmente haberse autodestruido: ahora "la producción de mercancías debe reconocer su impotencia frente a su propio proceso de producción" y "los estilos de vida, en sus formas colectivas y cooperativas, se convierten ahora en fuente de innovación" (Lazzarato 1998, 63):

9. El v.d.u. sigue siendo la espina en la teorización de la evolución humana en cuanto pregunta por el destino de las necesidades, de su manipulabilidad, de su satisfacción, de su evolución. Sigue presentando resistencia en la teorización acerca de la mercancía y las sociedades productoras de mercancías, en la cual el v.d.u. vale para algunos como último bastión de resistencia, mientras que otros lo consideran hace tiempo superado. En todas las dimensiones del v.d.u. desarrolladas por Marx en relación con las necesidades, con el trabajo, con la reproducción del capital, sigue abierta la pregunta ético-política por si todo lo que es útil para algún fin también ha de ser fabricado. El v.d.u. es medio, no un fin en sí mismo. Su concepto no dice nada acerca de la adecuación de los deseos que ha de satisfacer, o sobre la imputabilidad de los fines a los que puede servir. También los instrumentos para matar poseen v.d.u. Y, sin embargo, la posibilidad, aunque más no sea, de pensar una formación social alternativa depende justamente de esta definición del destino y de la inserción del v.d.u. en los procesos sociales de conquista de la vida y la regulación de tales procesos. Toda economía debe apuntar a v.d.u. en tanto no exista solo en las cabezas de algunos ideólogos, como ocurre con la representación de la 'economía inmaterial' correspondiente al capitalismo de las finanzas y de alta tecnología.

La definición del v.d.u. debe ser al mismo tiempo social e individual (subjetiva). La única solución para esta problemática reside en la vinculación deliberada de las necesidades subjetivas a v.d.u. social y ecológicamente viables. Así es posible pensar una competencia para producir de tal manera que se impidan más daños ecológicos; que los parámetros de sostenibilidad, recuperabilidad, salud, belleza se conviertan en pautas para los productos, tanto como los parámetros de aprendizaje, de desarrollo, de alternancia para el trabajo concreto. Se requiere de las ciencias y de su generalización para constatar qué v.d.u. son verdaderamente v.d.u. para todos, en el sentido de que no se generen a costa de enteras clases o pueblos; de que no sean perjudiciales para los consumidores o accesibles solo a los privilegiados.

Si la riqueza de las sociedades capitalistas, como se lee en la primera oración del *C*, I, aparece como un enorme cúmulo de mercancías, una masa de v.d.u. bajo la ley de la valorización, y si el acontecer económico, en el plano de la acción individual, gira en torno a la apropiación de tales bienes o de la "riqueza abstracta" dinero, como un título de apropiación solo cuantitativamente limitado, cualitativamente universal, de esta clase de riqueza, la idea y las prácticas de la riqueza se transformarían estructuralmente en una sociedad liberada. "*El tiempo de trabajo como medida de la riqueza* pone la riqueza misma

como fundada sobre la pobreza y al disposable time como existente *en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plustrabajo*, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador" (MEW 42, 604; *Gr.*, 2, 232). La riqueza real sería tiempo disponible que estaría a disposición de todos para el propio desarrollo. Si el v.d.u. en el capitalismo fue solo medio de valorización, en esta perspectiva sería elevado desde la 'subsunción real' bajo el poder privado antagónico hasta lo abierto [*Offene*] y lo público [*Öffentliche*] de la configuración democratizada de la vida. Sin antítesis de clase y sin contexto de crisis del mercado, podría ser determinado de otro modo lo que es socialmente útil. Marx apuesta a la apropiación de la esencia social del ser humano: "El tiempo libre –que tanto es tiempo para el ocio como tiempo para actividades superiores– ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto, el cual entra entonces también, en cuanto ese otro sujeto, en el proceso inmediato de la producción. Es este a la vez disciplina –considerado con respecto al hombre que deviene– y ejercicio, ciencia experimental, ciencia que se objetiva y es materialmente creadora –con respecto al hombre ya devenido, en cuyo intelecto está presente el saber acumulado de la sociedad–" (607; 236).

El v.d.u. es un concepto de la praxis. Pensar la liberación se revela como imposible en tanto los trabajadores y la tierra sean concebidos como v.d.u. a utilizar, el v.d.u. en la mercancía como cebo primario para su venta y la reproducción del capital se precipite de una crisis a otra porque los v.d.u. son su material, no su fin. Para el proyecto histórico-crítico es elemental concebir en contexto el triple entrecruzamiento del v.d.u. El concepto de v.d.u. retorna al sentido lingüístico indicado de comprender lo útil y lo que se considera valioso. El parámetro es una buena sociedad.

Bibliografía: R. Alquati, T. Negri, A. Sormano, *Università di ceto medio e proletariato intellettuale*, Turín s/a; E. Altvater, *Die Zukunft des Marktes*, Münster 1991; Agustín, *La ciudad de Dios*. Libros VIII-XV. Trad. y notas de R. M. Marina Sáez. Madrid 2012; T. de Aquino, *Suma de teología*. Trad. de O. Calle Campo *et al.* Vol. III. Madrid 1990; –, *Tratado del gobierno de los príncipes*. Trad. de A. Ordóñez das Seyjas y Tobar. Madrid 1785; F. Bacon, *Novum Organum*. Trad. de C. F. Almori. Estudio prelim. y notas de R. Frondizi. Buenos Aires 2003; E. Bloch, *El principio esperanza III*. Ed. de F. Serra. Trad. de F. González Vicén. Madrid 2007; B. Brecht, *Historias del señor Keuner*. Trad. de E. Subirats. Barcelona 1974. S. Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburgo 1992; BUND (Bund

für Umwelt und Naturschutz), *Die ökologische Lage in der Bundesrepublik*, Hamburgo 1988; Ch. Busch-Lüty *et al.* (eds.), *Vorsorgendes Wirtschaften. Fragen auf dem Weg zu einer Ökonomie der Nachhaltigkeit*, número especial 6 de *Politische Ökologie*, Múnich 1994; K. Diehl y P. Mombert (eds.), *Ausgewäthlte Lesestücke zum Studium der politischen Okonomie*, vol. 4: *Wert und Preis*, 1ª secc, 3ª ed., Jena 1923; W. F. Haug, *Kritik der Warenästhetik*, Frankfurt/M 1971; –, "Warenästhetik als Globalisierunsmotor", en: –, *Politisch richtig oder richtig politisch*, Hamburgo 1999, 33-43; R. Havemann, *Morgen. Die Industrieegesellschaft am Scheideweg*, Frankfurt/M 1982; E. Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Eine Einführung in die nationalökonomische Theorie*, Frankfurt/M 1949; R. Hilferding, *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus* [1910], Berlín 1947; T. Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. y prefacio de M. Sánchez Sarto. México 1980; W. Hofmann, *Sozialökonomische Studientexte*, vol. 1: *Wert- und Preislehre*, Berlín 1964; D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana. Autobiografía*. Trad. de F. Duque. Madrid 1992; M. Lazzarato, "Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter den Bedingungen des Postfordismus", en: Negri *et al*. 1998, 39-52; J. F. Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de M. Antolín Rato. Madrid 1986; E. Mandel, *Tratado de economía Marxista*. Vol. 2. Trad. de F. Díez del Corral. México 1969; H. Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de F. Rubio Llorente. Madrid 1971; K. Marx, *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner.* Introd. de O. del Barco. Trad. de F. Blanco. Prepar., revis. y notas de J. Aricó. Buenos Aires 1982; M. Mies, *Subsistenzproduktion*, *Hausfrauisierung*, *Kolonisierung*, Colonia 1983; – y V. Shiva, Ökofeminismus, Zúrich 1995; T. Negri, M. Lazzarato, P. Virno, *Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlín 1998; –, "Value and Affect", en: *Boundary* 2, año 26, nº 2 (1999), 77-88; C. Möller *et al.*, *Wirtschaften für das 'gemeine Eigene'. Handbuch zum gemeinwesenorientierten Wirtschaften*, Berlín 1997; –, "Überlegungen zu einem gemeinwesenorientierten Wirtschaften", en: –, 17-32; H. Pietilä, *The Triangle of the Human Economy: Household*, *Cultivation – Industrial Production*, conferencia en IAFFE Summer Conference, American University, Washington/DC 1996; Platón, *Diálogos IV. República.* Introd., trad. y notas de C. Eggers Lan. Madrid 1988; W, Pohrt, *Theorie des Gebrauchswerts oder über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt*, Frankfurt/M 1976; PROJEKTGRUPPE ÖKOLOGISCHE WIRTSCHAFT, *Pro-*

duktionsanalyse, *Bedürfnisse*, *Produkte und ihre Folgen*, Friburgo de Brisgovia 1987; D. Ricardo, *The Works and Correspondence of David Ricardo*, 11 vols., ed. de P. Sraffa, con la colab. de M. Dobb, Cambridge 1951ss.; R. Rosdolsky, *Génesis y estructura de 'El capital' de Marx*. Trad. de L. Mames. México 1978; B. Say, *Traité d'économie politique*, París 1815; G. Scheit, "Notbremse. Theorie der Gebrauchswerte", en: *Sinn und Form*, año 45 (1993), fasc. 2, 311-333; A. Smith, *La riqueza de las naciones*. Trad. de C. Rodríguez Braun. Madrid 1996; P. M. Sweezy, *Teoría del desarrollo capitalista*. Trad. de H. Laborde. México 1977; O. Ullrich, "Öko1ogie – Industrialisierung – Marxismus", en: *Materialien zur 1. Sozialistischen Konferenz*, Kassel 1980, 229-240.

Frigga Haug
Trad. de Miguel Vedda

⇨ Análisis de la forma valor, Antítesis, Apropiación, Astucia, Basura, Carácter doble del trabajo, Carácter fetichista de la mercancía, Categoría, Comunidad, Consejos de fábrica, Consumo de masas, Destrucción, Dinero, División del trabajo, Ecología, Energía, Entropía, Escuela de Frankfurt, Estética de la mercancía, Evolución, Excrementos de la producción, Expectativa de valor de uso, Falsas necesidades, Feminismo, Feudalismo, Forma/determinidad formal, Fuerzas productivas, Goce, Indiferencia, Industria cultural, Leyes fabriles, Manipulación, Modo de producción antiguo, Movimiento estudiantil, Naturaleza, Necesidad, Objeto, Posesión/propiedad, Producción de subsistencia, Producción, Progreso, Propiedad, Revolución, Riqueza, Sociedad, Tierra, Trabajador especializado, Trabajo inmaterial, Trabajo, Utilidad, Valor de cambio.

Valorización primaria

Al.: Inwertsetzung.
Ár.: at-taḥwīl ’ilā qīma.
Ch.: jiazhihua 价值化.
Fr.: valorisation primaire.
In.: primary valorisation.
Ru.: pervonačal’naja valovisazija.

El concepto de valorización primaria, derivado de la economía del ambiente (cf. p. ej. Gerold, 1982; Schneider, 1983), viene siendo empleado de manera más amplia solo desde finales de la década de 1980, en conexión con temas ecológicos, así como con análisis acerca de la globalización. Hace referencia a la transformación de la mercancía en dinero y a la autonomización del valor y el capital frente al valor de uso de la mercancía; además, actualiza el análisis de la “así llamada acumulación originaria” tratada en el capítulo 24 del *C*, I y pone en relación reflexiones de Rosa Luxemburg sobre la acumulación del capital con procesos de globalización capitalista y con las transformaciones sociales estructurales a ellos vinculados. En este sentido, el concepto es un elemento importante del diagnóstico histórico realizado sobre bases marxistas.

1. La v.p. es empleada una y otra vez como sinónimo de conceptos afines, tales como los de “mercantilización” o “monetarización”, pero es preciso diferenciarlo de estos: el concepto se aplica al proceso, analizado por Marx, del “tornarse-mercancía” (cf. MEW 40, 506; MEW 25, 348s.; *MEF*, 99s.; *C*, III/6, 239s.), en la medida en que la subordinación, que allí tiene lugar, de los objetos a las leyes de la forma valor y su específica objetividad (*Gegenständlichkeit*) social es comprendida bajo condiciones capitalistas. La finalidad de la v.p. no consiste, pues, en la utilización de cualidades materiales particulares, como lo supone, entre otras, la economía del ambiente burguesa, sino solo en su utilización con vistas a la valorización del valor (a diferencia de lo que sucede en las mercancías intercambiadas en mercados no capitalistas). La valorización de los objetos en la forma del dinero (‘monetarización’) no es, pues, suficiente por sí sola para caracterizar la v.p., aunque representa un elemento de este proceso. Mientras, por ejemplo, en los ámbitos de la recuperación y protección, dicha valorización puede expresar una valoración subjetiva, el análisis de la v.p. apunta a la inserción *de facto* de objetos o de procesos sociales dentro del proceso de acumulación del capital.

La v.p., más allá de esto, remite directamente a la “así llamada acumulación originaria” (MEW 23, 741ss.; *C*, I/3, 891ss.). Este proceso hace referencia al origen y desarrollo de las relaciones de producción capitalistas, a la escisión entre “*productor y medios de producción*” y a la transformación de estos últimos en capital (742; 893). Como Marx califica, a este proceso de escisión, de “originario”, en la medi-

da en que "configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo" (ibíd.; ibíd.), se basaba, en parte, en el hecho de que este proceso quedaba cerrado con la imposición de las relaciones de producción capitalistas. En este contexto, Marx describe el proceso de liberación del trabajador asalariado moderno respecto de las relaciones feudales, la destrucción de las relaciones de producción y propiedad precapitalistas a ella asociada (ante todo, el cercamiento del territorio comunal; 752ss.; 906ss.) y, en último lugar, la génesis del capitalista industrial. Esta imposición de las relaciones de producción capitalistas no debe ser concebida mediante las leyes de esta formación social y de la "coacción sorda de las relaciones económicas" inherente a ella, sino que es provocada por la "violencia directa, extraeconómica" (765; 922; trad. mod.). Para la instauración del dominio del capital, se requería tanto del Estado y de sus leyes como de la violencia militar directa. Según Marx, la conquista y explotación de los tesoros del suelo del "Nuevo Mundo" es, incluyendo el exterminio de la población autóctona, eso que se representa como "los albores de la era de producción capitalista" (787, 779; 949, 939).

2. Ambos aspectos de la v.p., el sistemático y el histórico, confluyen en la teoría de la acumulación y del imperialismo de Rosa Luxemburg. De acuerdo con dicha teoría, el capitalismo no surge solo en el entorno no capitalista, sino que "necesita, para su desarrollo, un medio ambiente de formaciones sociales no capitalistas" (*AC*, 346). De esta manera, en el proceso histórico es preciso distinguir dos formas de acumulación del capital: una que está asentada en el proceso económico entre capital y trabajo, y otra "entre el capital y las formas de producción no capitalistas", donde "aparecen sin disimulo la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña" (440). Son considerados por Luxemburg como dos caras de la acumulación, que están conectadas entre sí a través de las condiciones de reproducción del capital. La v.p. de las relaciones no capitalistas, incluyendo la violencia con ella conectada, es, de ese modo, un factor integral del desarrollo capitalista.

Esto se enlaza con el contexto de los estudios sobre el período fordista del desarrollo capitalista. Burkhard Lutz (1984) establece un paralelismo entre el proceso imperialista de "acaparamiento de tierras externo" y una penetración creciente en las relaciones sociales, en los propios países capitalistas desarrollados, el "acaparamiento de tierras interno". De modo similar se habla, en el marco de la teoría regulacionista, de una tendencia a la "capitalización total" de las relaciones sociales (Hirsch y Roth 1986, 48ss.); es decir, de la subordinación de tales relaciones a las formas de producción y reproducción capitalistas (p. ej., en el ámbito de la reproducción y el consumo), con lo cual esta for-

ma de v.p. queda asegurada y es supervisada por un proceso paralelo de estatización total. Desde la perspectiva feminista, la v.p. del ámbito de la reproducción es tematizada en referencia a las relaciones de género en el discurso acerca de las mujeres como la "última colonia" (v. Werlhoff 1983) y, de este modo, es subrayada la conexión entre la v.p. externa y la interna. Dentro del capitalismo, la "acumulación originaria", en el sentido de la v.p., es, pues, un proceso "transhistórico" que asume formas históricas variables (De Angelis 2001; Zarembka 2002).

3. La tendencia de la burguesía moderna a crearse "un mundo a su propia imagen" (MEW 4, 466; *MC*, 30) no concluye en modo alguno con el establecimiento de las relaciones de producción capitalistas en las metrópolis. Es precisamente la globalización capitalista bajo hegemonía neoliberal la que ha dejado del todo claro que el proceso de v.p. desempeña aquí un papel central. En contra de las presuposiciones de la economía burguesa, la v.p. no hace referencia simplemente al aprovechamiento social de nuevos espacios y recursos, sino a su integración sistemática a la "imposición del mercado mundial" de signo capitalista (cf. Altvater 1987 sobre la valoración primaria de la región amazónica). Una faceta de este proceso es la incorporación y la explotación sumamente selectivas de determinadas regiones, una "v.p. del espacio" (Altvater y Mahnkopf 1999, 23 y 128ss.). La v.p. es, además, un elemento central de la "regulación periférica" (Alnasseri 2004), es decir, de la subordinación de los modos de producción no capitalistas bajo el modo de producción capitalista dominante. Además, tiene lugar una "v.p. de la naturaleza" que, p. ej., subsume recursos genéticos "a la tendencia universal de la dominación de la naturaleza" (Brand y Görg 2003, 46). Esto conduce a la profunda transformación de las relaciones sociales a ella vinculadas; en especial, a la "sustitución de mujeres y otros productores de subsistencia por parte de las multinacionales" (Mies y Shiva 1995, 301). Decisivo es, a su vez, que la v.p. no apunta solo a reducir los productos bajo la forma mercancía, sino que hace referencia también a un proceso en varios niveles en el cual los recursos son, ante todo, definidos o constituidos, identificados y extraídos en cuanto mercancías y, en última instancia, integrados en el mercado mundial (cf. el esquema en Altvater y Mahnkopf 1999, 131). En cada uno de estos niveles, la subsunción bajo las relaciones de producción capitalistas está vinculada, en parte, a considerables conflictos.

Aquí relaciones sociales (con la naturaleza) capitalistas y no capitalistas, por un lado, chocan entre sí; por otro lado, una y otra vez, ámbitos liberados del contexto de la valorización capitalista (p. ej., formas de trabajo informal) son transfor-

mados y sometidos a la valorización del capital. Esto incluye a la vez injerencias de modo masivo en formas de vida culturalmente arraigadas. El ejemplo de los recursos genéticos muestra que estas luchas comienzan ya con la identificación (posibilitada solo a partir del ascenso de las biotecnologías y de las ingenierías genéticas) de las propiedades hereditarias de los organismos vivos como recursos económicos potencialmente valiosos. Esta elaboración discursiva –ante todo, en el "devenir-mercancía del cuerpo humano" bajo la forma de la "información sobre él" (Rose 2001, 495)– es sumamente controversial, pues desvaloriza y socava otras formas de configuración de las relaciones sociales con la naturaleza, en las cuales esta no es entendida como recurso para maximizar la ganancia. La transformación y la destrucción de modos de producción no capitalistas que acompañan la expansión capitalista, así como la monopolización de la disposición sobre los recursos por parte de consorcios que operan en un plano transnacional, son criticadas como "biopiratería" (Delgado Ramos 2001). Aquí no se trata solo de "una cuestión de leyes y regulaciones" de la distribución de la ganancia, sino de una privatización de bienes comunitarios hasta ese momento públicos y regulados colectivamente (Ribeiro 2002, 119). Si, en estos conflictos, cumple un papel decisivo la "violencia extraeconómica, inmediata" de la que hablaba Marx (MEW 23, 765, *C*, I/3, 922; trad. mod.), la v.p. necesitaba además, en el plano global, de condiciones marco políticas y jurídicas que la acompañaran y protegieran (en especial, derechos de propiedad y patentes especiales), que asimismo deben ser impuestas en primera instancia y que son sumamente disputadas (sobre los conflictos por los recursos genéticos y patentes, cf. Brand y Görg 2003). La mercantilización y la monetarización son efectos colaterales inevitables en los que el sometimiento de la naturaleza a la forma mercancía y su valoración en unidades monetarias representan un necesario paso parcial en dirección a la v.p. Va incluso más allá, en la medida en que solo se consuma a través de la constitución de mercancías para el mercado mundial capitalista y de su subsunción bajo las condiciones de la valorización del capital. Se trata de la formalización mercantil específicamente capitalista; se tornan mercancías, por ejemplo, recursos genéticos ya hace tiempo comercializados en mercados locales (p. ej. bajo la forma de semillas o plantas medicinales tradicionales). Solo las biotecnologías y las ingenierías genéticas, en conexión con los derechos de propiedad intelectual globales, hacen de ellas la materia prima para consorcios del sector farmacológico y el agrario que operan en el plano transnacional, de las '*Life Sciences Industries*' [Industrias de Ciencias Biológicas]. Solo a través de esto son sometidas a la valorización del capital bajo el "biocapitalismo" (Haug 2001). En esa medida, la v.p. representa "para la naturaleza el marco estruc-

tural"en el que se mueven "los conflictos por la configuración de las relaciones sociales con la naturaleza" (Görg 2003, 297).

4. Con el proceso de la v.p., se plantean problemas en referencia a sus límites económicos inmanentes, así como a la relación entre violencia y economía, ciencia y técnica, política y cultura; ¿es posible, en el contexto de la globalización capitalista, un "acaparamiento de tierras interno" análogo a la v.p. fordista del ámbito de la reproducción? Sobre la base de tal v.p., ¿es posible que surja, tanto en el plano nacional como en el internacional, un régimen de acumulación nuevo y estable? (Sablowski 2003; Harvey 2003; Candeias y Deppe 2001). La v.p. no es un proceso puramente económico, sino que posee implicancias político-jurídicas y culturales y presupuestos científico-técnicos. La aceptación cultural de la explotación ilimitada de la naturaleza no está dada de manera automática, como tampoco la posibilidad de un patentamiento de formas de vida. Ambas son, antes bien, catalizadores de conflictos y resistencias que deben ser decididos política y jurídicamente, y a través de los cuales puede únicamente imponerse el proceso de v.p. La pregunta por la importancia de las instituciones político-jurídicas y culturales para el proceso económico se agudiza bajo las condiciones de la globalización capitalista; los presupuestos de la v.p. deben ser protegidos en el plano transnacional, lo que está ligado a una tendencia a la internacionalización del Estado (Hirsch 2001; Brand y Görg 2003). No obstante, en adelante serán necesarias ciertas formas de violencia directa para imponer y proteger la v.p. capitalista (cf. Harvey 2003). Esto vale tanto para los recursos fósiles como para los del biocapitalismo. Un ejemplo de lo primero es la guerra de Iraq; de lo segundo, los violentos conflictos por la disposición de espacios vitales naturales, desde la región Amazónica a Chiapas. Un problema lindante es el de la rearticulación de los espacios: espacios locales, nacionales y globales, a través de la v.p. del espacio, entran en interrelaciones nuevas y contradictorias, lo que produce relaciones de poder y de fuerzas diferentes. El concepto de v.p. posee, en vista de la globalización capitalista progresiva, una importancia central para aprender a entender mejor los conflictos vinculados con ella.

Bibliografía: S. Alnasseri, *Periphere Regulation*. Münster 2004; E. Altvater, *Sachzwang Weltmarkt*, Hamburgo 1987; – y B. Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung.* Ökonomie, Politik, Ökologie in der Weltgesellschaft, Münster 1999; U. Brand y Ch. Görg, *Postfordistiche Naturverhältnisse*, Münster 2003; M. Candeias y F. Deppe, *Ein neuer Kapitalismus*, Hamburgo 2001; M. de Angelis, "Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's 'Enclosures'",

en: *The Commoner*, año 1 (2001), n° 2, 1-22, https://thecommoner.org/wp-content/uploads/2019/10/Marx-and-primitive-accumulation-deAngelis.pdf; G. Delgado Ramos, "Biopiraterie und geistiges Eigentum als Eckpfeiler technologischer Herrschaft: Das Beispiel Mexiko", en: *Argument* 242, año 43 (2001), fasc. 4/5, 481-494; G. Gerold, *Agrarwirtschaftliche Inwertsetzung Südost-Siziliens*, Hannover 1982; C. Görg, *Regulation der Naturverhältnisse*, Münster 2003; D. Harvey, *The New Imperialism*, Oxford 2003; W. F. Haug, "Fragen einer Kritik des Biokapitalismus", en: *Argument* 242, año 43 (2001), fasc. 4/5, 449-465; J. Hirsch, "Die Internationalisierung des Staates", en: –, B. Jessop y N. Poulantzas, *Die Zukunft des Staates*, Hamburgo 2001, 101-138; – y R. Roth, *Das neue Gesicht des Kapitalismus*, Hamburgo 1986; B. Lutz, *Der kurze Traum immerwährender Prosperität*, Frankfurt/M/Nueva York 1984; M. Mies y V. Shiva, Ökofeminismus, Zúrich 1995; S. Ribeiro, "Biopiraterie und geistiges Eigentum", en: Ch. Görg y U. Brand (eds.), *Mythen globalen Umweltmanagements*, Münster 2001, 118-136; H. Rose, "Bioinformation als Ware. Die isländische Health Sector Database", en: *Argument* 242, año 43 (2003), 438-452; Th. Sablowski, "Krisentendenzen der Kapitalakkumulation", en: *Argument* 251, año 45 (2003), fasc. 3, 438-452; S. Schneider, *Der Südwesten der Elfenbeinküste, die Inwertsetzung eines tropischen Regenwaldgebietes-im Spannungsfeld von ökonomischen und ökologischen Interessen*, Paderborn 1983; C. v. Werlhoff, M. Mies y V. Bennholdt-Thomson, *Frauen – die letzte Kolonie*, Reinbek 1983; P. Zarembka, "Primitive Accumulation in Marxism. Historical or Trans-historical Separation from Means of Production?", en: *The Commoner*, año 2 (2002), Debate 1-9.

Christoph Görg
Trad. de Miguel Vedda

⇨ Acumulación, Acumulación intensiva/extensiva, Acumulación originaria, Bienes inmateriales, Condiciones de reproducción, Debate sobre el trabajo doméstico, Derecho, Derechos de propiedad intelectual, Dinero, Ecología, Economía informal, Espacio, Explotación, Fordismo, Forma valor, Globalización, Imperialismo, Ingeniería genética, Integración capitalista, Internacionalización del Estado, Ley del valor, Mercado mundial, Mercancía, Mercantilización, Modo de producción, Monopolio, Naturaleza, Privatización, Producción pequeña (simple) de mercancías, Propiedad, Recursos, Relaciones (sociales) con la naturaleza, Relaciones de género, Relaciones de producción, Renta de la información, Subsunción formal/real, Valor, Valor de cambio, Valor de uso, Violencia/poder.

ÍNDICE DE REFERENCIAS ORIGINALES DE PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

Se consignan 1) la entrada en castellano y en alemán, 2) lxs autorxs de cada acepción del término incluido en la entrada, 3) el volumen del *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (HKWM) (*Diccionario histórico-crítico del Marxismo*) y la sección dentro de este, 4) el año de publicación y 5) las columnas correspondientes a la entrada.

1. Análisis de clases (*Klassenanalyse*), Helmut Steiner, HKWM 7/I, 2008, cols. 776-786.
2. Anarquismo (*Anarchismus*), Marcel van der Linden, HKWM 1, 1994, cols. 210-216.
3. Anticolonialismo (*Antikolonialismus*), Samir Amin, HKWM 1, 1994, cols. 344-349.
4. Antropología (*Anthropologie*), Claude Meillassoux, HKWM 1, 1994, cols. 309-320.
5. Apropiación (*Aneignung*), Wolfgang Fritz Haug, HKWM 1, 1994, cols. 233-249.
6. Clase trabajadora (*Arbeiterklasse*), Michael Krätke, HKWM 1, 1994, cols. 442-463.
7. Corrupción (*Korruption*), Wolfgang Fritz Haug (I.), Pablo González Casanova (II.), HKWM 7/II, 2010, cols. 1834-1860.
8. Dialéctica natural (*Naturdialektik*), Wolfgang Fritz Haug, HKWM, 9/II, 2024, cols. 2109-2174.
9. División del trabajo (*Arbeitsteilung*), Frigga Haug, HKWM 1, 1994, cols. 565-582.
10. Economía informal (*informelle Wirtschaft*), Mario Candeias, Wolfgang Fritz Haug y Giustina Orientale Caputo, HKWM 6/II, 2004, cols. 1108-1116.
11. Familia (*Familie*), Wolfgang Fritz Haug y Alexis Petrioli (I), Barbara Ketelhut (II), HKWM 4, 1999, cols. 100-118.
12. Gramscismo (*Gramscismus*), Alastair Davidson, Peter Jehle y Antonio A. Santucci, HKWM 5, 2001, cols. 944-956.
13. *Homo oeconomicus*, Otto Marquardt y Mario Candeias, HKWM 6/I, 2004, cols. 501-510.
14. Investigación social de intervención (*Eingreifende Sozialforschung*), Frigga Haug, HKWM 3, 1997, cols. 161-165.

15. Irracionalidad del capitalismo (*Irrationalität des Kapitalismus*), Wolfgang Fritz Haug, HKWM 6/II, 2004, cols. 1531-1542.
16. Materialismo práctico-dialéctico (*Materialismus, praktisch-dialektisch*), Wolfgang Fritz Haug, HKWM 9/I, 2018, cols. 216-237.
17. Mestizaje, Javier Sigüenza, versión original, apéndice al vol. 9/I, publicado en una versión diferente en vol. 9/II, 2024, cols. 23312348.
18. Metrópolis (*Metropole*), Ruth May, HKWM 9/I, 2018, cols. 819-834.
19. Modo metafísico de pensar (*metaphysische Denkweise*), Wolfgang Fritz Haug, HKWM 9/I, 2018, cols. 773-788.
20. Países en vías de desarrollo (*Entwicklungsländer*), Dieter Boris, HKWM 3, 1997, cols. 567-582.
21. Pereza (*Faulheit*), Klaus-Michael Bogdal (I), Wolfgang Fritz Haug (II), HKWM 4, 1999, cols. 211-220.
22. Pobreza-Riqueza (*Armut-Reichtum*), Margarete Tjaden-Steinhauer, HKWM 1, 1994, cols. 608-613.
23. Recuerdo (*Erinnerung*), Frigga Haug, HKWM 3, 1997, cols. 720-733.
24. Tiempo de trabajo (*Arbeitszeit*), Petra Dobner, HKWM 1, 1994, cols. 582-593.
25. (Tiempo de) trabajo socialmente necesario (*Gesellschaftlich notwendige Arbeit/Arbeitszeit*), Frigga Haug (I), Paresh Chattopadhyay (II), HKWM 5, 2001, cols. 573-585.
26. Trabajo en domicilio, teletrabajo (*Heimarbeit, Telearbeit*), Ursula Huws y Mario Candeias, HKWM 6/I, 2004, cols. 32-45.
27. Valor de uso (*Gebrauchswert*), Frigga Haug, HKWM 1, 1994, cols. 608-613.
28. Valorización primaria (*Inwertsetzung*), Christoph Görg, HKWM 6/II, 2004, cols. 1501-1506.